This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

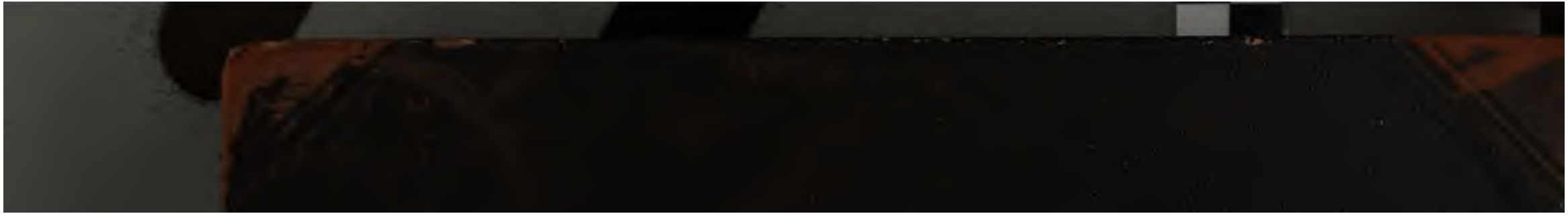
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

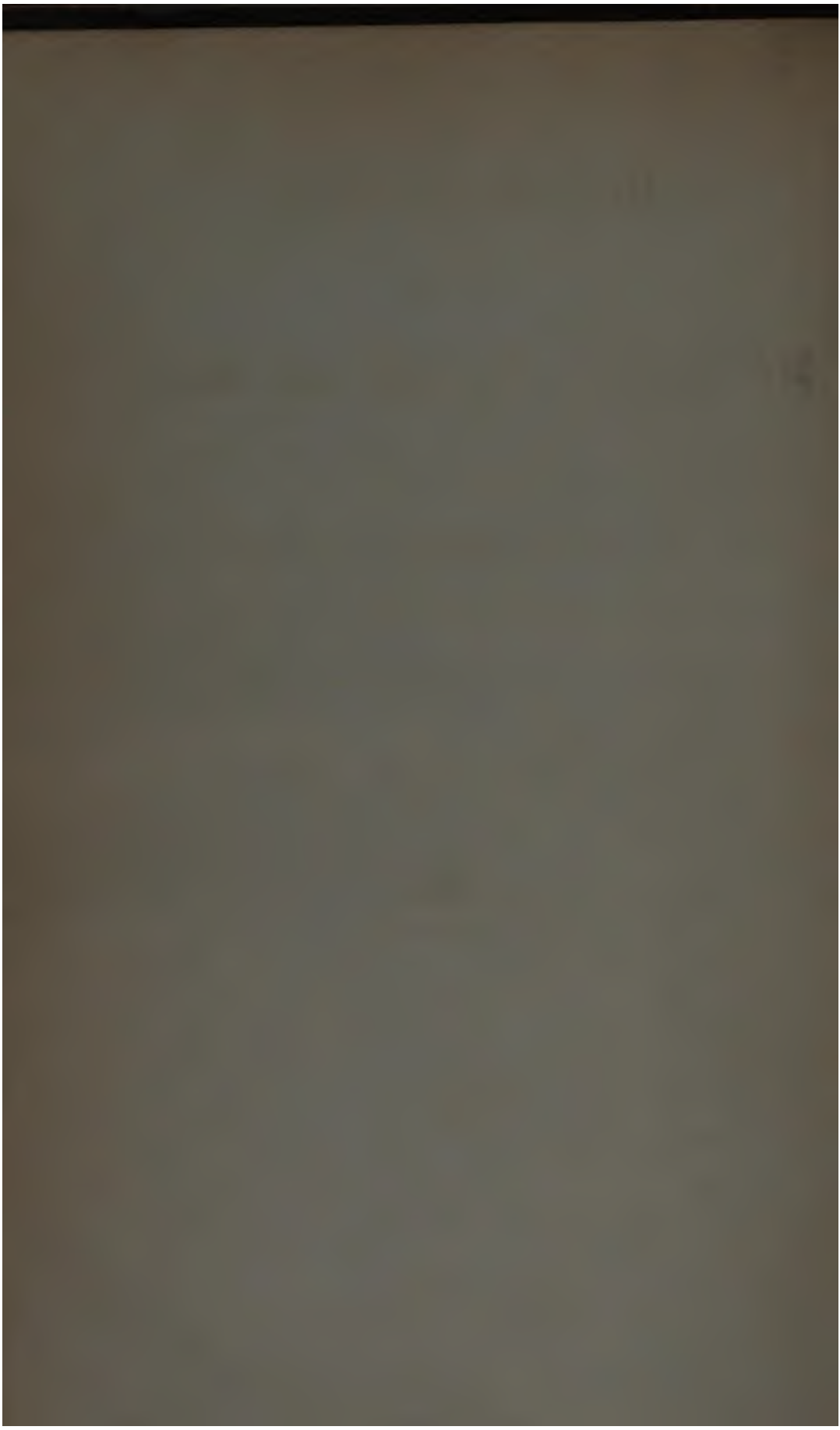


600044924T

97. d 35/3

R 27 c

= S. Th. A 1.4



Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und **D. G. L. Plitt,**
ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritter Band.
Bunsen bis Dwight.

Leipzig, 1878.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

R. 2. 7

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Bunsen, Christian Karl Josias, geb. 25. Aug. 1791 zu Korbach, gest. 28. Nov. 1860 zu Bonn, hat als preußischer Statsmann (vgl. R. Pauli's Artikel „Bunsen" in der Allgemeinen Deutschen Biographie, Leipzig 1876, III, S. 541—552) und gelehrter Schriftsteller einen bedeutenden Namen gewonnen, und auch auf dem Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche reicht sein Einfluss weiter, als in der Kürze dieses Artikels beschrieben werden kann. Sein Vater, ein früherer Wachtmeister, gab dem einzigen Sone die Namen tapferer Generale aus dem waldeckischen Fürstenhause und erzog ihn in der ehrenfesten Weise eines schlichten deutschen Bürgers. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Christian B. sich durch die herrlichsten Gaben des Geistes und Gemütes aus und bewies die wunderbare Arbeitskraft, welche ihn bis in sein Alter nicht verlassen hat. In Marburg, wohin B. im Herbst 1808 zum Studium der Theologie zog, blieb er nur ein Jar, um sich dann zu Göttingen 5 Jar lang hauptsächlich der Erforschung des klassischen Altertums zu widmen; den akademischen Preis gewann er hier durch seine lateinische Schrift über das Erbrecht der Athener mit solcher Auszeichnung, dass ihn im Febr. 1813 Jena mit seinem philosophischen Doktorgrad honoris causa überraschen konnte. B. hatte wie seine Freunde Lücke, Lachmann und Brandis die akademische Laufban im Sinne, und der Unterricht seines reichen Zöglings Astor gewärte ihm die Mittel zur umfassenden Vorbereitung für die Aussfürung seines weit angelegten Studienplanes. Als das Ziel all seiner Arbeiten, welches B. lebenslänglich vor Augen behielt, galt schon dem jungen Gelehrten „die Erkenntnis Gottes im Menschen, besonders in der Sprache und Religion". Die Reisen, welche Bunsen in den beiden Jaren vom Herbst 1814 an machte, fürten ihn nach Holland und Dänemark, dann nach Berlin, wo er Niebuhr kennen lernte, im Frühjar 1816 zu Sylvestre de Sacy nach Paris; aber die lang genärte Hoffnung auf den Besuch Indiens, der ihm für seine Studien unerlässlich schien, hatte die Fortsetzung seines Verhältnisses zu dem genannten Amerikaner zur Voraussetzung, so dass es eine schmerzliche Enttäuschung für B. war, als ihn Astor, von seinem Vater nach New-York heimgerufen, plötzlich allein in Florenz zurücklassen musste. Welch herrlichen Ersatz ihm das nahe Rom bringen sollte, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußischer Gesandter und Legations-Sekretär gingen, konnte B. nicht anen, als er im Nov. 1816 diesen beiden Freunden in die päpstliche Hauptstadt folgte.

Tholuck hat sich 1836 in seiner Widmung des Kommentars zum Hebräerbriefe an B. über das glückliche Leben, welches B. mehr als zwei Jarzehnte lang in Rom füren sollte, in warmen Worten ausgesprochen; die beste Schilderung von dieser Periode sowie von B.'s ganzem Leben hat uns nach seinen Briefen und aus ihrer eigenen Erinnerung erst seine Witwe *) geben können; war doch die Ehe, welche B. am 1. Juli 1817 mit der hochbegabten Francess Waddington († 1876) schloss, der frommen Tochter einer wolhabenden englischen Familie, für ihn bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Segens. Nächst Gott verdankte er es seiner Frau, dass er nun „das Christentum zum Mittelpunkte seines Denkens

*) Das zweibändige englische Werk (A Memoir of Baron Bunsen etc.) erschien, von Nippold in deutscher Bearbeitung herausgegeben und durch neue Mitteilungen vermehrt, zu Leipzig 1868—71 in 3 Bänden; letztere sind gemeint, wenn ich kurz „B.'s Leben" oder einfach „Leben" citire.

und Handelns machte". Als Nachfolger von Brandis trat B. 1818 in die diplomatische Laufban ein und fürte, als Niebuhr 1823 ins Vaterland zurückgekehrt war, die Geschäfte der Gesandtschaft selbständig mit solchem Geschick, dass er durch das wolwollende Vertrauen seines Monarchen dessen Vertreter bei dem päpstlichen Stule ward, 1827 den Rang eines Ministerresidenten erhielt und 1834 durch Beförderung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe erhoben wurde, welche es damals in der preußischen Diplomatie gab. Schon im Nov. 1822 bei einem Besuche Friedrich Wilhelms III. in Rom hatte B. durch die Anziehungskraft seiner bedeutenden Persönlichkeit, insbesondere auch durch die umfassenden liturgischen Arbeiten, zu welchen ihn sein lebendiges kirchliches Interesse fürte, die Gunst des Königs sich dauernd erworben, so dass dieser 1827 nicht nur die Einfürung der von B. mit dem ihm innig befreundeten Gesandtschaftsprediger R. Rothe ausgearbeiteten Liturgie in der römischen Gesandtschaftskapelle gerne erlaubte, sondern dieselbe sogar vor ihrem Drucke eigenhändig mit einem Vorwort ausstattete. Noch folgenreicher aber wurde für B. das nahe persönliche Verhältnis, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem geistreichen Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden, und wie später Friedrich Wilhelm IV. seines Herzens Gunst dem teuern Freunde auch in schweren Zeiten, da ihre Wege ziemlich auseinandergingen, niemals entzog, so hat auch B., der (B.'s Leben III. S. 488) den Unsegen alles Absolutismus klar erkannte, seinem königlichen Herrn stets mit größter Treue und mit der opferwilligsten Liebe gedient. Das von Leop. von Ranke 1873 zu Leipzig herausgegebene Buch „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen" läßt B.'s edle Züge deutlich hervortreten, und ich zweifle nicht, dass durch weitere Veröffentlichungen sein Andenken nur noch mehr gewinnen könnte.

Was B. als „Vertreter auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Altertum" für das 1828 gegründete archäologische Institut in Rom und durch seine unermüdliche Mitarbeit an der „Beschreibung der Stadt Rom" (Stuttgart 1830—43 in 3 Bänden) geleistet hat, gehört nicht hieher; auch seine Verdienste um die damals entstehende deutsche evangelische Gemeinde Roms, z. B. die Stiftung des protestantischen Krankenhauses, seien nur kurz erwänt, sowie der erläuternde Text, den B. zu dem Kupferwerke „Die Basiliken des christlichen Roms, aufgenommen von Gutensohn und Knapp" 1843 zu München erscheinen ließ. Dagegen muss ich der gründlichen hymnologischen Arbeiten, welche B. mit befreundeten Theologen trieb, ausfürlicher gedenken. Nachdem er nämlich in Hengstenbergs Kirchenzeitung 1829 und 30 eine Reihe namenloser Aufsätze veröffentlicht hatte, erschien 1833 bei Perthes in Hamburg sein rasch vergriffenes Buch „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin B. seine Grundsätze ausfürlich darlegte. Erst 1846 (B.'s Leben II, S. 228) brachte der Verlag des Rauhen Hauses eine Umarbeitung des mit so großer Gunst aufgenommenen Werks unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch", welche in vielen tausend Exemplaren one B.'s Namen Verbreitung gefunden hat. Die Freundschaft, welche B. in Rom mit den frommen Engländern Thomas Arnold und Julius Hare, die dem Puseyismus immer gründlich abgeneigt blieben, für das ganze Leben schloss, zeigt schon, wie ferne B. bei aller Wärme seines christlichen Glaubens der in Deutschland immer mehr aufkommenden Repristinationstheologie stand. Mit gutem Grunde behauptet Gelzer (Protestantische Monatsblätter, Januar 1861), dass B. den engen Rückschrittsmännern stets zu frei und zu idealistisch gewesen sei und den gewönlichen Fortschrittsmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte. Gewiss hat B. „die naive Voraussetzung, dass mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wider auferstehen müsse" (vgl. Rothe in Schenkels Zeitschrift, Elberfeld 1862, S. 38 f.), in gewissem Maße geteilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht, gleichwie er Niebuhrs Ansichten gegenüber nur allmählich ein Anhänger des Re-

präsentativsystems geworden ist. Aber wie sehr B. in Deutschland lange Zeit hindurch verkannt wurde, wenn man ihn für einen unfreien, heimlich dem Romanismus zugeneigten Mann hielt, zeigt folgende Stelle des am 15. Juni 1835 von B. (Leben I, S. 439 f.) an Lücke gerichteten Briefes: „Es gilt jetzt sehr, den guten Kampf für das heilige Besitztum unserer geistigen Freiheit und unseres sittlichen Ernstes durchzukämpfen, nicht allein gegen heidnische, sondern auch gegen jüdische Rationalisten. Denn so möchte ich Männer wie Hengstenberg und Gerlach nennen. Sie wollen dem Herrn vorschreiben, wie er sich hätte offenbaren sollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanonischen Bekenntnissen, mit pragmatisch-historischer aktenmäßiger Prosa und Genauigkeit. Daniel muss alt sein, trotz alles Klopfens des philologischen Gewissens, a) weil Ungläubige das Gegenteil gesagt (in odium auctoris, bei der römischen Inquisition) und b) weil Gott sich sonst sehr unwürdig geoffenbart und der Herr sehr ungenau gesprochen hätte. O welcher Abweg! Willst du — möchte ich ihnen sagen — dem Herrn vorschreiben, wie er uns die Kunde von dem Fortschreiten seines Reiches auf Erden zukommen lassen soll? Die alten Formeln sind unbrauchbar geworden. So wird jenes aber- und übergläubige Volk auch Neander verketzern über seine Darstellung der apostolischen Lehre. Er hätte noch freier reden können; allein die Bruderliebe hat ihn abgehalten. Und das sage ich mir auch oft, wenn ich im Geiste ergrimme über das unsinnige Wesen der Hengstenbergschen Schule. Sie sind aufrichtig gläubige, obwol beschränkte Jünger Christi, die dem Herrn treu zu sein meinen wie die Judenchristen in Jerusalem, wenn sie Paulum angreifen. Sie sind also doch unsere Brüder wie jene Pauli. Wenn sie uns aber unsere Freiheit verkümmern wollen, und die unserer Mitbrüder, dann wollen wir sie aus dem Felde treiben mit des Herrn Wort. Die flachen Rationalisten sind uns ebenso fremd als jene, und hassen uns zum Teil noch mehr". Obschon B. (Leben I, S. 462—465) furchtlos für die berechtigten Interessen der Katholiken eintrat, auch manche edle Männer unter ihnen zu Freunden hatte, wurde doch von dem mit der politischen Reaktion verbündeten Ultramontanismus niemals der Gegner in ihm verkannt, und leider wusste man seine eifrigsten Bemühungen zu vereiteln. Weder konnte B.'s Memorandum vom Mai 1831 die schreiendsten Missbräuche in der Regierung des Kirchenstats abstellen, noch vermochte er den zwischen der preußischen Regierung und der römischen Kurie über die gemischten Ehen ausgebrochenen Streit zu einem glücklichen Ende zu füren (vgl. Heinrich Abekens vorzüglichen Aufsatz über B. im Brockhausschen Jarbuche „Unsere Zeit" Bd. 5, S. 352 ff.), nachdem der Kölner Erzbischof Droste zu Vischering (s. d. A.) 1837 gewaltsam nach Minden abgefürt worden war. Als B. zu der Erkenntnis gelangte, dass seine amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden sei, erbat er seine Entlassung, welche der König ihm in der Form gnädigen Urlaubs gewärte, und verließ im April 1838 ungebeugten Mutes den Palazzo Caffarelli, „um sich ein anderes Kapitol zu suchen".

Über München, wo B. einige Monate mit Schelling, Schubert, Thiersch u. a. verkehrte, zog er nach England, dem Heimatlande seiner Frau, wo er alte Bekanntschaften erneuerte und neue Verbindungen aller Art *) anknüpfte, indem er Land und Leute gründlich kennen zu lernen suchte. Über ein Jar lang hatte so B. als Privatmann in stets reger geistiger Tätigkeit gelebt, da wurde er im Nov. 1839 als preußischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern

*) Welch hohes Ansehen B. schon damals in England genoss, zeigte sich auch im Juni 1839 zu Orford bei seiner Promotion zum Doctor juris. Dasselbe Ehrengeschenk empfing er 1853 von Edinburg (Leben III, S. 229), dessen Diplom folgendes bezeichnende Lob über B. ausspricht: qui in studiis quae ad humanitatem pertinent imprimis versatus nihil fere in iis intentatum reliquit, nihil quod tetigit non auxit et ornavit, quique doctus sermones utriusque linguae et in vernacula sua et in nostra de rebus antiquis, historicis, ecclesiasticis copiose, accurate et luculenter disseruit. Der theologische Doktortitel wurde B. von Göttingen geschenkt; die sonstigen zalreichen Auszeichnungen, welche ihm von gelehrten Körperschaften durch Erteilung der Mitgliedschaft erwiesen wurden, mögen hier übergangen werden.

versetzt. Aber auf diesem verhältnismäßig stillen Posten sollte er nicht lange bleiben, da Friedrich Wilhelm IV., der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für größere Dinge bestimmt hatte. Zunächst sandte ihn im Frühjar 1841 der König, dem von Jugend auf die schimpfliche Stellung der evangelischen Christen im gelobten Lande (B.'s Leben II, S. 163 ff.) zu Herzen gegangen war, nach England, um hier die Gründung eines anglo-preußischen Bistums zu Jerusalem zu erwirken. Die gewünschte nähere Verbindung der englisch-episkopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche kam zwar nicht zu stande; doch gelang es nach schwierigen Unterhandlungen B., eine Parlamentsakte durchzusetzen, wodurch das neue Bistum als ein anglikanisches gegründet wurde, aber als ein abwechselnd von England und Preußen zu besetzendes, zugleich mit der Bestimmung, dass in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Nach Abschluss der Verhandlungen über das jerusalemische Bistum, welches überschwängliche Hoffnungen, aber wol noch mehr unbegründete Befürchtungen erregt hatte*), ward B. zum preußischen Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb bis zum Ausbruch des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden einflussreichen Stellung, 1845 von seinem Könige zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, worauf noch 1857 die Erhebung in den Freiherrnstand folgte.

In London trat die überraschende Vielseitigkeit B.'s, die ihm zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gegeben hatte, noch viel großartiger hervor. Er verstand es (Preußische Jahrbücher 7. Bd. S. 61), „deutscher Wissenschaft und deutschem Unternehmungssinn bei den Briten Anerkennung und Verwertung zu verschaffen", und trotz der schmerzlichen Enttäuschungen, welche seinen künen, aber oft warhaft prophetischen Hoffnungen bereitet wurden (vgl. Leben II, S. 317 u. 419), ermattete er nie in dem Streben, seinem geliebten Vaterlande die hohen Güter zuzuwenden, in deren Besitz er England glücklich sah. Wusste er die Dienste anderer zu benutzen, so machte es seinem edeln Herzen doch noch größere Freude, strebsame Männer und gute Unternehmungen uneigennützig zu unterstützen. Kurz seine Wirksamkeit in London war eine ungewönlich reiche, und er ward dabei durch den großen Einfluss unterstützt, welchen er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preußischen und englischen Königshauses, durch die Leichtigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit so vielen in Wissenschaft und Kunst, Stat und Kirche hervorragenden Persönlichkeiten stand. Als B. im Juni 1854 von London Abschied nahm, ward sein Weggang nicht nur von den Deutschen Londons (Leben III, S. 362. 366), namentlich dem deutschen Hospital (vgl. Leben II, S. 254 f.), als ein schwerer Verlust empfunden, sondern auch in den weitesten Kreisen des englischen Volks herzlich bedauert; weigerten sich doch sogar die Lastträger der St. Katharinen-Docks, die B.'s viele Gepäckstücke an Bord beförderten, Bezalung anzunehmen, da sie diese Arbeit als Beweis ihrer ganz besonderen Hochachtung angesehen wissen wollten. In dankbarer Freude über die endlich gewonnene volle Muße widmete nun B., der zu Heidelberg seinen Wonsitz aufschlug, seinen Lebensabend so ausschließlich dem geistigen Schaffen, dass er, gestützt auf die Vorarbeiten seines früheren fleißigen Lebens, in kurzer Zeit die Welt mit einer Reihe von schriftstellerischen Werken überraschen konnte. Seit Herbst 1855, wo B. mich nach Heidelberg zur Mitarbeit am Bibelwerk berief, mich aber zunächst noch mit Arbeiten für die letzten Bände von „Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte" und für gewisse Abschnitte von „Gott in der Geschichte" beschäftigte, hatte ich reichliche Gelegenheit, die gewaltige Arbeitskraft B.'s und die hohe Begeisterung zu bewundern, mit welcher er rastlos für die höchsten Aufgaben der Menschheit tätig war. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit brachte im Herbst 1857 der Wunsch des Königs, welcher B. zur Teilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes nach Berlin

*) Vgl. die in B.'s Sinn von H. Abeken verfasste Schrift: Das evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin 1842.

fürte, und ein Jar später die feierliche Einsetzung der Regentschaft, der B. als Mitglied des Herrenhauses beiwonte. Aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit längerer Zeit durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt wurde, brachte B. den Winter von 1858 auf 59 und ebenso den folgenden zu Cannes mit seiner Familie zu. Aber der zweite südliche Aufenthalt brachte keine Erquickung mehr; um Pfingsten 1860 kam B. mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er in der Nähe seines damals hier ansässigen Sones Georg den Rest seiner Tage ruhig in dem für ihn gekauften schönen Hause zubringen wollte und die auch in Cannes nicht unterbrochenen Arbeiten mit eiserner Willenskraft fortzusetzen suchte. Leider steigerte sich die schmerzliche Krankheit immer mehr, bis am Morgen des 28. Nov. 1860 ein sanfter Tod den Qualen ein Ziel setzte, in welchen B. seinen Christenstand aufs herrlichste (Leben III, S. 587 ff.) bewären sollte.

Stellen wir nun, so viel der hier gestattete Raum es zuläßt, die wichtigeren Arbeiten B.'s zusammen, welche oben noch nicht zur Sprache gekommen sind. Um die Ägyptologie hat B., der 1826 von Champollion am Fuße der Obelisken Roms die Anfangsgründe der Hieroglyphik erlernte, schon dadurch unsterbliches Verdienst, daß er Lepsius für diese Wissenschaft gewann, und ihm die Wege zu der 1842 ausgefürten preußischen Expedition nach Ägypten bante. Seine eigenen anregenden Untersuchungen über Geschichte, Sprache und Religion der alten Ägypter legte B. in dem langsam reifenden großartigen Werke „Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte" nieder, das bei Perthes in Hamburg und Gotha in 5 Büchern oder, da das letzte zu doppeltem Umfange anschwoll, in 6 Bänden erschien, die ersten drei 1844 und 45, die andere Häfte 1856 und 57. Noch wertvoller ist die englische Ausgabe (London 1847—67), eine Umarbeitung der deutschen, welche nicht nur wegen des beständig neu zuströmenden wissenschaftlichen Stoffes und der wichtigen additions by Samuel Birch, sondern auch infolge von B.'s ganzer Art zu arbeiten, wesentliche Vorzüge hat. Eine Frucht von B.'s liturgischen Studien liegt vor in der 1841 zu Hamburg erschienenen Schrift „Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche", wärend sein 1842 durch das Rauhe Haus verlegtes Schriftchen „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands" seine unermüdliche Teilnahme für die Werke der innern Mission bezeugt. Zu wenig beachtet, aber immer noch sehr lesenswert ist das 1845 durch das Rauhe Haus veröffentlichte geistvolle Buch „Die Verfassung der Kirche der Zukunft", das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle fruchtbarer, evangelisch freier Gedanken enthält. Auch die durch Handschriftenfunde veranlaßten wissenschaftlichen Arbeiten B.'s über Ignatius und Hippolytus (s. die Artikel) dienen praktischen Zwecken. Die beiden Schriften „Die 3 ächten und die 4 unächten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen" und „Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander" (Hamburg 1847, 4°) wollen den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christentums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darstellen. Noch wichtiger war das besonders für die Engländer (Leben III, S. 203 f.) bestimmte Werk Hippolytus and his age (London 1852 in 2 Bändchen), welches in Rauhs Übersetzung unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit" 1852—53 in 2 Bänden bei Brockhaus erschien und nicht nur bei den Römischen, sondern auch bei den hochkirchlichen Orthodoxen im evangelischen Lager großes Ärgernis erregte. Leider ist die zweite Ausgabe des Hippolytus, zu der zalreiche Gelehrte ihre Beiträge B. zur Verfügung stellten, so daß das reiche Material über Christianity and Mankind zu 7 Bänden anschwoll, nur in England (London 1854) erschienen. Der Stoff ist hier zu folgenden 3 Werken umgearbeitet und vermehrt: 1) Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, in 2 Bänden; 2) Analecta Ante-Nicaena, welche in 3 lateinisch geschriebenen Bänden die kritisch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche enthalten, eine Urkundensammlung von bleibendem Werte, mit Beiträgen von Bernays, Haupt, Hertz, Lachmann und

besonders de Lagarde; 3) Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion, mit Beiträgen von Aufrecht und Max Müller. Nach Deutschland zurückgekehrt, empfand B., der schon mit dem Eichhornschen Ministerium unzufrieden (Leben III, S. 71 ff.) gewesen war, die Folge der von Stahl (Leben II, S. 136 f., III, S. 420 ff.) und Hengstenberg (Leben III, S. 347) inspirirten Misregierung in unmittelbarer Nähe; der Druck der Reaktion im politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben lastete so schwer auf den Gemütern, dass B.'s gegen die sophistischen und fanatischen Lehren Stahls und Kettelers gerichtete Gelegenheitsschrift „Die Zeichen der Zeit" (2 Bändchen, Leipzig 1855) als ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die teuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens durch ganz Deutschland hin mit dankbarster Freude begrüßt wurde (Leben III, S. 434 ff. 448), und trotz des Umfangs von mehr als 600 Seiten, in wenigen Monaten 3 Auflagen erlebte. Es blieb bei diesen an E. M. Arndt gerichteten zehn Briefen über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, da B. trotz der heftigsten Angriffe (vgl. z. B. Henstenbergs Kirchenzeitung Nov. 1855 und Jan. 1856) der empfindlich getroffenen Gegner auf Fortsetzung der Polemik durch ein „zweites Zehent" von Zeitbriefen verzichtete, um lieber durch positives Ausfüren einer Offenbarungsphilosophie und eines Bibelwerks seinem Volke, dessen Or er durch das erste Zehent gewonnen hatte, die evangelische Warheit und Freiheit an das Herz zu legen. So entstand das „Fürsten und Völkern" zugeeignete Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung" (Leipzig 1857—58 in 3 Bänden), welches den Glauben an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemütern stärken sollte. So entstand endlich die umfangreichste und vielleicht auch wichtigste unter allen von B. unternommenen Arbeiten, B.'s erst 1870 von Heinrich Holtzmann zum Abschluss gebrachtes „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde" (Leipzig 1858 ff. in 3 Abteilungen oder 9 Bänden), welches die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und vielen, infolge der mechanischen Inspirationslehre als scheinbar kirchlich und fromm festgehaltenen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung überbrücken wollte. Die erste Abteilung sollte nach einer allgemeinen Einleitung den überlieferten Bibeltext in treuer, verständlicher und möglichst an Luther sich anschließender Übersetzung geben, unter derselben aber als Anmerkungen, mit kleinerer Schrift in 2 Spalten gedruckt, dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sach-Erklärungen, textkritische Bemerkungen und biblische Parallelstellen bringen. Diese Abteilung umfasst nach der Einteilung der kanonischen Bücher in Gesetz, Propheten, Schriften und N. T. 4 Bände. Ebenso viele Bände sind der zweiten Abteilung oder den Bibelurkunden gewidmet, d. h. „der Geschichte der biblischen Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte"; Bd. 5, noch von B. selbst herausgegeben, umfasst das Gesetz und die älteren Propheten, Bd. 6 das übrige A. T., Bd. 7 die alttestamentlichen Apokryphen nebst Übersetzung und kurzer Erklärung, Bd. 8 das N. T. Die dritte Abteilung endlich oder Band 9 fürt den Titel „Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu." Obgleich B. alle seine früheren Forschungen als Vorarbeiten für das Bibelwerk betrachtete, beschränkten sich doch seine wirklichen Vorarbeiten fast ausschließlich auf die beiden letzten Abteilungen, welche ihn mehr anziehen mussten als „das philologische Bibelwerk" (Leben III, S. 465), bei welchem ihm außer mir *) eine zeitlang Mar-

*) Meine Mitarbeit erstreckt sich auf die 5 ersten Bände, am wenigsten auf den vierten, von welchem mir der Galaterbrief zufiel, am meisten auf die 3 ersten, besonders den von mir herausgegebenen dritten Band, welchen ich ganz verfasst habe, so dass ich an der Übersetzung und kurzen Erklärung des A. T.'s stärker beteiligt bin als B. und die übrigen Mitarbeiter zusammen. Mein Freund Holtzmann, dem wir die Vollendung des Bibelwerks verdanken, hat 5 Bände (nämlich den 4. u. die vier letzten) herausgegeben und in den Vorreden zu denselben

tin Haug († 3. Juni 1876 als Professor des Sanskrit in München) und für das Buch Ezechiel Johannes Bleek († 3. Aug. 1869 als Pfarrer in Winterburg) behilflich waren. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als B. anfangs anen mochte, und er erlebte nur die Vollendung der beiden ersten Bände dieser ersten Abteilung. Aber seine Liebe zum Bibelwerk erlamte keinen Augenblick, und seinem treuen Streben, womit er nicht die eigene Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes suchte, war daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus gewiss.

In mancher Beziehung hat die Kritik an B.'s Arbeiten gegründete Ausstellungen zu machen; ich erinnere nur an das Hohelied (B.'s Leben III, S. 553) und an die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zutaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfasst haben soll. Überhaupt ward B. bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafte Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Lernlust nicht immer losmachen konnte. One Zweifel hat B. an dem, was er als den wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung" nicht vergeblich mit seinen reichen Gaben so unermüdlich gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm Früchte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife entgegengefürt werden können, wie durch küne Griffe pflücken wollte, konnte es nicht fehlen, dass einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmigkeit verband, auch wolwollenden und freigesinnten Zeitgenossen mehr oder weniger als ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichtum des biblischen Christentums nicht in sich fassten. Man hat B. vielfach den Vorwurf des Pantheismus gemacht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfarende, leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig war, so werden wir es begreiflich finden, dass die Konsequenzmacherei in B.'s Schriften nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zalreiche Ketzereien entdecken kann, und uns daran genügen lassen, dass B. selber den Pantheismus ausdrücklich verworfen hat. Mit Recht bekennt E. de Pressensé (Revue chrétienne du 15. Décembre 1860) von B.: Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système. Das gilt auch von seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets die Sache, nicht die Personen treffen wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung B. von allem Vorwurf frei sprechen; es ist doch nur aus einer gewissen Einseitigkeit zu erklären, dass der Name „Theologen" im Gegensatze zu dem Ehrennamen „Philologen" in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine offenkundige Tatsache *), dass sich bei B. mehr Würde der Polemik, eine größere christliche Humanität findet als bei einzelnen seiner Gegner, die in weiten Kreisen (vgl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. VII) als „Väter in Christo" angesehen waren.

Wie ein Linguist, der viele Dutzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium bestimmter einzelner Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben,

---

über ihre Entstehung, namentlich über die Verwertung von B.'s Vorarbeiten, nähere Rechenschaft abgelegt; one Heranziehung mehrerer jüngerer Gelehrter für die Übersetzung und kurze Erklärung einer Reihe neutestamentlicher und apokryphischer Bücher wäre für Holtzmann die rasche Vollendung des Ganzen schwerlich möglich gewesen.

*) Vgl. Schlottmanns Nachweisungen in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift, Berlin 1861, S. 169 f.

in diesen leicht eine Blöße gibt, wärend er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, welche der auf einen kleineren Umkreis Beschränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit B.'s ungemeiner gelehrter Ausbreitung ein Nachteil und zugleich ein Vorteil verbunden. Sehr ferne lag für B. die Gefar des geistlosen gelehrten Handwerkers; aber desto näher stand ihm, der schon früh in hoher Stellung zalreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere Gefar, durch gelehrte Näscherei und leichtes, geistreiches Treiben seine schönen Talente zu vergeuden. Was ihn davor bewart hat, das ist nicht nur jene gründliche klassische Bildung, welche er sich schon in Göttingen als Lieblingsschüler des großen Philologen Heyne erwarb, sondern vor allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Gottesfurcht; er bekennt selbst, dass die Erfarungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit gerichteten Lebens ihm als der Forschung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. B. war ein wirklicher Forscher, der im Schweiße des Angesichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissenschaft selbständig weiter gefürt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein ihm befreundeter Statsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der Anregung in großen Dingen ersetzt ihn niemand" richtig bezeichnet haben. **Adolf Kamphausen.**

Bunyan, John, wurde, warscheinlich im Jare 1628, zu Elston bei Bedford geboren. Er war armer, aber frommer Leute Kind. Nachdem er das Kesselflickerhandwerk erlernt, trat er in die Parlamentsarmee und focht die Kriege gegen Karl I. mit. Gottes Hand war über ihm. Vor Leicester sollte er Schildwache stehen, trat jedoch einem Kameraden, der ihn dringend darum gebeten, den Posten ab. Letzterer wurde durch eine Flintenkugel, welche ihm durch den Kopf ging, auf seinem Posten getötet. — Von früher Jugend an war Bunyan ein wüster, ausgelassener Bursche. Im Lügen, Schwören, Fluchen und Lästern tat es ihm kaum ein anderer gleich. Sein Hausstand war so arm, dass er samt seinem ersten Weibe weder Löffel noch Schüssel besaß. Nur ein Gedächtnis voll Erzälungen aus der heiligen Schrift und zwei alte Bücher: „Der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel" und: „Die praktische Anweisung zur Frömmigkeit" hatte ihm das Weib zugebracht. Diese Mitgift, die Strafreden ernster Leute, welche seine Lästerungen hörten, und angstvolle Träume weckten ihn nach und nach aus seinem geistlichen Tode auf. Eine Predigt über Hohes Lied 4, 1, „Siehe, meine Liebe, du bist schön; siehe, schön bist du", fürte den lange Verirrten in die Arme des Herrn. Aber welcher christlichen Gemeinschaft sollte er sich anschließen? Die Kirche Englands war gerade damals in der furchtbarsten Gärung begriffen. Heimlicher und offener Katholizismus, die Hochkirche und das in der ersten Blüte stehende Dissentertum rangen mit einander. Bunyan wandte sich, was uns bei seinem Stande christlicher Bildung gar nicht wundern kann, dahin, wo er das meiste Leben sah. Er ward Baptist. Im Jare 1655 ward er getauft. Als ihm durch fleißiges Lesen in der Schrift und durch innere Erfarung größere Klarheit über den Heilsgrund und Heilsweg geworden war, und die Gemeinde sein großes Talent für volkstümliche Rede erkannt hatte, trieb sie ihn an, mit seinem Pfunde zu wuchern. Er trat als Prediger auf, und fand den unglaublichsten Beifall. Tiefe Warheit des eigenen Glaubens, große Kenntnis der Schrift und des menschlichen Herzens und eine von gesunder Allegorie gewürzte Popularität schlossen ihm die Herzen der Massen auf. Den Dr. Owen, welcher Bunyan zuweilen hörte, fragte Karl II. einst, wie er doch an dem Gewäsch des Kesselflickers Gefallen finden könne. Owen antwortete: „Ich würde mit Freuden mein ganzes Wissen hingeben, wenn ich des Kesselflickers Begabung im Predigen dafür eintauschen könnte". Nächst Howe und Baxter war er unbestritten der einflussreichste Mann unter den Dissenters. Daher warf Karl II. in seinen Kämpfen gegen die Nonkonformisten auf diesen Volksprediger den bittersten Grimm. Verkleidet, im Furmannskittel mit der Peitsche in der Hand, musste sich Bunyan in die Versammlungen stehlen. Gleich im Jare 1660 gefangen gesetzt, schmachtete er $12^1/_2$ Jar im Kerker. Er sollte frei sein, wenn er das Predigen unterließe; aber nie

hat er sich zu einer solchen Erklärung verstanden. Dennoch ist er im Jare 1672 durch den milden Bischof Barlow von Lincoln seiner Haft entlassen. Ungebrochen setzte er sein Predigtamt unter neuen Verfolgungen fort, bis ihm endlich durch die berüchtigte Indulgenzakte des katholischen Jakob II. (18. März 1687) die volle Freiheit dazu gewärt ward. Jetzt wuchs seine Gemeinde mit reißender Schnelligkeit. Tausende hingen an seinem Worte. Zu Bedford, wo er sich gewönlich aufhielt, ward ein Versammlungshaus gebaut; das Geld floss förmlich dazu zusammen. Der König, welcher, um schließlich der katholischen Kirche in England den Sieg und sich eine volle Souveränität zu verschaffen, die Indulgenzakte erlassen hatte, und welcher die Dissenters nur einstweilen zu Mitkämpfern gegen die Hochkirche und die Verfassung brauchen wollte, ließ sich herab, auch dem Kesselflicker große Anerbietungen zu machen. Aber obgleich Bunyan von Karl II. wegen seiner Nonkonformität mit der Hochkirche Schweres erlitten hatte, war er doch ein viel zu lebendiger evangelischer Christ, um ein solches Bündnis einzugehen. Die Gerechtigkeit aus Gnaden stand ihm zu hoch. Er selbst erzält, wenn er von ihr predigte, sei es ihm gewesen, als ob ein Engel Gottes hinter seinem Rücken stände und ihn ermutigte. — So behielt er denn seine Stellung bis an sein Ende. Seinen Tod holte er sich auf einer Reise, welche er, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versönen, nach Berkshire unternommen hatte. Das Werk war ihm unter Gottes Segen gelungen. Auf dem Rückwege überfiel ihn ein heftiger Regen. Ein Fieber, unter welchem er sich fort und fort im unerschütterten Glauben dem Herrn ans Herz legte, beschloss sein Leben den 31. Aug. 1688. Nachdem er lange ruht, predigen seine Schriften noch fort. Die berühmteste derselben ist: „The pilgrims progress", „die Pilgerreise nach Zion". Er hat sie im Gefängnis geschrieben. Ihre Sprache ist alt, hart und inkorrekt. Dennoch ist sie eins der größten asketischen Werke, welche die evengelische Kirche aufzuweisen hat. Das Ganze ist eine großartige Allegorie. Der Pilger geht aus dem Dienste der Welt. Dieser Dienst selbst, die Erkenntnis der Sünde, das Sehnen nach Gnade, die Bekehrung, die verschiedenen Fallstricke, welche auch dem Erweckten und Bekehrten noch gelegt werden, die Kämpfe der Treue und endlich der Eingang in das Jerusalem, das droben ist, sind in dem Buche örtlich fixirt. Die Hauptversuchungen und ebenso die gnädigen Durchhülfen Gottes in den schwereren Stellen der inneren Entwickelung treten uns personifizirt entgegen. Phantasiechristen, Dogmatiker one Leben, Maulchristen, Christen für gute Tage ꝛc. haben allzumal ihre Vertreter. Eine tiefe psychologische Kenntnis zeichnet das Werk aus. Was aber das Wunderbarste ist: die Allegorie, ob sie sich gleich durch beide Teile, durch die Reise des Christen wie der Christin, gleichmäßig hinzieht, ermüdet nicht. Sie ist mit solcher Warheit aus dem Seelenleben geschöpft, dass man stets innerlich mitgehen muss. — Lange Zeit wirkten Bunyans Schriften nur unter dem armen Volke. Später haben sie in allen christlichen Kreisen ihre Würdigung gefunden. Die Pilgerreise ist fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. Die meisten deutschen Übersetzungen enthalten jedoch nur die Pilgerreise des Christen. Eine vollständige Übersetzung beider ist 1853 zu Leipzig mit einem Vorwort des Unterzeichneten gedruckt. (Cf. die vollständigere Biographie in der genannten Ausgabe der Pilgerreise, und Macaulay, Geschichte Englands, 7. Kap.)

Dr. **Fr. Ahlfeld.**

Burg, s. Latitudinarier.

Burgunder. Über dieses Volk sind alle älteren und neueren Nachrichten zusammengetragen von Schöpflin in der Abhandlung de Burgundia cis- et transjurana (Commentationes historicae et criticae. Basil. 1741. 4°, p. 209—262). Außerdem ist über dasselbe zu vergleichen Rettbergs Kirchengeschichte Deutschlands (Bd. 1. S. 253—257). — Die Burgunder waren ein germanisches, den Vandalen und Goten verwandtes Volk und wonten in der frühesten Zeit zwischen der Oder und der Weichsel im Westen von den Goten. Nach Ammianus Marcellinus hatten sie Priester, deren oberster (Sinistus) unabsetzbar und unantastbar war, wärend der König (Hendinus) infolge von Unglück im Kriege und von schlechtem Ausfalle der Ernte abgesetzt zu werden pflegte. Sidonius Apollinaris beschreibt

sie als sehr hoch gewachsen und schildert mit Abscheu ihr barbarisches Aussehen und Geschrei, ihre Eßbegierde und ihre Sitte, Knoblauch und Zwiebeln zu genießen, und ihr Haar mit ranziger Butter zu salben. Sokrates sagt, daß sie den Krieg nicht geliebt und nicht verstanden und sich gern mit Holzarbeit beschäftigt hätten. Liudprand spricht von ihrer Genußsucht und ihrer praleriſchen Rede und möchte sie lieber Gurguliones als Burgundiones nennen. Aber Liudprand verstand unter den Burgundern des 10. Jarhunderts die Nachkommen der alten Allobroger. Sokrates hatte in Konstantinopel keine hinreichende Kenntnis von dem, was die Burgunder am Rheine waren, taten und litten. Sidonius schrieb freilich als Nasen-, Oren- und Augenzeuge, aber dem feingebildeten Römer wurde es zu schwer, die rohen Schwärme, welche Gallien überfluteten und die statliche und humaniſtiſche Herrlichkeit Roms zerstörten, ganz gerecht zu beurteilen. Ein richtigeres Bild erhalten wir, wenn wir die Geschichte der Burgunder selbst verfolgen. Zosimus läßt sie schon am Ende des 3. Jarhunderts ihre nordöstlichen Sitze verlassen und wärend der Regierung des Kaisers Probus mit Franken und Vandalen in Gallien einfallen. Sie wurden aber damals und als sie mit den Alamannen wärend der Herrschaft Maximians wider über den Rhein gegangen waren, zurückgeworfen. Man hat gezweifelt, ob die im 4. Jarhundert an der unteren Donau vorkommenden Stämme änlichen oder gleichen Namens mit unsern germaniſchen Burgundern im Zusammenhange gestanden haben oder vielmehr scythiſchen oder hunniſchen Ursprungs gewesen seien. Gewiß ist, daß sich die Burgunder um die Mitte des 4. Jarhunderts am oberen Main festgesetzt hatten und daß ihre südwestlichen Nachbarn die Alamannen waren, mit denen sie um Grenzen und Sälzquellen Streit hatten. In dieser Zeit standen sie mit den Römern in inniger Verbindung und halfen ihnen in Burgen, welche sie erbaut und besetzt hatten, den Limes Romanus bewachen. Ammianus Marcellinus hat ihnen deshalb sogar römiſche Abstammung gegeben, Orosius ihren Namen von jenen Burgen abgeleitet, Liudprand in änlicher aber ganz verkehrter Weise den Namen durch eine angebliche Vertreibung aus den Burgen (Burg-one) zu erklären versucht. Der erwänte innige Verkehr mußte die Burgunder in Berürung mit dem Christentume bringen und wir sind deshalb der Meinung, daß sie sich schon damals mit demselben befreundeten und so für die Annahme des Christentums der Römer wenigstens vorbereitet wurden. Valentinian I. lud sie im Jare 373 ein, ihm gegen die wachsende Macht der Alamannen beizustehen, aber als sie mit Heeresmacht am Rhein erschienen, verbat man sich ihre Hilfe und wies sie in ihre ferneren Wonsitze zurück. Nun kamen sie aber, 80,000 bewaffnete Männer an der Zal, als Feinde und besetzten die Landstriche am Rhein, welche von den sich in südlicher Richtung ausbreitenden Alamannen verlassen wurden, nämlich die diesseitigen Landstriche zwiſchen Main und Neckar. Das ist die Gelegenheit, bei welcher Orosius ihrer zuerst und allein Erwänung tut. Als Stiliko im Jare 406 die Legionen von der Rheingrenze zum Schutze Italiens gegen die Westgoten abberufen hatte, überschritten Vandalen, Sueven und Alanen den genannten Strom; auch die Burgunder taten es, und nahmen vielleicht mit Zustimmung des Kaisers Honorius die Provinz Germania prima, welche sich von Mainz bis oberhalb Straßburg erstreckte, ein. Ihr König Guntikar unterstützte im Jare 412 mit Goar, dem Könige der Alanen, bei Mainz den zum Kaiser ausgerufenen Jovinus. Das Niebelungenlied versetzt das Reich der Burgunder auch in jene rheiniſchen Gegenden und macht Worms zu ihrem Königssitze. Hier vollendete sich in den ersten Jaren nach ihrer Niederlassung in Gallien an ihnen als an den Herren über eine gallisch-römiſche katholiſche Bevölkerung das Werk der Aufnahme in die Kirche. Orosius erzält beiläufig an jener Stelle, an welcher er ihre Fruchtbarkeit erwänt (histor. adv. pagan. l. VII. c. 32. ed. Haverkamp p. 549 f.), daß sie kurz vor der Abfassung seines Buches (417) Christen geworden wären. Sie hätten den katholiſchen Glauben und katholiſche Priester, von denen sie sich leiten ließen, angenommen und lebten freundlich und unschuldig mit den unterworfenen Galliern wie mit christlichen Brüdern. Dem Orosius ist hierbei das katholiſche Glaubensbekenntnis das Wichtigste, weil sich alle germaniſchen Stämme außer den

Burgundern zum Arianismus bekannten. Wir machen aber noch darauf aufmerksam, dass es aus den Worten des Orosius hervorzugehen scheint, das für das Christentum vorbereitete und zu demselben vielleicht schon übergetretene Volk der Burgunder habe einer kirchlichen Organisation bedurft und diese sei auf seinen Wunsch von gallischen Priestern hergestellt worden. Damit vergleichen wir nun die Nachricht, welche Sokrates von der Bekehrung der Burgunder mitteilt (Hist. eccl. l. VII. c. 30). Nach ihm sollen die unkriegerischen Burgunder in häufigem Kampfe mit den Hunnen diesen immer unterlegen sein. Dagegen suchten sie Hilfe bei dem Gotte der Römer und kamen zum Bischofe der nächsten gallischen Stadt (nach der gewönlichen Meinung zum Bischof Severus von Trier). Dieser legte ihnen erst ein siebentägiges Fasten auf, belehrte sie und taufte sie am achten Tage. Das hatte auch wirklich zur Folge, dass sie einen Sieg über die Hunnen davontrugen. Das alles soll geschehen sein im Jare 430, als die Burgunder jenseits des Rheines, d. h. nach römischer Anschauung auf der rechten Seite desselben, wonten. Aber erstens wonten sie im Jare 430 schon seit langer Zeit nicht mehr rechts vom Rheine. Zweitens waren sie nach des Orosius Zeugnis schon 417 Christen. Drittens weiß niemand von einem Siege der Burgunder über die Hunnen. Viertens hat die ganze Geschichte fabelhaftes Gepräge. Es scheint nur das übrig zu bleiben, dass ein gallischer Bischof, nachdem das Volk hinlänglich vorbereitet, die Aufnahme in die Kirche verlangt hätte, diese Aufnahme und die kirchliche Organisation der Burgunder mit dem siebentägigen Fasten eingeleitet und endlich in einem feierlichen Akte vollzogen habe. Aber das Fasten des ganzen Volks und andere kirchliche Feierlichkeiten können auch in den Unglücksjaren 435 und 436 beliebt worden sein und würden dann besser in die Zeitrechnung des Sokrates passen. Im Jare 435 wollten sich nämlich die Burgunder, welche vielleicht schon von den Hunnen vorwärts gedrängt wurden, über die Vogesen ausdehnen und Belgium primum, etwa das heutige Lothringen, erobern, wurden aber von Aetius geschlagen und fast aufgerieben. Nun kamen noch die Hunnen über sie und vernichteten 436 das Volk bis auf einen sehr kleinen Teil. Auch König Guntikar war mit seinem ganzen Geschlechte umgekommen. Jetzt erlaubte der Kaiser Valentinian III. im Jare 442 oder 443, dass sich der Rest des Volkes an der oberen Rhone niederließ. Hier scheinen sich die Burgunder aus den ihnen verwandten Westgoten verstärkt und von denselben aus dem Geschlechte Athanarichs sogar ihre Könige genommen zu haben. Sie breiteten sich nun östlich und nordöstlich bis zur Reuß und Aar (nicht bis zum Rhein), nordwestlich über den Jura in das Gebiet der Saone und dann an der Rhone und an den Alpen südlich bis nach Provence aus. Dieses ansehnliche Reich der Burgunder hat fast 100 Jare lang bestanden. Zuerst waren Gundiach und Chilperich Könige und wurden von den römischen Kaisern als Magistri militum zur Aufrechthaltung römischer Herrschaft und zur Beschützung der römischen Gallier verwandt. Unter den folgenden Königen machten aber die Burgunder den Versuch einer Einmischung in die Angelegenheiten Roms. Nach dem Jare 470 herrschten nämlich vier Söne Gundiachs zugleich über das Volk der Burgunder, Gundobad oder Gundobald in Lyon, Chilperich II. in Genf, Godegisel in Lausanne und Godemar in Vienne und der älteste von ihnen, Gundobad, der Neffe Ricimers, unterstützte in den Jaren 472 und 473 den Glycerius und machte ihn zum Kaiser. Aber bald war dem römischen Reiche ein Ende gemacht und nun schritt Gundobad kün auf der Ban zu gewaltiger Alleinherrschaft vor. Von seinen Brüdern Godemar und Chilperich mit Hilfe der Alamannen vertrieben, erschien er plötzlich wider, bemächtigte sich seiner Feinde in Vienne, tötete Chilperich, seine Frau und seine Söne und ließ Godemar im Gefängnisse umkommen. Die zweite Tochter Chilperichs, Chlothilde, wurde von dem Frankenkönige Chlodwig zur Gemalin begehrt und Gundobad konnte sie ihm nicht verweigern (493), obgleich er wusste, dass Chlodwig in der Rächung der Ermordung Chilperichs einen Vorwand zum Kriege mit ihm suchte. Chlothilde beschleunigte diesen Zusammenstoß der Franken mit den Burgundern. Da Godegisel im Jare 500 bei Dijon seinen Bruder verriet, musste dieser bis Avignon zurückweichen, erhielt aber bald für das Ver-

sprechen eines Tributes sein Königreich wider, fiel nun über Godegisel her, verweigerte den Tribut und beherrschte das Reich allein, gefürchtet und ungestört bis zu seinem Tode. Er gab seinem Volke ein neues Gesetzbuch, welches unter dem Namen Gombettes bekannt ist und regierte mit Ruhm und Weisheit. Er darf auch als ein Vertreter des kirchlichen Standpunktes der Burgunder angesehen werden. Die Burgunder waren nach der Mitte des 5. Jarhunderts Arianer geworden. Genauer läßt sich die Zeit nicht bestimmen. Sokrates wußte noch nichts von diesem Abfalle von der katholischen Kirche und Bischof Hilarus vom Rom (461—468) sprach in einem Briefe an Leontius von Arles noch sehr ehrenvoll von Gundiach und nannte ihn sogar seinen Son. Nun ist es freilich möglich, daß Hilarus Ursache hatte, die Ketzerei Gundiachs zu übersehen, aber wir haben auch keinen ganz klaren Beweis für den Arianismus der Burgunder im 7. Jarzehent des 5. Jarhunderts. Warscheinlich war derselbe sogleich nach ihrer Niederlassung neben den Westgoten aus diesem Volke bei ihnen eingedrungen, hatte aber nicht auf einmal alle ergriffen. Auch später unterstützten Reste ihres eignen Katholizismus die Angriffe der katholischen Bevölkerung der beherrschten Länder gegen die Häresie, welche dem Geschicke der Burgunder eine schlimme Wendung gab. Es ist zwar nicht sicher, ob Chilperich II. der katholischen Kirche angehört hatte, aber Chlothilde fanatisirte sich mit der römisch-gallischen Geistlichkeit für den Katholizismus. Sie brachte ihn in die fränkische Königsfamilie und trug dadurch dazu bei, den Franken ihre weltgeschichtliche Stellung anzuweisen. Sie wußte aber auch den ketzerischen Mörder ihres Vaters zum Gegenstande des Hasses der Franken und Gallier und die Unterjochung der Burgunder zu einem göttlichen Auftrage zu machen. Gundobad hatte also viel Veranlassung, seinen und seines Volkes Glauben in Betrachtung zu ziehen. Er nahm die kirchliche Frage wirklich sehr ernst, aber leidenschaftslos. Er verkehrte gern mit katholischen Bischöfen und pflegte besonders den Bischof Avitus von Vienne um theologische Belehrung anzugehen. Aus dem betreffenden Briefwechsel erfaren wir auch, daß sich Photinianismus (vielleicht von den Goten von Osten her eingeschleppt) in den Arianismus der Burgunder eingeschlichen hatte. Wir bekommen aber von dem letzteren im ganzen eine gute Meinung, wenn wir auf das Religionsgespräch sehen, welches Gundobad im Jare 499 zwischen katholischen und arianischen Geistlichen halten ließ. Avitus erbot sich bei dieser Gelegenheit, Gott durch ein Wunder auf dem Grabe des h. Justus für den katholischen Glauben zeugen zu lassen. Gundobad, der ja auch in seinem Gesetzbuche den Gottesurteils-Zweikampf zum Beweismittel erhoben hatte, wollte das Anerbieten annehmen, aber die arianischen Priester wollten mit der Zauberei nichts zu tun haben und sich zum Beweise für die Warheit ihrer Lehre nur der heil. Schrift, welche stärker sei als alle Gaukeleien, bedienen. Das Gespräch hatte keinen Erfolg und Gundobad blieb Arianer bis zu seinem Tode im Jare 516. Er hinterließ zwei Söne, Siegmund und Godemar, aber in rühmlicher Ausnahme von andern germanischen Fürsten ließ er das Reich an den einzigen Siegmund übergehen. Dieser war bereits vor seinem Regierungsantritt katholischer Christ, vielleicht infolge der Einwirkung des Bischofs Avitus. Er rief im Jare 517 zu Epaon ein Reichskonzil zusammen und stellte eine katholische Ordnung der Kirche seines Volkes her. Aber man glaubte an die Möglichkeit, daß ihm bald wider ein Arianer in der Regierung folgte (warscheinlich war sein Bruder Godemar noch nicht übergetreten) und ließ sich dadurch abhalten, die arianischen Kirchen für den katholischen Gottesdienst in Beschlag zu nehmen. Siegmund ließ seinen Son Siegreich, gegen den ihm seine zweite Frau Verdacht eingeflößt hatte, hinrichten, und zur Süne für diese Tat wurde er der zweite Gründer des Klosters St. Moritz und büßte darin. Im Jare 523 brachen die fränkischen Könige Chlodomir zu Orleans, Childebert zu Paris und Chlotar zu Soissons in das burgundische Reich ein. Siegmund wurde gefangen und in Orleans im Jare 524 mit seiner Frau und seinen beiden Kindern ermordet und in einen Brunnen gestürzt. Er wird aber dafür in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt. Sein Bruder Godemar II. rächte ihn noch im Jare 524, indem er bei einem zweiten Einfalle Chlodomirs so glücklich war,

diesen zu erschlagen. Darauf erhielt er die Selbständigkeit seines Reiches noch zehn Jare lang. Endlich unterlag es dem unaufhaltsam wachsenden und zu großen Dingen bestimmten Reiche der Franken. Im Jare 534 unternahmen Childebert, Chlotar und Theodebert den vernichtenden Zug, nahmen Godemar gefangen und eroberten das ganze Land der Burgunder. Diese blieben zwar bei ihren besonderen Sitten und Gesetzen, aber von ihrem ehemaligen Arianismus vernahm man nichts mehr. **Albrecht Vogel.**

Buridan, Johannes, Nominalist und Lehrer in Paris im XIV. Jarh. — Weder über seine Lebensumstände noch über seine Lehre herrscht völlige Gewissheit. Manches was von ihm erzält wird, z. B. von seinen angeblichen Liebesabenteuern mit einer französ. Königin oder Prinzessin (s. Bayle), scheint in das Gebiet des Mythus zu gehören, anderes bleibt unsicher. Geboren zu Ende des 13. Jarh. zu Bethune (Artois), studirt er c. 1310—20 zu Paris, ist Schüler und begeisterter Anhänger W. Occams, lehrt zu Paris als Mitglied der Artistenfakultät mit großem Beifall zur Zeit K. Philipps VI. von Valois, bekleidet 1348 (nach andern Angaben schon 1327) das Rektorat und andere Ämter an der Pariser Universität, beteiligt sich 1345 an einer Gesandtschaft an die päpstliche Kurie zu Avignon, soll aber später, als die Partei der Nominalisten in Paris den Realisten unterlag (vgl. die widerholten, gerade gegen B. gerichteten Verbote der doctrina Guilielmi Occam bei Bulaeus IV, 257 ff.), Paris verlassen, sich nach Deutschland begeben und eine zeitlang in Wien gelehrt haben (so erzält Aventin; andere bezweifeln es). Sein Tod fällt nicht vor 1358. — Seiner ganzen Stellung nach gehört B. weit mehr der Geschichte der Philosophie als der Theologie an, daher auf seine Lehre hier nicht näher eingegangen werden kann. Wie Durandus und Occam gehört er derjenigen Periode der Scholastik an, in welcher die Grundvoraussetzung der letzteren, die Einheit von Glauben und Wissen, wankend geworden ist, und wo nun durch die Selbstverzweiflung der Vernunft an der Lösbarkeit ihrer eignen Probleme, wie an der Beweisbarkeit des Kirchenglaubens der Fall der mittelalterlichen Theologie und Philosophie und der Anfang einer neuen Weltanschauung sich vorbereitet. Ohne wesentlich Neues zu dem Nominalismus Occams hinzuzufügen, enthüllt Buridan dessen Konsequenzen mit großer Schärfe und Freimut: insbesondere ist er es, der zuerst die Inkommensurabilität von Dogma und Metaphysik, von theol. und philos. Warheit offen ausgesprochen hat. Damit hängt es zusammen, dass er neben den logischen und metaphysischen Fragen auch die ethischen und psychologischen mehr als bisher in den Kreis seiner Untersuchung zieht, die betreffenden Schriften des Aristoteles kommentirt und bes. mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit sich beschäftigt. Letztere Untersuchung zumeist ist es, wodurch sein Name berühmt geworden, obwol seine Darsteller nicht einmal darüber einig sind, ob er zu den Deterministen oder Indeterministen zu zälen (s. Tennemann und Ritter S. 615). In Warheit gehört er weder zu den einen noch zu den andern. Auch hier ist es ihm mehr um die Aufstellung des Problems (utrum sit possibile, quod voluntas, ceteris omnibus eodem modo se habentibus, determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud?) und um die Einsicht in die Schwierigkeit einer theoretischen Lösung, als um die Lösung selbst zu tun. Vielmehr zieht er sich alsbald, mit kluger Skepsis, unter den Schutz der theologischen und philosophischen Auktoritäten zurück: denn nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est. Zur Verdeutlichung jenes Problems scheint sich B. des bekannten Gleichnisses von dem zwischen zwei Heuhaufen oder Haferbündeln in der Mitte stehenden hungrigen Esel bedient zu haben, der entweder verhungern oder indeterministisch für den einen oder andern Haufen sich entscheiden muss. Übrigens ist das Gleichnis in B.'s eigenen Schriften bis jetzt nicht nachgewiesen und so bleibt es ungewiss, ob es von ihm selbst herrürt oder ein Argument der Gegner oder wie sonst es zu erklären ist. Auch der sprichwörtliche Ausdruck „Eselsbrücke" (pons asini) wird mit B. in Verbindung gebracht: sein logisches Kompendium oder speziell seine

Anleitung zur leichten Auffindung des Mittelbegriffs im Schluſs soll dazu Anlaſs gegeben haben. —

B. schrieb Quäſtionen zu der ariſtoteliſchen Politik, Ethik, Phyſik, Metaphyſik, Pſychologie, beſ. aber eine Summa s. Summula de dialectica und compendium logicae. Ausgaben: Paris 1500, 1516, 1518; Oxford 1637, 40, 41. Vgl. beſ. Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV; Fabricius, Bibl. lat. med. aevi; Bayle, dict.; Tennemann, Ritter, Erdmann, Ueberweg, Geſch. der Philoſ.; Prantl, Geſch. der Logik IV, S. 14 ff.; Hauréau, Philos. scolast. II, 483; Gieſeler, KG. II, 3, S. 238. **Wagenmann.**

Burnet, Gilbert, ein berühmter engliſcher Theologe, Kirchenhiſtoriker und Biſchof, wurde 1643 in Edinburg geboren und ſtammte aus einer angeſehenen, durch ihren Eifer für die ſchottiſche Nationalkirche ausgezeichneten Familie. Sein Vater, ein Juriſt und Sachwalter, gab dem talentvollen Son eine vortreffliche Erziehung und beſtimmte ihn für den gleichen Beruf. Aber Gilbert folgte dem innern Drang, der ihn zur Theologie fürte, one jedoch das Studium der Jurisprudenz ganz aufzugeben. Nach vollendeten Studien wäre es dem begabten jungen Manne leicht geweſen, ein bedeutendes Kirchenamt zu erlangen, wenn er ſich die Zeitumſtände hätte zu Nutzen machen wollen. Denn damals befand ſich die ſchottiſche Kirche durch die Einfürung des Epiſkopats in einem Zuſtande großer Wirren, der Hof ſuchte auf alle Weiſe Anhänger und Beförderer ſeiner Abſichten zu gewinnen, und würde die Unterſtützung eines ſo viel verſprechenden Mannes ſehr gut belont haben. Aber Burnet lehnte alle Anträge ab und begab ſich auf Reiſen, zuerſt nach England, dann 1664 nach Holland und Frankreich, wo er ſeine Studien eifrig fortſetzte und mit den ausgezeichnetſten Theologen dieſer Länder Verbindungen anknüpfte. Erſt nach ſeiner Rückkehr übernahm er das Pfarramt zu Saltoun, das er aber ſchon um 1669 mit der Stelle eines Profeſſors der Theologie in Glasgow vertauſchte. Um dieſe Zeit war die Parteiung in der ſchottiſchen Kirche und der Zwieſpalt zwiſchen den presbyterianiſchen und biſchöflichen Geiſtlichen ſehr groß. Burnet ſuchte den Frieden herzuſtellen und empfahl in Schrift und mündlichen Vorträgen Verſönung und Duldung, fand aber keinen Anklang. Die Presbyterianer zürnten ihm, daſs er die engliſche Liturgie beim Gottesdienſte anwendete und der Epiſkopalverfaſſung das Wort redete; und die Epiſkopalen wurden ihm abgeneigt, weil er die Bedrückung der Nonkonformiſten miſsbilligte und Toleranz empfahl. — Wärend ſeines Aufenthaltes in Glasgow erhielt Burnet von der Herzogin von Hamilton den Auftrag, die Geſchichte des Miniſteriums ihres Vaters und Oheims, worüber ſie viele Urkunden beſaß, zu ſchreiben, ein Auftrag, der ihn mit dem Herzog von Lauderdale in Verbindung brachte. Dieſer erbot ſich nämlich zu mündlichen Mitteilungen, und faſste zu dem Schriftſteller bald ſolches Vertrauen, daſs es in Burnets Macht geſtanden hättte, zu einem der wichtigſten Ämter im Stat und in der Kirche emporzuſteigen. Aber der zweideutige Charakter dieſes Mannes, des Hauptbeförderers der abſolutiſtiſchen Beſtrebungen der Stuarts in Kirche und Stat, ſchreckte ihn ab. Er wollte ſich nicht als Werkzeug Stuartſcher Politik gebrauchen laſſen, und lehnte das Anerbieten ab, unter vier vakanten ſchottiſchen Biſtümern eines auszuwälen. Er wollte keiner Richtung dienen, die dem Sinn und Intereſſe des Volkes widerſtrebte, und wenn er gleich im Jare 1672 in einer viel angefochtenen Schrift (a vindication of the authority, constitution and laws of the church and state of Scotland) das Epiſkopalſyſtem verteidigte, ſo weigerte er ſich dennoch abermals, ein Biſtum anzunehmen, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als habe er aus eigennützigen Abſichten ſeine Grundſätze nach den Wünſchen des Hofes geſtaltet. — Als Burnet im Jar 1673 wegen des Drucks der Hamiltonſchen Memoiren nach London reiſte, wurde er bei Hof mit der größten Auszeichnung behandelt und von Karl II. aus eigenem Antrieb in die Zal der königlichen Kapläne aufgenommen. Allein die offenkundige Hinneigung zum Katholizismus, die er in den höhern Kreiſen warnahm, machte ihn bedenklich und drängte ihn allmählich zur Oppoſition. Dieſe veränderte Geſinnung gab ſich ſchon im Jar 1674 wärend der Verhandlungen des ſchottiſchen Parlaments kund, wo Burnet mit ſeinem Gönner, dem

Herzog v. Hamilton, als Gegner der Stuartschen Politik auftrat, was solchen Anstoß gab, dass er von der Liste der Kapläne des Königs wider gestrichen wurde. — Burnet hatte wargenommen, dass die katholisirende Partei über die Reformation die ungünstigsten Vorurteile zu verbreiten suche. Er fasste daher den Entschluss, durch ein gründliches Werk dieser lügenhaften Auffassung entgegenzutreten. Zu dem Behuf legte er seine Professur in Glasgow nieder und bewarb sich um eine Pfarrstelle in London, um den Quellen näher zu sein. Nach mühevollen und gründlichen Forschungen konnte er im J. 1679 den ersten Band im Druck erscheinen lassen, in einem Augenblick, wo die ganze Nation durch Gerüchte von papistischen Komplotten in Aufregung gesetzt wurde. Der Beifall, mit dem das Werk aufgenommen wurde, war so ungeteilt, dass das Parlament sich bewogen fand, dem Verfasser für ein solches Nationaldenkmal öffentlich zu danken und ihn zur Fortsetzung aufzumuntern, eine Ehre, die keinem Schriftsteller vor oder nach ihm zu teil geworden ist. In weniger als zwei Jaren erschien der zweite Teil und 1715 der dritte. Eine reiche Sammlung von Urkunden aller Art ist jedem Bande angehängt und erhöht den Wert des Buches. Noch bei Lebzeiten des Vers. erschienen 4 Auflagen in Folio und noch 1850 ist eine neue Auflage des Werks herausgekommen. Burnets Reformationsgeschichte war den englischen und französischen Katholiken ein Dorn im Auge, jedoch haben alle Gegenschriften dem Ansehen des Werkes keinen Abbruch zu tun vermocht. — Die Ungnade des Hofes, die den Verfasser der Reformationsgeschichte traf, mehrte sich noch, als Burnet bei den Parlamentsverhandlungen über die Ausschließung des Herzogs von York (Jakob II.) zu der Partei der Whigs hielt, und dem König Karl II., als dieser ihm ein englisches Bistum antragen ließ, in einem freimütigen Schreiben nicht nur ablehnend antwortete, sondern auch ernste Vorstellungen über sein Privatleben und über seine Regierung machte. Als der Hof die Oberhand bekam über seine Widersacher und die Häupter der Whigs auf das Schaffot brachte, kam auch Burnet in Gefar, besonders da man erfur, dass er mit Lord Russel in Verbindung gestanden und sogar an dessen letzter Rede, die so große Sensation im Lande hervorbrachte, Anteil gehabt habe. Burnet wich aber dem drohenden Sturm durch eine Reise nach dem Kontinent aus (1683), und da zwei Jare nachher der Herzog von York als Jakob II. den englischen Thron bestieg, durchreiste er zuerst Frankreich, die Schweiz und Italien, und nahm dann seinen Aufenthalt in den Niederlanden, wo er bei Wilhelm von Oranien und dessen Gemalin die freundlichste Aufnahme fand und bald die Seele der geheimen Pläne dieses Fürsten auf den englischen Thron wurde. Er vermittelte die Verbindung des Oraniers mit den Whigs in England und entwarf die Proklamationen, die Wilhelm bei seiner Landung verbreiten ließ. Zugleich wirkte er durch seinen Reisebericht, worin er das Elend der Nationen, die unter dem Einfluss des Papismus und unter der Willkürherrschaft absoluter Fürsten ständen, in den grellsten Farben schilderte, der Proselytenmacherei des französischen und englischen Hofes entgegen. Als Jakobs II. Willkürregierung endlich seinen Schwiegerson bewog, für die Rechte des Volks und für den protestantischen Glauben eine Landung in England zu unternehmen, war Burnet einer seiner Begleiter und Ratgeber, und trug zum Gelingen der Unternehmung wesentlich bei. Bei Begründung der neuen Ordnung in Kirche und Stat war seine Stimme von großem Gewicht: seine Grundsätze von Toleranz und Versönung fanden bei der neuen Regierung Anklang; und dieser Mäßigung ist vorzugsweise die rasche Herstellung des Friedens zuzuschreiben. Keine Erschütterung war von so wenig Verfolgung der Gegner begleitet als der Sturz der Stuarts. Die Episkopalkirche behielt ihre Rechte, aber die wenigen Kleriker, die der neuen Ordnung den Eid versagten, wurden milde behandelt; in Schottland wurde die presbyterianische Nationalkirche wider hergestellt und die Episkopalverfassung beseitigt; die Dissenters und Katholiken wurden durch Gesetze geschützt. Nie machte Burnet von seinem Einfluss zum eigenen Vorteil Gebrauch, das Bistum Salisbury übertrug ihm der König aus eigenem Antrieb. Auf diesem Posten wirkte Burnet bis an seinen Tod, den 17. März 1715, tätig und erfolgreich für Kirche und Stat. Mit Mut und Konsequenz verfocht er im Par-

lament wie in seiner geistlichen Amtsfürung die große und schöne Idee der waren Toleranz. Burnet konnte als Vorbild eines Predigers, Seelsorgers und Administrators gelten; er war zu allen Zeiten eine Zuflucht der Bedrängten, ein Woltäter der Armen, und ein musterhafter Familienvater. Ungeachtet seiner vielen Amtsgeschäfte fand er doch noch Zeit für schriftstellerische Arbeiten, unter denen besonders eine Abhandlung über die 39 Artikel, viele Predigten und Gelegenheitsschriften und vor allem die „Geschichte seiner Zeit", historische Denkwürdigkeiten voll Leben und Bewegung, hervorzuheben sind. Das letztere Werk gab infolge letztwilliger Bestimmung der Son erst neun Jare nach dem Tode des Vaters heraus. (Dr. **G. Weber** †) **G. Lechler.**

Burmann, Franz. Als im Jare 1622 Tilly nach Friedrichs V. Sturz Heidelberg eroberte, flüchtete unter anderen auch der reformirte Prediger Peter Burmann von Frankenthal nach den Niederlanden, zunächst nach Leyden. Hier wurde ihm zehn Jare darauf, 1632, ein Son Franz geboren, dessen Leben, wenn auch von minderer Drangsal als das seines Vaters heimgesucht, doch ebenfalls ein Leben der Pilgrimschaft war.

Peter Burmann kam von Leyden bald nach der Geburt seines Sones als Pastor nach Emmerich. Hier scheint Franz seine Knabenzeit verlebt zu haben; wo er studirte, habe ich nicht finden können; in seinem 23. Lebensjare (1655) wurde er in das Ministerium zu Hanau aufgenommen; im J. 1661 kehrte er in das Land seiner Geburt zurück und wurde Subrektor in Leyden; im Jare 1662 erhielt er eine Professur zu Utrecht, 1664 eine Pfarrstelle neben der Professur, aber bereits den 12. November 1679, in dem Alter von 47 Jaren, ereilte ihn der Tod.

So kurz und bewegt aber sein Leben gewesen, so bedeutendes hat er in der Theologie geleistet. Was Witsius (vgl. d. Art.) angestrebt: zwischen der Orthodoxie und dem Föderalsystem zu vermitteln — das hat Burmann geleistet. Im Januar 1671 erschien seine Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, von den Zeit- und Glaubensgenossen mit Enthusiasmus begrüßt; in lateinischen und griechischen Lobgedichten wurde er als ein zweiter Praxiteles gepriesen. Nicht so ganz mit Unrecht. In der Kunst plastischer Ausgestaltung des Stoffes lag seine Stärke. Witsius wollte zwischen Orthodoxie und Föderalismus dadurch vermitteln, dass er beiden die Spitzen abbrach und einige der berechtigtsten Grundideeen seines Lehrers Coccejus einfach fallen ließ; so geriet er in eine gewisse Verschwommenheit hinein, mit welcher keinem Teile recht gedient war. Burmann dagegen hat vielmehr den vollen föderalistischen Denkstoff mit der vollen Schärfe scholastischer Denkform durchdrungen; er hat das System des Coccejus in der schulgerechten Begriffssprache der Scholastik zur Darstellung und hiedurch als ein dem orthodoxen ebenbürtiges System zur Geltung gebracht, und die Berürungspunkte zwischen beiden Systemen ans Licht gestellt.

Klar durch und durch ist Burmanns organische Anordnung des dogmatischen Stoffes. Die allgemeinen ontologischen Grundlehren von der Autorität der heil. Schrift, Gott, der Trinität, dem ewigen Ratschluss Gottes, der Schöpfung, der Fürsehung (als Weltregierung) und den Engeln schickt er als „introductio" in einem ersten Buche voraus; sein Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilstaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinatianismus, one demselben äußerlich abzusagen, doch potenziell überwunden. Die Geschichte der Heilstaten ist ihm ein selbständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Exposition des ewig unabänderlichen gesetzten Modulus. Er handelt im zweiten Buche von dem Gegensatz des foedus naturae und des foedus operum, entwickelt das erstere aus dem Begriff des göttlichen Ebenbildes und aus der Idee der göttlichen bonitas und benignitas, quae creaturam sibi ultro subditam ac ex naturali obligatione omnia debentem inito foedere ad propriorem sui communionem invitare vult, und fasst denn demgemäß auch den Sündenfall streng infralapsaristisch als einen durchaus spontanen. (Conditus autem erat homo cum summa libertate, quae non solum in

spontaneitate ac animi lubentia, verum etiam plerumque in indifferentia ad ὁπότερον collocari solet.) Dabei erklärt er die indifferentia actus für den libertatis infimus gradus, und die mutabilitas hominis für den Grund der Möglichkeit der Sünde; er erklärt sich mit Schärfe dafür, daſs Adam vires ad obediendum idoneas habuit, und daſs es Dei erat, ihm dieſe vires zu erhalten, ſo daſs demnach der Fall rein aus dem Willen des Menſchen abzuleiten ſei. (Non ergo Deus vires aliquas vel gratiam prius datam homini ante lapsum subtraxit.) Und ſo entſcheidet er ſich in betreff der allgemeinen Frage: ob die Sünde im intellectus oder in der voluntas ihren Anfang nehme, gegen die damalige Scholaſtik für das letztere. Damit hat er aber in der Tat dem abſoluten Prädeſtinatianismus den Lebensnerv unterbunden.

In ſeinem dritten Buche betrachtet er die oeconomia foederis gratiae sub promissione, im vierten die sub lege, vom fünften bis achten die sub Evangelio (Perſon und Werk des Erlöſers — beneficia Christi: Gnade, vocatio, regeneratio, fides, justificatio, sanctificatio, wobei der bibliſche Begriff der Widergeburt in ſeiner ganzen Tiefe zu ſeinem Rechte kommt — de verbo et sacramentis novi testamenti — de ecclesia u. t. ejus statu et fine).

Franz Burmann war auch in den damaligen Sabbatſtreit (vgl. d. Art. Witſius) verwickelt und ſchrieb bei dieſem Anlaſs: De moralitate sabbathi hebdomadalis, indem er gegen Eſſenius und andere Kollegen die coccejaniſche Anſicht vertrat, daſs das Sabbatgebot durch Chriſtum ſchlechthin aufgehoben ſei und daſs der chriſtliche Sonntag in keiner Weiſe jenes Gebot zu ſeiner Grundlage habe. — Eine zweite polemiſche Schrift Burmanns iſt ſeine Narratio de controversiis nuperius in academia Ultrajectina motis, et depulsio eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur. Er hatte hier Gerhard de Vries zum Gegner.

Wichtiger ſind ſeine erbaulich exegetiſchen, holländiſch geſchriebenen Schriften: Getuigenisse of te uitlegginge over de 5 Boeken Mosis — und ebenſo über die übrigen hiſtoriſchen Bücher des Alten Teſtaments. — Es iſt von ihnen auch eine deutſche — ſowie von ſeiner Synopsis theol. eine holländiſche Überſetzung (letztere von Theodor Smout) erſchienen. — Ferner gab Abr. van Halen 1683 Burmanns Exercitationes academicae heraus; ſeine Orationes acad. aber erſchienen zu Utrecht 1700.

Sein Walſpruch war: Quid miseri sumus? Er hinterließ einen Son, der den Namen des Großvaters, Peter, trug, im Jare 1715 Profeſſor der Theologie in Utrecht wurde und als Verfaſſer einer Evangelienharmonie bekannt iſt.

A. Ebrard.

Burſfelder Kongregation, ſ. Buſch.

Buſch, Johannes, der Kloſterreformator. Im J. 1399 zu Zwolle in Holland geboren, wuchs er unter der ſorgſamen Pflege wolhabender Eltern heran und beſuchte frühzeitig die gegen 1000 Schüler zälende Schule ſeiner Vaterſtadt, in welcher er, von trefflichen Anlagen unterſtützt, durch angeſtrengten Fleiß in den alten Sprachen ſowie in der Dialektik und anderen Teilen der Philoſophie ſo raſche Fortſchritte machte, daſs er ſchon als fünfzehnjähriger Jüngling in die erſte Klaſſe aufrückte und drei Jare ſpäter in einer der unteren Klaſſen 60—80 Schüler zu unterrichten vermochte. Auf den Wunſch der Eltern ſollte er nun auf der Univerſität Erfurt die Rechte ſtudiren, überwiegende Vorliebe für theologiſche Studien zog ihn aber zu dem geiſtlichen Stande hin und er begab ſich, mit einem Empfehlungsſchreiben des Presbyters Gerhard Kalker verſehen, nach dem von Zwolle nur eine Meile entfernten Kloſter Windesheim, wo er eine freundliche Aufnahme fand und nach zurückgelegter Probezeit Kleriker, ſodann im J. 1419 Kanonikus ward. Seitdem eröffnete ſich ihm ein weites Feld eifriger und erfolgreicher Tätigkeit, indem gerade Windesheim der Ausgangspunkt einer für nötig erkannten Reformation der niederdeutſchen Klöſter ward. In Windesheim war der Sitz des Generalkapitels der Brüder des gemeinſamen Lebens, welches ſich daſelbſt alljärlich aus allen mit denſelben verbundenen Klöſtern verſammelte und im Auftrage des Konzils zu Baſel die Reformation der Klöſter

nicht nur in den Niederlanden und am Rheine, sondern auch seit 1435 in Niedersachsen begann.

Schon früher, im J. 1424, hatte Johannes Busch seine wirksame Tätigkeit damit begonnen, dass er, nachdem er in Köln zum Presbyter ordinirt war, im Auftrage des Generalkapitel seines Ordens das zur Diözese des Erzbistums Köln gehörige Marienkloster zu Bodingen im Herzogtum Berg reformirte, den dort eingerissenen Unordnungen steuerte, die Streitigkeiten schlichtete und die Mönche zur strengen Beobachtung der Regeln des Ordens zurückfürte. Nach glücklicher Beendigung dieses Geschäfts kehrte er in sein Kloster Windesheim zurück, wurde aber schon 1429 nach Friesland geschickt, um die begonnene Reformation des Männerklosters zu Ludinkerka im Bistum Utrecht zu befördern. Nicht minder tätig zeigte er sich bei der Reformation holländischer Klöster, in denen die Mönche durch ihr ungebundenes und unzüchtiges Leben großen Anstoß erregten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit auf Westfalen und Niedersachsen aus, wo namentlich die Klöster zu Bodcken, Molenbeck, Dalem, Volkeringhausen und Segeberge seinem unermüdeten Eifer die Zurückfürung der klösterlichen Observanz in ihre volle Geltung verdankten. Von Windesheim aus war schon im J. 1428 das Kloster zu Wittenburg im Hildesheimischen reformirt. Als nun das Konzilium von Basel 1435 die Prioren von Windesheim und Wittenburg unter Erteilung der vollsten Gewalt mit der Reformation der Manns- und Frauenklöster ihres Ordens im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg und den Bistümern Hildesheim, Halberstadt und Verden beauftragte, kam Johannes Busch im J. 1437 als Subprior nach Wittenburg und unternahm von hier aus zunächst zwei Jare später die Reformation des Klosters Sulta bei Hildesheim. Um diese Zeit trat er in nähere Verbindung mit dem Abte von Bursfelde, Johann von Hagen (ab andagine), einem gelehrten aber körperlich schwachen Manne, welcher seitdem dem weltlichen Leben entsagend, sich ebenfalls mit allem Eifer der Reformation der Klöster widmete und eine Union der reformirten Klöster des Benediktinerordens, sowie ein allgemeines Kapitel derselben zur gegenseitigen järlichen Visitation errichtete. Das Benediktinerkloster Bursfelde war 1093 von Otto von Northeim auf dessen Gute Mimende an der Weser gestiftet und hatte seine ersten Mönche aus Corvei erhalten. Von dem benachbarten Adel und vorzüglich von den northeimischen Grafen mit Gütern in Niedersachsen und Thüringen reichlich beschenkt, war dasselbe schnell zu großem Reichtume gelangt und erhielt bald Markt- und Münz-Recht und eigene Advokatie. Im J. 1233 übergab Otto der Knabe diese „ecclesia proprietatis suae“ oder die Vogteigüter von Bursfelde dem Erzstifte Mainz. Im 14. Jarhundert war der Reichtum des Klosters, aber zugleich auch das sittliche Verderben desselben auf's höchste gestiegen. Vergebens suchten besser gesinnte Äbte das Verschwendete zu ersetzen und das Kloster aus seinem tiefen Verfalle zu retten, bis es dem Abte Johann von Minden (1433 bis 1439) und dessen Nachfolger Joh. von Hagen (ab andagine) gelang, in Verbindung mit Johannes Busch die Bursfelder Union oder Kongregation zu errichten, welche sich durch besondere Statuten zu strenger Beobachtung der Benediktinerregel verpflichtete. Wärend der Abt Johann von Hagen, begünstigt durch die Empfehlung des Kardinals Nikolaus von Cusa, welcher als päpstlicher Legat 1450 und 1451 in Deutschland erschien, — „um für kirchliche Reformation, so weit Rom sie anerkannte“, — eifrig bemüht war, der Bursfelder Kongregation in den westfälischen und thüringischen Klöstern Eingang zu verschaffen, setzte Johannes Busch als Subprior in Sulta seine großartige Tätigkeit in der Reformation der Klöster Niedersachsens nach den in Bursfelde festgesetzten Grundsätzen ebenfalls fort. Denn auch hier waren, wie überall, die Abweichungen von den Ordensregeln so tief eingewurzelt, dass sie nur nach den heftigsten Kämpfen, die für die Reformatoren nicht selten lebensgefärlich wurden, abgestellt werden konnten. Viele Mönche und Nonnen verließen lieber das Kloster, als dass sie sich der neu einzufürenden Klosterordnung unterwarfen. Am wenigsten wollten sie sich dazu bequemen, mit gänzlicher Aufopferung ihrer eigentümlichen Güter, Erwerbungen und Einkünfte in Gütergemeinschaft miteinander zu leben, obgleich

gerade diese Absonderung des Eigentums den Verfall und die Verarmung der Klöster hauptsächlich herbeigefürt hatte. Selbst die höheren Kapitel waren aus diesem Grunde fast verödet, da die Kanonici, einige sogar mit päpstlicher Erlaubnis, häufig auswärts die Einkünfte ihrer Pfründen verzehrten. Nachdem Busch 1440 zum Prior von Sulta gewält war, unternahm er mit Hilfe des Bischofs und unterstützt von der weltlichen Macht der welfischen Herzöge die Reformation der Klöster St. Michaelis und St. Godehard in Hildesheim, sowie St. Michaelis in Lüneburg, denen bald mehrere andere folgten. Bei der Reformation der Frauenklöster, von denen viele durch unordentliche Wirtschaft und zu großen Aufwand völlig verarmt waren, zeigte sich im allgemeinen mehr Hinneigung zu eitelm Kleideraufwande, sowie zu einem freien ungebundenen Leben mit eigenem Besitztum, als gänzlich sittenlose Entartung. Anstatt sich mit der gemeinsamen Speisung, wärend welcher, der Vorschrift gemäß, erbauliche Schriften vorgelesen werden sollten, zu begnügen, besorgte jede Nonne ihre eigene Küche und gefiel sich in Bereitung von Leckereien. Nur zu gern entzogen sich diese frommen Schwestern den lästigen Horen auf dem Chore in der Nacht, und ihre Kleider, in denen sie nicht selten mit und one Erlaubnis der Vorsteherin im Kreise ihrer Verwandten und weltlichen Freunde erschienen, deuteten wenig auf Entsagung der Welt und ihrer Freuden. Übrigens war ihr Widerstand, wenn auch hin und wider hartnäckig, doch leichter zu besiegen als der der Mönche. Im J. 1445 zum Propst des Klosters Neuwerk bei Halle gewält, wirkte Johannes Busch gemeinschaftlich mit dem Prior Paul in dem Kloster St. Mauritius zu Halle unter päpstlicher und erzbischöflicher Auktorität auch im Magdeburgischen sehr segensreich für die Klosterreformation. Später kehrte er nach Sulta wider zurück, wo er die letzten Jare seines Lebens zubrachte und als hochbetagter Greis im Jare 1479 starb. Durch seine und seiner Freunde unverdrossene Bemühungen war die Bursfelder Kongregation schnell zu großem Ansehen gelangt und 75 Klöster in Niedersachsen, Thüringen, Meißen, den Rheinlanden, Friesland und Westfalen hatten sich ihr angeschlossen. Sie wurde nicht nur 1440 durch das Konzil von Basel und 1449 durch den Erzbischof von Mainz, sondern auch den Papst Pius II. bestätigt und erhob sich zu bedeutender Blüte. Im Reformationszeitalter erlitt sie jedoch bedeutenden Abbruch; der westfälische Friede brachte die meisten Klöster in protestantische Abhängigkeit oder bestätigte sie darin. Bursfelde erhielt einen lutherischen Titular-Abt, und so ist es bis auf unsere Tage geblieben.

Ungeachtet die reformatorische Tätigkeit sehr viel Zeit in Anspruch nahm, so hat doch Johannes Busch auch als Schriftsteller Dankenswertes geleistet. Außer einer Lebensbeschreibung des Johannes von Kempen, eines Bruders des berühmten Thomas von Kempen und einer aus dem Deutschen ins Lateinische übersetzten Epistola de modo proficiendi in religione schrieb er im J. 1464 seine Chronik des Klosters Windesheim unter dem Titel: de viris illustribus ordinis sui et monasterii Windesimensis, deren erster Teil unter dem Titel: Chronicon Windesimense s. de origine coenobii et capituli congregationis Windesimensis libri II. von Herib. Rosweydus, Antwerp. 1628, 8°, herausgegeben ist. Seine letzte wichtige Schrift handelt de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae, libri IV, und ist in Leibnitii Scriptt. Brunsvic. Tom. II. p. 476 sqq. und 806 sqq., freilich in verstümmelter Gestalt abgedruckt. Eine vollständige Handschrift besitzt die kgl. Bibliothek in Brüssel. Vgl. Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, II, 541. Diese Schriften enthalten zugleich schätzbare Beiträge zu seiner Lebensbeschreibung und sind nebst Trithemii Opp. hist. ed. Freheri die Hauptquellen, aus welchen wir den vorstehenden Artikel geschöpft haben.

Übrigens vergleiche man auch: J. G. Leuckfelds antiquitates Bursfeldenses, oder histor. Beschreibung des ehemal. Klosters Bursfelde und der daher rürenden Bursfeldischen Societät Benediktinerordens, Leipzig und Wolfenbüttel 1713, 4°. — Jöchers Allgem. Gelehrten-Lexikon, Th. I S. 1510. — Joh. K. F. Schlegels Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland, Hannover 1828, 8°. — Hedemanns Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. II, Göttingen

1835, 8°. — Gieſelers Lehrbuch der Kirchengeſch. Bd. II, Abth. 4, S. 271 ff. Bonn 1835, 8°. — Jul. Evelt, Die Anfänge der Burſfelder Benediktiner-Congregation, mit beſonderer Rückſicht auf Weſtphalen, in der Zeitſchrift für vaterländiſche Geſchichte und Alterthumskunde, 3. Folge, Bd. V, S. 121 ff., Münſter 1865. **G. H. Klippel.**

Buſenbaum, Hermann, ein als Kaſuiſt berühmt gewordener Jeſuit, geboren 1600 zu Nottelen in Weſtfalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jeſuitenkollegiums zu Hildesheim und Münſter, ſtarb den 31. Januar 1668 als Beichtvater des Biſchofs Bernhard von Galen daſelbſt. In Köln hatte er mehrere Jare die dem katholiſchen Prieſter ſo notwendige Kaſuiſtik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 ſeine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angeſehenſten Kaſuiſten, einen Herm. Nunning und Friedr. Spee ſich anſchließend, in ſieben Büchern die dahin einſchlagenden Materien bequem und bündig abhandelte und an fünfzig Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholiſchen Standpunkte aus Anſtoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch ſeine Kommentare und die Zuſätze aus anderen Kaſuiſten zu zwei Folianten anſchwellte, welche von P. Montauſan 1729 zu Lyon, noch 1758 auch zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, anderweit auf die jeſuitiſchen Grundſätze über den Mord, beſonders über den Königsmord, aufmerkſam geworden, auch hier dergleichen. Sie erſchienen um ſo gefärlicher, da gerade um jene Zeit Damiens ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Wärend das zu Paris ſich mit einfacher Verurteilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouſe dasſelbe öffentlich verbrennen und zog die Vorſteher der Jeſuiten-Kollegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Dieſe ſagten ſich von der Lehre derſelben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daſs ſie die ihres Ordens ſei, wogegen ein ital. Jeſuit, P. Zacharia, als Verteidiger derſelben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurteilt und dieſe ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiſeul gegen den Orden losbrach. Indes kann man bei unbefangener Erwägung Buſenbaum rückſichtlich der angefochtenen Lehren nicht one weiteres verbrecheriſcher Grundſätze bezüchtigen und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie ſtellen. Weniger ſelbſtändig, überall bemüht, eine gewiſſe Mitte inne zu halten und für die Praxis möglichſten Spielraum zu laſſen, iſt er es auch hier, wird daher, wie in der Lehre von der Ehe, zweideutig und kann Veranlaſſung geben zu böſen Konſequenzen, die denn auch von ſeinen Kommentatoren gezogen wurden. — Mehr aſketiſchen Inhalts iſt ſein Lilium inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutſch. **E. Schwarz †.**

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (libri poenitentiales). Als Bedingung der auf die Beichte zu erteilenden Abſolution wird in der vorreformatoriſchen Kirche, außer der Reue in dem Sündenbekenntnis, auch eine ſog. satisfactio angeſehen, d. h. die Leiſtung eines Bußwerkes, welches in der alten Kirche Betätigung der Reue bedeutete (ſ. die Artikel Bann, Buße), ſpäter, und nicht one Einfluſs der germaniſchen Sitte, Vergehungen durch Geld zu büßen, als Ausgleichung des Gott miſsfälligen Tuns mittelſt eines Gott wolgefälligen Tuns erſcheint. Dies gute Werk beſtand früher regelmäßig in herkömmlich beſtimmten Entbehrungen, Kaſteiungen ꝛc., die der Büßer ſich für eine Zeit auflegte, ſpäter nicht ſelten ſtatt deſſen in Geldleiſtungen, die zu frommen und woltätigen Zwecken zu entrichten an und für ſich für Gott wolgefällig galt. Der Beichtvater hatte, entſprechend der Schwere der gebeichteten Sünde, die Höhe der die Abſolution bedingenden Satisfaktion zu normiren; und wie es überhaupt für ſein Geſchäft der Gewiſſenserforſchung und Gewiſſensleitung Regeln gab, ſo namentlich, und früh ausfürliche, für dieſe Normirung. Schriften, welche dergleichen Regeln für Verwaltung des Beichtvateramtes zuſammenſtellen und überliefern, heißen Pönitentialien. — In der alten Kirche hatten die Synoden von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a. ſolche Regeln gegeben, dann waren drei Briefe des h. Baſilius von Cäſarea († 379), welche eine Bußordnung enthalten (Beveregius Synodica 2,

47 sqq.), auf die Ausbildung einer gleichmäßigen Praxis von Einfluss gewesen; Johannes Scholasticus († 578) nahm 68 Kanones daraus in sein Syntagma auf, und die Trullanische Synode (692) c. 2 bestätigte sie (Beveregius 1, 158 und Gratian D. 16. c. 7). Die spätere Ausbildung dieser Litteratur in der griechischen Kirche ist für die des Westens nicht mehr von Bedeutung. In der occidentalischen Kirche hat Basilius einen gewissen Einfluss geübt; indes schon um ein Jarhundert früher als er lebte, wies sie auch selbständige Arbeiten solcher Art auf. So erwänt um die Mitte des dritten Jarhunderts Cyprian (epist. 2, al. 51, vgl. lib. de lapsis cp. 31. 52), dass aus den Beratungen afrikanischer Synoden über die Behandlung derer, die wegen Abfalls bei den Christenverfolgungen Buße zu tun hatten, ein libellus, ubi singula capitum placita conscripta sunt, nach denen examinantur causae et voluntates et necessitates singulorum hervorgegangen sei. Sodann wirkte die Bußdisziplin der Klöster und, wie schon bemerkt, das weltliche Recht mit seinen Kompositionenverzeichnissen ein und rief besonders in der altbritischen bezw. irischen Kirche eine Litteratur von Bußregistern hervor, in denen nach Art von Strafgesetzbüchern für bestimmte Sünden die ihnen zukommende Buße verzeichnet wird und von welchen Fragmente in späteren Sammlungen noch existiren; so werden Canones Patricii (um 456), ein liber Davidis († als Bischof von Minevia 544), ein Pönitentiale des Vinnianus oder Finnianus, in welchem die beiden erstgenannten ausgeschrieben zu sein scheinen, ein anderes des Gildas († 583) angefürt. Diese Arbeiten benutzte dann für die angelsächsische Kirche Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), der, ein geborner Grieche, sie mit griechischer und römischer Überlieferung verband. Er wurde für das 8. bis 12. Jarhundert die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin. Dennoch ist nicht gewiss, ob er selbst über diese Disziplin geschrieben hat, oder ob nur die durch ihn ausgebildete Praxis von andern aufgezeichnet und mit seinem Namen genannt worden ist; die noch vorhandenen und als Poenitentiale Theodori publizirten Aufzeichnungen (Ancient laws and institutes of England 1840, 1, 277 sq. Kunstmann, Die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844, S. 34 fg.) sind unzweifelhaft nicht von ihm. Nächst Theodor werden Beda Venerabilis († 735) und Egbert Erzbischof von York († 767) als Verfasser von Bußordnungen oft in bezug genommen; aber auch hier ist die Autorschaft für die einzelnen auf ihre Namen zurückgefürten Pönitentialien teils unsicher, teils unecht.

In die Kirche des fränkischen Reiches wurden die irisch-angelsächsischen Bußordnungen durch Columban († 615) übertragen, der aus dem Kloster Bangor um 590 nach Gallien kam, und einen liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) samt einer regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum) geschrieben hat, welche im Frankenreiche Ansehen gewannen, und vielen späteren Pönitentialien zu Grunde liegen. Von noch größerem Einflusse auf die fränkische Disziplin wurden hierauf einige jener dem Theodorus zugeschriebenen Beichtbücher und ein Poenitentiale Commeani, das in den Anfang des achten Jarhunderts zu fallen scheint, und aus welchem widerum andere Arbeiten schöpften. Die aus der Mannigfaltigkeit dieser Litteratur entstehende Verwirrung veranlasste die fränkischen Synoden zu einer Verwerfung derselben und zur Bestimmung, dass strenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewonheit Buße auferlegt werden solle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813. can. 22. Conc. Moguntinum a. 847. c. 31. Capitul. lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariser Synode von 829 c. 32 bestimmt sogar, es solle jeder Bischof die „codicilli contra canonicam auctoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlasste Ebo, Bischof von Rheims, um 829 den Bischof Halitgarius von Cambray zur Abfassung eines eigenen liber poenitentialis. Diese bald aus fünf, bald aus sechs Büchern bestehende Sammlung ist aus drei Kollektionen oder Quellenmassen hervorgegangen, von denen die beiden ersten aus Gregor I. und

Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbständiges Exzerpt aus einer eigenen collectio canonum poenitentialium (herausgegeben von d'Achery im Spicilegium, ed. II. Paris 1723. Tom. I. pag. 510 sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbständig vorfindet, ist bezeichnet als „Poenitentialis Romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus" (gedruckt in Canisius lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wasserschleben, s. unten). Dieses sogenannte römische Pönitentiale ist aber sicher fränkischen Ursprungs. Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jarhunderts und späterhin widerholt erwähntes Poenitentiale Romanum, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist auch gegenüber den neuerlichen Aufstellungen von Schmitz (s. unten) noch immer als erwiesen zu betrachten, dass eine von der römischen Kurie approbirte allgemeine Bußordnung nicht existirt. Da aber der Ausdruck Poenitentiale Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Werk zu bezeichnen, so sollte damit wol nur angedeutet werden, dass die auf eine solche Quelle zurückgefürten Grundsätze allgemein verbreitete und geltende seien. Es bildet den Gegensatz solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Teil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloss" (Wasserschleben). An Versuchen, einer Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, dass als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich vor einem sogen. Poenitentiale Gregorii III., das aber einer späteren Zeit angehört. Im neunten Jarhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Hrabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem er auch dedizirt ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon. 1627. Tom. VI). Diese Bußordnung wurde von Hrabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorensem, gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae cit. p. 293 sq., Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. II. p. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino p. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so dass fast jedes Bistum sein eigenes hatte. Dieselben verarbeiten im wesentlichen immer wider denselben Stoff, der aus den obigen Quellen dann auch in die Sammlungen des Regino, Burchard u. s. w. bis auf Gratian übertragen worden ist.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Bußbücherlitteratur sind aber nicht bloß durch die sich kreuzende Verwandtschaft so vieler und so oft widerholter Bearbeitungen der Pönitentialien, sondern auch dadurch erschwert, dass die meisten von ihnen ungedruckt, und erst neuerlich zu allgemeiner Kunde gekommen sind. Aus der frühern mancherlei Irrtümer ständig festhaltenden Reihe von Untersuchungen sind zu nennen: Doviat, Praenotiones canonicae lib. 3. c. 32; Ballerinii, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum p. 4. c. 6 sq., bei Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I. p. 602 sq.; Spittler, Fragment aus einem zweiten Theil der Geschichte des kanonischen Rechts, in desselben sämtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter, Stuttgart und Tübingen 1827, Bd. I. S. 273 fg.; Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones, Romae 1836, 4°. diss. V.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. V. Theil III. S. 333 fg. u. a. — In neuerer Zeit wurden die hierher gehörenden Untersuchungen zuerst wesentlich gefördert durch Wasserschleben in den Beiträgen zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen (Leipzig 1839), (vgl. Bickels Rezension in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1839, Band V, S. 369 fg.). Nachdem hierauf die oben erwänte Publikation der Ancient laws (1840) und Kunstmanns Bearbeitung erfolgt waren, förderte Hildenbrand die Untersuchung (in seiner Rezension der Kunstmannschen Schrift in Schneiders kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft

1845, Band XVII. S. 502 folg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In betreff Theodors glaubte derselbe damals, der englische Druck enthalte das echte Pönitentiale. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Reichsdkommission herausgegebenen liber poenit. Theodori, Würzburg 1851) niedergelegt wurde, bewogen ihn indessen zu einer Änderung seiner Meinung. Fast gleichzeitig übergab auch Wasserschleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, Halle 1851. Beide Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im wesentlichen zu gleichen Resultaten gekommen, welche im obigen kurz dargelegt worden sind. — Sie werden durch neuere Arbeiten zwar in Einzelheiten berichtigt und ergänzt, im allgemeinen aber lediglich bestätigt. S. Wilda, Das kirchliche Bußwesen im Abendlande, insbes. bei den germanischen Völkern, 1853 (Allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Litteratur, Braunschweig 1853, S. 120 fg.). Vering, Zur Gesch. der Pönitenzialbücher (Archiv für kathol. Kirchenr. 30, 204 fg., 356 fg.), Schmitz, Das Pönitentiale Romanum (das. 33, 3 fg., 32, 233 fg.). Dove in der Zeitschr. f. Kirchenr. 4, 6 fg. Röne in Lacomblets Archiv f. Gesch. des Niederrheins 1, 1 fg. (1860). Maaßen, Gesch. der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechtes im Abendlande 1870.

Mejer (Jacobson †).

Buße. Dieses Wort haben Luther und die anderen reformatorischen deutschen Theologen als die herkömmliche Übersetzung des neutestamentlichen Worts μετάνοια für die evangelische Dogmatik und Ethik und für den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche festgehalten, so dass es nichts anderes als eben dieses, d. h. nichts anderes als Umänderung der sittlichen Gesinnung bezeichnen soll. Ebenso wird von der gesamten evangelischen Theologie als lateinische Übertragung von μετάνοια das Wort poenitentia gebraucht. Etymologisch hängt das Wort „Buße" wol zusammen mit „baß". Es ist dann namentlich für eine solche Gutmachung begangenen Unrechts gebraucht worden, welche durch äußere Leistungen, Geldzahlungen u. s. w. oder durch Tragen einer äußeren Strafe geschieht. Soll aber das Wort als Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens gebraucht werden, so muss man hiebei mit der reformatorischen Theologie einfach auf die biblische μετάνοια zurückgehen; wollte man die zuletzt erwänten Momente beiziehen, so müsste man erst nachweisen, dass sie eben zur biblischen Idee der Sinnesänderung gehörten. Ebendasselbe gilt von poenitentia in dem Sinne, welchen dieses Wort etwa außerhalb der biblischen und evangelisch kirchlichen Denk- und Redeweise erhalten hat.

Buße im Sinne von μετάνοια ist eine Idee und Forderung, die nicht fehlen kann, wo ein ernstes und tiefes Bewusstsein sittlicher, göttlicher Anforderungen und menschlicher Sünde erwacht ist. Aber dieses Bewusstsein bedarf einer Anregung, welche mächtig genug ist, die Reize und Täuschungen der Sünde zu überwinden. Und die Forderung der Buße kann nur Erfolg haben, wenn auch die Kraft zum Sieg über den Sündenhang zugesichert und mitgeteilt und wenn im Gegensatz gegen Schuld, Verdammnis und Pein des Gewissens Vergebung und Versönung geschenkt wird. So in der Religion der Heilsoffenbarung.

Im Alten Testament tritt zunächst, nämlich im Mosaismus, das Bedürfnis der Vergebung voran und diese wird zugesagt für Übertretungen göttlicher Gebote, die nicht „mit erhobener Hand", sondern unabsichtlich und in Übereilung begangen sind und zwar solchen Übertretern, welche mit Bekenntnis ihrer Schuld und Darbringung einer Opfergabe beim barmherzigen Gotte darum nachsuchen. Die Opfergabe, bestimmter die Darbringung der Nephesch des Opfertiers in Ausgießung seines Blutes, kann als äußere Gutmachung vor Gott bezeichnet werden, nur dass übrigens irgend der Wert der Gabe an sich zum Grunde der Vergebung gemacht würde. Diese ist vielmehr immer Sache der freien göttlichen Barmherzigkeit. Und immer wird im Darbringenden ein innerer guter Wille vorausgesetzt. Der Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung geht dann dahin, nach-

Prosper entleh[illegible] [illegible] einer Umkehr der Ge-
aus einer eige[illegible] [illegible] Gottes ihre Zusage der
im Spicilegi[illegible] [illegible] seinem Gott abgefallenen
welches sich [illegible] [illegible] Gott selbst kommenden
quem de s[illegible] [illegible] Zerschlagene Herzen will
nes antiqu[illegible] [illegible] und nicht der Kleider, Um-
Wasserschle[illegible] [illegible] eben für dieses [illegible] ist dann
fränkische[illegible] [illegible] Motiv für die Umkehr ist
achten J[illegible] [illegible] des Gerichtes, sondern der
über de[illegible] [illegible]keit üben, die Sünden tilgen,
über de[illegible] [illegible] auch ein neues Herz (Ps. 51).
sen zu [illegible] [illegible] Jer. 31, 18). Er verheißt eine Zeit
ordnu[illegible] [illegible] Reinigung von Sünde und Schuld
gebra[illegible] [illegible] neues Herz und einen neuen Geist
wol [illegible] [illegible] Bund an, wo er mit Vergebung ihrer
sätze [illegible] [illegible] will (Ezech. 36, 25 ff.; Sach. 13, 1;
Pö[illegible] [illegible] Unterschied von den auf äußere Kasteiung
Te[illegible] [illegible] Bußforderungen anderer orientali-
[illegible] [illegible] nach Versönung mit der Gottheit zeigen,
[illegible] [illegible] des Verhältnisses zur Gottheit aber vermissen
[illegible] [illegible] Fasten als Ausdruck des warhaften sittlichen
[illegible] [illegible] auch 1 Sam. 7, 6 das Fasten des Volks
[illegible] Tag des Fastens eben als Zeichens der innern
[illegible] der Tag des Versönungsfests. Die Leiden des
[illegible] nach demselben veranlassten häufigere und leb-
[illegible] Beugung: es zeigt sich ein stärkeres und anhalten-
[illegible] den Frommen des Volkes, zugleich aber auch die
[illegible] Äußerlichkeiten, welche die bußfertige Gesinnung
[illegible] die Sünden gut machen sollten, namentlich von Fasten
[illegible] besonders Dan. 4, 24).

[illegible] Umkehr oder Buße beginnt dann der Erlöser und Mittler
[illegible] und ebenso schon sein Vorläufer Johannes seine Tätig-
[illegible] 4, 17; Mark. 1, 15). Wie völlig die innere Umänderung und
[illegible] deutet der äußere Akt des Untertauchens in der Taufe an,
[illegible] Taufe soll eine Taufe mit dem Geist sein, der selbst neues Le-
[illegible] wirkt. Der Ruf ist motivirt durch die Nähe des Himmelreichs,
[illegible] durch die neue Gesinnung bedingt ist. Und zwar erscheint das
[illegible] Neuen Testament vor allem als ein Inbegriff von Gütern, die
[illegible] als Genuss der höchsten Seligkeit. So ist die Ankündigung
[illegible] frohe Botschaft, Evangelium. Jesus selbst kommt ferner,
[illegible] das Reich verwirklichen will, als Heiland oder Retter, das Verlorene
[illegible] die Sünder annehmend (Luk. 15; Matth. 18, 11 ff., 9, 10 ff.). Die For-
[illegible] des Glaubens an die frohe Botschaft verbindet sich so mit der Buße
[illegible] oder ist selbst schon in die Forderung der Sinnesänderung ein-
[illegible] In der Bergpredigt fürt Jesus aus, was nach dem waren Sinn des
[illegible] Gesetzes zu der Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit gehört, welche bei
den Genossen des Himmelreichs statthaben und zu welcher der Sünder erneuert
werden muss: ihr Eingang aber (Matth. 5, 3 ff.) bezeichnet als Bedingung der
Seligkeit vor allem das Armsein, Leidtragen und Hungern, worin man beim
Schmerz über den vorangegangenen Stand der Sünde und Unfähigkeit die ware
neue Beschaffenheit und sittliche Kraft noch nicht gewonnen hat, und verheißt den
nach Gerechtigkeit Hungernden, dass sie gesättigt, also durch Mitteilung von
oben mit ihr ausgestattet werden sollen. Ein Bild der Buße gibt Jesus im ver-
lorenen Son Luk. 15: mit dem „Insichgehen", dem aufrichtigen Bekenntnis der
Sünde und des eigenen Unwerts, der demütigen und vertrauensvollen Umkehr
zum Vater, der den Reuigen sofort wider in den vollen Genuss der Sonschaft
aufnimmt. Wesentlich auf den Glauben an ihn selbst und sein Heilswort gründet

er die Rettung der Sünderin Luk. 7, 50, und lehrt in der Liebe, die sie ihm bezeigt, Erweis und Frucht der reichlichen Vergebung, die sie empfangen hat, erkennen. Noch im Sterben wird der Schächer (Luk. 23, 40 ff.) angenommen, der unter das Gericht sich beugt und gläubig und bittend an den gekreuzigten Herrn sich wendet. Von Fasten oder andern äußeren Leistungen, die erst noch zur Sinnesänderung und einem aus der neuen Gesinnung von selbst hervorgehenden Wandel hinzutreten und gar erst durch eigenen Wert die Vergebung erwirken sollten, weiß Jesus nichts. Wol aber muste für die neutestamentliche Auffassung von der Buße und dem zu ihr gehörigen Glauben noch von größter Bedeutung die Beziehung werden, welche er beim Herannahen seines Todes und speziell in den Einsetzungsworten des Abendmals eben seinem eigenen Tod und seinem als Opferblut vergossenen Blute zur Vergebung der Sünden und zum Neuen Bunde gegeben hat.

Die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte fordert dann das Volk zu einer Sinnesänderung auf, deren Möglichkeit und kräftiger Antrieb in der Erhöhung Christi als des Heilandes von Gott gegeben ist (5, 31; 11, 18) und mit welcher die Taufe auf seinen Namen sich verbindet. Wesentlich gleichbedeutend mit μετανοεῖν steht auch der Ausdruck ἐπιστρέφεσθαι, entsprechend jenem שׁוּב (3, 19; 9, 35 u. sonst, vgl. auch Matth. 13, 15; Luk. 22, 32). — Die tiefste Auffassung der fundamentalen sittlichen Umwandlung beim Eintritt aus dem Stand der Sünde in die Gemeinschaft des Heils haben wir bei Paulus in dem Mitbegrabensein mit Christus, worauf ein Wandel in Neuheit des Lebens folgt, — bei Johannes nach der positiven Seite hin in dem Geborenwerden von oben her und aus Gott (Röm. 6, 2 ff.; Kol. 2, 12 ff.; Joh. 1, 12 f. 3, 3). Wir stehen hier bei der innern Einheit zwischen jener fundamentalen Buße und dem Vorgang, welchen wir Widergeburt nennen (vgl. diesen Art.): beim Begriff der Widergeburt wird die innere Umwandlung wesentlich aufgefasst als Sache göttlicher Wirkung und Mitteilung, und zwar einer Mitteilung, die zugleich auf intellektuelle Erleuchtung und auf Beseligung sich bezieht, beim Begriff der μετάνοια oder Umkehr, Bekehrung wesentlich als Sache des Willens, der jedoch eben nur, sofern er von Gott und seiner Heilsbotschaft sich bestimmen läßt und Kraft gewinnt, sich selbst umwendet und besser wird. — Indem aber auch bei denen, welche ihrem Grundcharakter nach in der Gemeinschaft des Heiles und neuen Lebens stehen, doch immer noch Fleisch und Sünde sich regt, ergeht bei Paulus die Manung zu fortwärender „Erneuerung" (Ephes. 4, 22 ff.). Neue Sinnesänderung muss namentlich eintreten, wo man selbst wider unsittlichen Trieben sich hingegeben hat oder (nach Offenb. Joh. 3, 15 ff.) im geistlichen Leben lau geworden ist. Sie muss, damit sie zur Rettung füre, aus einer „gottgemäßen Traurigkeit" hervorgehen (2 Kor. 7, 10). Das Neue Testament kennt aber für sie keine andern Hauptmomente als diejenigen, welche auch schon das Wesen jener Fundamentalbuße konstituirten. Die Vergebung wird ihr wider zu teil vermöge des sünenden Blutes und der fortwärenden Fürsprache Christi (1 Joh. 1, 7 ff., 2, 1 f.).

Für die Gestalt, welche der Lehre von der Buße in der katholischen Kirche zu teil wurde und welche schon mit der nachapostolischen Zeit sich ausbildete, ist vor allem der Unterschied bedeutsam, welcher zwischen der mit der Taufe verbundenen Buße und zwischen der Buße der nach der Taufe in schwere Sünden verfallenen Christen gemacht wird, und der Unterschied zwischen den Bedingungen, wovon dort und hier der Widereintritt in den Genuss der göttlichen Gnade abhängig gemacht wird. In der Taufe erfolgt vollständige Vergebung auf Grund des Heilswerkes Christi, indem von den Täuflingen nur Buße im Sinne von innerer sittlicher Umkehr gefordert wird (bei den zu taufenden Kindern tritt dann statt dessen der Glaube der Kirche in Verbindung mit der widergebärenden Wirkung des Taufsakramentes selbst ein). In jener Buße der bereits getauften Christen, welche von Hieronymus und ähnlich auch von Ambrosius und schon früher von Tertullian an mit dem für einen Schiffbrüchigen noch ergreifbaren Brett verglichen worden ist (vgl. bei Gerhard, Loci XVI. C. I, § 13), werden einesteils vom büßenden Subjekt selbst gewisse äußere Leistungen, Bußwerke oder Bußleiden,

gefordert, damit es der Schuld und Strafe wider ganz ledig werden könne, andernteils wird seine Aufnahme in den Heilsstand von einem äußeren, hierarchisch konstituirten Kirchentum abhängig gemacht, dessen Priester Bekenntnis der Sünden abnehmen, Absolution erteilen und jene Leistungen oder Satisfaktionen zumessen und auferlegen (vgl. die Artt. Bann, Beichte, Bußbücher, Bußordnungen, Schlüsselgewalt). Zunächst trat eine solche Tätigkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes nur mit bezug auf bestimmte schwere Vergehen, auf das dadurch der Gemeinde gegebene Ärgernis und auf die bei der Gemeinde nachzusuchende Versönung und Wideraufnahme der Exkommunizirten ein. Die Bußübungen, eine vorgeschriebene Zeit hindurch wärend, fanden öffentlich vor der Gemeinde statt mit Bekennen, Flehen und Weinen, Anlegen von „Sack und Asche", Fasten u. s. w. Die Widerannahme der Büßenden und Zusage (ursprünglich nur fürbittendes priesterliches Erflehen) der göttlichen Verheißung an sie fand erst statt, nachdem sie diese Leistungen absolvirt hatten (über Streitigkeiten in betreff der Zulassung zur Buße u. s. w. vgl. den Art. Montanismus, Cyprian, Novatianer). Wärend dann die gemeindliche Zucht nachließ und als gemeindlicher Akt ganz erlosch, wurde dagegen zum kirchlichen Gebot gemacht, dass alle schwereren Sünden („Todsünden", ein Begriff, der jetzt viel weiter als früher ausgedehnt wurde) dem Priester gebeichtet und von ihm mit Bußleistungen belegt werden müssen, um durch ihn Vergebung von Seiten Gottes zu erlangen. Und zwar wird nun gelehrt, dass durch die Absolution zwar Erlass der Schuld und hiemit auch der ewigen Strafe eintrete, dass aber — anders als beim Taufsakrament — noch zeitliche Strafen bleiben. Diese müssen abgebüßt werden in jenen Satisfaktionen. Die Absolution aber, welche bei der altkirchlichen Buße erst nach Abmachen der ganzen Buße und der Bußleistungen erfolgte, wurde nunmehr dem beichtenden und zur Übernahme der Leistung bereitwilligen Subjekt schon auf die Beichte hin erteilt. Die Satisfaktionen bestehen vorzüglich in Gebet, Fasten und Almosen mit besonderer Beziehung aufs Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leib und zum Nächsten. An die Theorie von den Strafleistungen schließt sich die vom Ablass (vgl. Enc. B. 1 S. 90 ff.) an: es ist Milderung, mildernde Vertauschung und Abkauf derselben (dabei wirkt, wenn Ablass für eine gewisse Zeit erteilt wird, noch die Beziehung auf eine Festsetzung einer gewissen Bußzeit in der alten Kirche ein; der Sinn ist, wie z. B. Gury richtig erklärt: „per indulgentias 10 vel 15 annorum intelligenda est remissio tantae poenae quanta olim remissa fuisset per poenitentiam canonicam ejusdem temporis; sic, v. g., per indulgentiam septem annorum remittitur poena tanta quanta remittebatur per poenitentiam septem annorum juxta antiquos canones injungi solitam). Für die Abbüßungen, welche im Lauf des irdischen Lebens noch nicht erledigt worden sind, müssen die Strafen des Feugfeuers getragen werden. Auf diese Weise zu einem äußeren kirchlichen Akt geworden, erhält die Buße den Namen eines Sakramentes. Als innerer Vorgang im Büßenden und Bedingung für sein Erlangen der Vergebung wird dabei contritio gefordert; der Glaube im Sinne herzlichen persönlichen Vertrauens auf die dargebotene Gnade wird nicht in Betracht gezogen. So besteht das Sakrament der poenitentia aus den drei Stücken: contritio, confessio, satisfactio; vgl. die Scholastiker seit Peter dem Lombarden, sodann die Canon. Conc. Trid. Streitig war erst noch, ob vollkommene contritio nicht auch für sich schon Vergebung erlangen könnte; das Trid. erklärt: man dürfe die reconciliatio einer solchen contritio wenigstens nicht zuschreiben sine sacramenti voto, quod in illa includatur. Unterschieden wurde ferner zwischen warhafter contritio, bei der einer aus Liebe zu Gott über seine Sünden zerknirscht sei, und attritio, welche aus Furcht vor den Strafen hervorgehe. Es fragte sich, ob nicht diese beim Nachsuchen der Absolution genüge, zumal ja diejenige Gottesliebe, welche Gott selbst von uns haben wolle, immer schon eine gewisse infusio gratiae und also auch schon empfangene Vergebung voraussetze; die Mehrzal der hervorragendsten Scholastiker seit Alexander von Hales bejahte jenes, indem das Sakrament selbst das ergänze, was der attritio noch fehle (vgl. bei L. Hahn, Die Lehre v. den Sakramenten bis z. Concil von Trient); so auch das Conc. Trid.: auch in der attritio wirke schon der heil. Geist und durch sie werde

der Sünder, obgleich sie für sich ihm nicht die Rechtfertigung verschaffen könnte, doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponirt. Charakteristisch aber war für die allgemeine religiöse Anschauung der Nachdruck, der jetzt schon im Worte poenitentia auf die poena gelegt wurde, und die Auffassung von „Buße" nach Analogie von Strafabbüßungen und Gutmachungen im bürgerlichen Rechte.

Die Neugestaltung der Lehre von der Buße in der Reformation und zunächst bei Luther ging hingegen von jenem biblischen Begriffe der μετάνοια aus: „ut transmutationem mentis et affectus significet" (Luther, Briefe herausg. v. De. W. B. 1, S. 116 f.). So wollte Christus, wie es in Luthers 95 Thesen heißt, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Indem es aber bei der Buße um Wiederaufnahme in den Genuß der göttlichen Vergebung und Gnade sich handelt, ist das entscheidende Moment in ihr der Glaube, der eben diese Gnade und das sie darbietende Evangelium ergreift. Denn die contritio oder Zerknirschung könnte nie, auch wenn sie noch so vollkommen wäre, von sich aus Gottes Gnade erwerben; und warhafte Hinkehr zu Gott von der Sünde weg ist nur dem möglich, der schon im Glauben sich mit Gott versönt weiß. Aber allerdings will und kann keiner durch den Heiland Christus und Gottes Gnade in Christo selig werden oder gläubig ihm sich zuwenden, der nicht vorher durch Gottes strafendes Gesetzeswort im Gewissen getroffen und in seiner Eigengerechtigkeit erschüttert worden ist; und aus dem Glauben, in welchem wir der Gotteskindschaft froh werden, muß sofort auch ein kräftiges neues sittliches Leben und Ankämpfen gegen die Sünde hervorgehen. So konstituiren denn die poenitentia laut der Augustana contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, und fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata; darnach sollen gute Werke folgen als Früchte der Buße, oder „Besserung und daß man von Sünden lasse"; vgl. besonders auch die Schmalk. Artt. Diese Werke stehen so als Früchte, welche die neue Gesinnung von selbst in den Begnadigten hervorbringen muß, jenen Leistungen gegenüber, welche erst eine Befreiung von Strafe bei Gott verdienen und welche in Handlungen, die erst eigens durch äußere Satzung auferlegt werden, bestehen sollen. Auch davon wissen und reden die Reformatoren, daß Gott über die, denen er die Schuld vergeben, oft noch Heimsuchungen im Zusammenhang mit den ihnen bereits vergebenen Sünden kommen lasse; aber sie sehen darin nicht mehr Strafen oder Büßungen, sondern Heils- und Prüfungsmittel göttlicher Liebe und Gnade. Den Namen eines Sakraments lassen Luther und Melanchthon noch hin und wider für die Buße zu, sofern, wie sie es immer noch für heilsam hielten, der Bußfertige auch individuellen Zuspruch der Vergebung beim Geistlichen (oder, wie Luther sagt, auch bei einem andern christlichen Bruder) sich hole; aber die Vergebung ist hier wesentlich keine andere, als die, welche ein bußfertiger Glaube auch one das durchs Evangelium überhaupt gewinnen kann; und bei jener absolvirenden Zusprache fehlt ein von Christus eingesetzter sakramentaler Ritus: sie fällt nach der evangelischen Auffassung nicht unter den Begriff der Sakramente, sondern unter die verschiedenen Arten der Ausspendung des evangelischen Worts als Gnadenmittels.

In betreff des Verhältnisses von contritio und fides ist ungenauen und unrichtigen älteren und neueren Darstellungen gegenüber besonders noch zu bemerken, daß nach Luthers Lehre die Zerknirschung, soweit sie dem Glauben vorangeht, keineswegs schon ware Überwindung der Sünde und innere sittliche Erneuerung ist, daß sie vielmehr one Heilsbotschaft und Glauben zu einer bloßen Kainsbuße würde und eine warhaft gottgemäße Reue, Abkehr von der Sünde und Hingabe an Gott immer schon Glauben voraussetzt und auf ihm ruht (vgl. meine Theol. Luthers, B. 2, S. 440 ff. und zu den dort zitirten Stellen z. B. den Satz der Confut. Luth. Rat. Latom., Opp. v. arg. Francof. V, p. 494: „poenitentia est immutatio quam operatur fides, donum Dei et remissio"). Calvin läßt öfters die Buße überhaupt aus dem Glauben hervorgehen, so daß der Glaube als das erste Moment der Umkehr erscheint: dies bildet nun, da er unter Buße eben schon waren Haß der Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit versteht, nicht, wie Lutheraner wollten, einen Gegensatz gegen jene lutherische Lehre; charakteristisch bleibt aber

allerdings der Unterschied, dass Calvin nicht auch die Bedeutung der vorgängigen terrores für die Buße so betont (vgl. dazu Theol. Stud. u. Krit. 1868 S. 460 ff.) Innerhalb der lutherischen Kirche bestritt Agrikola die Anwendung der Gesetzespredigt bei der Buße, wo durch sie nach der lutherischen Lehre eben jene terrores geweckt werden sollten, nachdem er schon vorher gegen die Voranstellung der Buße vor den Glauben im sächsischen Visitatorenunterricht von 1527 polemisirt hatte; ihm zufolge sollte die ganze Sinnesänderung wesentlich nur durch den Zug der in Christus und seinem Evangelium dargebotenen göttlichen Liebe gewirkt werden (vgl. den Art. Agricola; mein Leben Luthers, B. 2, S. 30 ff. 453 ff.; Jahrb. f. Deutsche Theol. 1869 S. 65 ff. 80 ff.).

Im Gegensatz gegen ein veräußerlichtes Christentum und einen toten Glauben one Hinkehr des Herzens und Willens zu Gott drang hernach der Pietismus darauf, dass mit der Buße als warer Sinnesänderung Ernst gemacht werde; änlich in England der Methodismus. Insbesondere handelte sichs hiebei um die fundamentale Buße oder Bekehrung; dem Pietismus zufolge, der die lutherische Lehre von der Taufwidergeburt festhält, ist diese insgemein notwendig als Rückkehr zur Taufgnade, trotz deren die als Kinder Getauften noch in einem Stand der Sünde und des Fleisches zu geraten pflegen (vgl. den Art. Widergeburt); nach Wesley tritt die Neugeburt überhaupt noch nicht im Taufakt als solchem, sondern erst in persönlicher Buße oder Bekehrung ein.

Im Zusammenhang damit trat auf pietistischer Seite die Behauptung auf, dass zu solcher warhafter Buße ein gewaltiges und auch längere Zeit wärendes inneres Ringen, herber Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigernde Traurigkeit notwendig gehöre und der Christ eines solchen Prozesses in seinem Leben und des Moments, wo es bei ihm zum Durchbruch gekommen, sich bewusst sein müsse („Bußkampf", mit Berufung auf Worte wie das ἀγωνίζεσθε Luk. 13, 24, ferner Matth. 11, 12, Gal. 5, 17). Spener selbst war weit entfernt von solchen Übertreibungen; er erinnert vielmehr nachdrücklich daran, dass Gott nicht mit allen seinen Kindern auf eine Weise verfare, einige wol durch lange Schmerzen, ja wie durch eine Hölle füre, jedoch bei andern es gelinder gehen und sie kaum die Kraft des Gesetzes vor dem heilenden Troste des Evangeliums verspüren lasse (Theol. Bedenken, B. 1, S. 162 f., B. 2, 685 f., B. 3, 588); auch das natürliche Temperament und der leibliche Zustand wirke bei solchen Unterschieden mit (Letzte theol. Bedenken, B. 3, S. 39). Wol aber quälten beschränkte Anhänger des Pietismus mit solchen Forderungen sich und andere. In diesen Anschauungen ist z. B. auch Zinzendorf herangewachsen und hat in ihnen anfangs sich bewegt, demgemäß auch an seinem eigenen Bekehrtsein längere Zeit schmerzlich gezweifelt, bis er zur Überzeugung gelangte, dass dieselben verkehrt seien und Christen schon von Kindheit auf still in den Heiland hineinwachsen können (s. d. Art. Zinzendorf und H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, B. 1). Zwischen Epigonen des Spenerschen Pietismus und zwischen orthodoxen Lutheranern kam es über die Buße und Widergeburt namentlich mit bezug auf diese Frage zu Kontroversen in kleinen Schriften und Predigten; vgl. Walch, Einl. in d. Religionsstreitigk. der luth. Kirche, B. 5, S. 477 ff. 492 ff. 553 ff. (Disputationsschrift von Joch in Wittenberg De desperatione salutari 1730 und Streit ihretwegen; insbesondere Streit von Predigern, welche durch die fürstlich mecklenburgische Herrschaft in Dargun herbeigezogen waren, mit Rostocker Theologen und andern Orthodoxen, — Schrift von H. C. Ehrenpfort „Das Geheimnis der Bekehrung ꝛc." 1736 und von C. H. Zachariä „Der in Gottes Wort und unsern symbolischen Büchern wolgegründete Bußkampf ꝛc.", andererseits Disputation J. C. Burgmanns zu Rostock De luctu poenitentium in demselben Jar). Die Differenzen blieben indessen, soweit sie in Lehrausfürungen sich herausstellten, doch immer nur relative. Wichtiger war das praktische Geltendmachen extremer Standpunkte in dieser Frage. Maßvoll und vermittelnd ist sie z. B. von F. G. Walch selbst a. a. O. S. 919 ff. erörtert worden. — Bei Zinzendorf drohte nachher vielmehr eine Neigung änlich der des Agricola: dass die innere Umwandlung nur auf göttliche Liebeszüge und das Gefül von ihnen zurückgefürt, die Bedeutung

und der Ernst des strafenden Gesetzes verkannt würde. Ganz beim Sinn der reformatorischen und der biblischen Lehre von der μετάνοια aber ist er darin geblieben, dass er öfters gegen den Ausdruck „Buße" sich erklärte, weil damit im gewönlichen Sprachgebrauch der Gedanke an ein Abbüßen durch Geldzalung oder Strafe und Pein sich verbinde. Dagegen kam nun bei ihm und seiner Gemeinde der Brauch auf, bei Christus mit bezug auf sein Leiden für uns und auf sein Ringen unter solcher Pein in Gethsemane und am Kreuz wie von einem „Büßen" so auch von einem „Bußkampf" zu reden.

Der Methodismus dringt, indem er warhafte Bekehrung fordert, besonders darauf, dass der Christ der dem Glauben zugesicherten Versönung auch wirklich gewiss werde im Gefül freudiger Beseligung. Hiernach soll der Bußfertige im lebhaftesten Gefül seines Sündenelends mit Gebet ringen, bis er's erlangt hat. Gedrungen wird ferner dabei auf das „Heute, so ihr seine Stimme höret" u. s. w. Mit jenem Ringen, auf das in den Gottesdiensten durch Ansprache und Gemeindegebet fördernd eingewirkt wird und in welchem Einzelne Stunden lang sich bewegen, verbinden sich oft auch krampfartige körperliche Zufälle. Am weitesten ist der Methodismus hierin in Amerika gegangen und besonders bei den großen Feldversammlungen, wo auf Erweckung einer großenteils ganz im sinnlichen Leben befangenen Volksmasse hingearbeitet wird. In Amerika ist auch der Brauch aufgekommen, solche Teilnehmer an den Gottesdiensten, welche sich von Schmerz über ihre Sünde und einem Trieb nach Bekehrung ergriffen fülen, auf besondere Bänke vor den Altar einzuladen, damit sie dort der Fürbitte der Gemeinde empfohlen und durch diese in ihrem Kampf unterstützt würden („Angstbänke" genannt bei Nichtmethodisten, „Betaltar für Bußfertige" in dem „Handbuch des Methodismus von L. S. Jakoby, Prediger der bischöflichen Methodistenkirche 1853" S. 379 ff.). Vor einer Überschätzung äußerer Kundgebungen des Bußkampfs in Rufen, Schreien, Niederfallen und Aufspringen u. s. w. und vor Gefaren, welche damit sich verbinden, ist immer auch von Methodisten gewarnt worden; auch in Amerika sind jene Exzesse nicht so häufig, wie es nach manchen Schilderungen scheinen könnte, und onedies ist der englische Methodismus hierin weit besonnener und ruhiger; aber jene Methode der Bekehrung wird trotz der Verirrung, die an sie sich knüpfen möge, für richtig und heilsam erachtet.

Mit den Pietisten stimmte der Rationalismus und Supranaturalismus darin überein, dass sie mit allem Ernst eine wirkliche Umkehr des Willens mit guten Vorsätzen und Früchten in der Buße forderten. Aber jener kannte den herzlichen, das Heil ergreifenden und das ganze neue Leben begründenden Glauben nicht mehr, und auch dieser verstand nicht mehr genügend die Bedeutung desselben eben fürs Werden und Wirken eines neuen guten Willens (vgl. z. B. noch in der 2. Aufl. von Hahns Lehrb. d. christl. Glaubens § 106 f. die Stellung des Glaubens erst hinter einer „von der gottgefälligen Traurigkeit durch den Beistand des göttlichen Geistes in den redlichen Gemütern gewirkten gründlichen Änderung des inneren Lebens"). Auch auf die praktische Christenlehre, ja noch bis auf neuere lutherische Darstellungen derselben hat dieser Mangel eingewirkt (vgl. Zeitschr. für Protestantismus u. Kirche 1875 S. 326 ff.). Dagegen erklärt Schleiermacher, indem er in der Bekehrung die Buße als Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung neben den Glauben als Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi stellt, nachdrücklich negativ, dass aus einer bloß durchs Gesetz entstehenden Reue eine der Sünde entgegengesetzte Richtung sich noch nicht entwickeln könne, positiv dass die ware Bekehrungsreue erst aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi entstehe; die negative Aussage trifft mit der echt reformatorischen Auffassung zusammen, wiewol nicht zugleich der Gegensatz gegen die des Agricola in ihr enthalten ist; die positive Aussage läßt freilich den Unterschied von der reformatorischen Idee des Glaubens nicht verkennen. Unter denjenigen neueren Darstellungen der Buße, welche wider in den ursprünglichen evangelischen Standpunkt sich vertieft haben, ist besonders die in Chr. F. Schmids „Christlicher Sittenlehre" hervorzuheben; ferner die zugleich vom Geist der Brüdergemeinde beeinflusste eindringende Ausfürung in Herm. Plitts „Evangelischer Glaubens-

lehre" (mit spezieller Beziehung auf die Frage über die Stellung vom Gesetz und Evangelium bei der Buße vgl. meine oben angefürte Abhandlung in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 54 ff.). **J. Köstlin.**

Bußgrade, s. Bann, kirchlicher.

Bußkampf, s. Buße.

Bußpsalmen. Die katholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen von den übrigen Psalmen, nach der Zälung der Vulgata, Ps. 6. 31. 50. 101. 129. 142. Sie sollen den sieben Arten, wie Gott die Sünde erlasse, entsprechen, Taufe, Märtyrertum, Almosen, Nachlassung fremder Schuld, Bekehrung anderer, große Liebe, Buße. Es wird davon ein liturgischer und auch privatgottesdienstlicher Gebrauch gemacht, am häufigsten die beiden miserere und de profundis, namentlich im Totenoffizium. Besonders der erstere hat zu sehr ausgezeichneten musikalischen Kompositionen Anlass gegeben.

Bußtag. Buße ist Gottes Forderung an die in die Sünde gefallene Menschheit. Die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese und die Unterwerfung derselben unter Arbeit und Mühsal, unter Schmerz und Tod war Manung Gottes zur Buße als der Vorbedingung für die Erfüllung der neben der Strafe in Gnaden gewärten Verheißung. Die Androhung und Ausfürung der Sündflut, die mancherlei Gerichte Gottes über die Völkerwelt und über Israel insonderheit, das geisterfüllte Wort der Propheten, durch welches Gott dem Volke, aus dem der Erlöser kommen sollte, seinen Willen offenbarte, sind eindringliche Widerholung des Bußrufes Gottes gewesen. Die Predigt Jesu Christi in Israel hatte zum Thema (Matth. 4, 17): „Tut Buße; das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Petrus ruft am ersten Pfingstfest (Apostg. 2, 38): „Tut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden", und die erste der 95 Thesen, die Luther an die Schlosskirche zu Wittenberg anschlug, lautete: „Unser Herr Jesus Christus will, dass das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete, unaufhörliche Buße sei". Buße bleibt die stete Aufgabe des einzelnen Christen, wie der christlichen Gemeinde. Die Pflicht zur Buße ist denn auch von der Gemeinde Gottes zu allen Zeiten erkannt worden, und die Anerkennung derselben hat ihren offenkundigen Ausdruck gefunden in der Feier allgemeiner Bußtage. An diesen Tagen soll die Gemeinde als Ganzes Buße tun und bei Gott die Gnade der Vergebung suchen für alle Sünden, insonderheit für diejenigen, welche durch ihre Verbreitung in weiteren Kreisen so recht eigentlich Sünden der Gemeinde geworden sind. Diese allgemeine Buße soll dann rückwirkend die einzelnen Glieder der Gemeinde an ihre speziell persönlichen Sünden erinnern und sie hiewegen zur Buße anregen, weil die Sünde des Einzelnen mit der Sünde der Gesamtheit im innigsten Zusammenhang steht. Leidet ein Glied, so leiden die andern mit. Cf. 1 Kor. 12, 26; Ephes. 4, 16.

In Israel war der Versönungstag (3 Mos. 16) ein allgemeiner Bußtag. Die an demselben dargebrachten Opfer galten allen Sünden des ganzen Volkes (3 Mos. 16, 16). An diesem Tag musste gefastet werden, und der Ausdruck hiefür: „beuget eure Seelen" (3 Mos. 16, 29; cf. auch Matth. 9, 15 das von Jesu gebrauchte Wort πενθεῖν zur Erklärung von νηστεύειν) wies von der äußeren Übung auf das innere Wesen, auf die Demütigung und Buße des Herzens hin. Fortan finden wir in Israel noch außerordentliche allgemeine Bußtage, welche in Zeiten besonders schwerer Bedrängnisse des Volkes angeordnet wurden. Cf. Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 5 fg.; 31, 13; Joel 1, 13 fg.

In den ersten Jarhunderten der christlichen Kirche ließ man dem Sonntag, der als Auferstehungstag des Herrn als Freudentag begangen wurde, zwei auf das Leiden des Herrn bezügliche Bußtage vorangehen. Diese waren der Mittwoch und der Freitag; der erstere mit dem Hinblick auf den Verrat des Herrn durch Judas und den Rat der Hohenpriester und Pharisäer, den Herrn zu töten, der letztere mit Beziehung auf den durch Israels Verstockung und Feindseligkeit herbeigefürten Kreuzestod des Herrn. Zum Ausdruck der Bußtrauer fastete man an diesen Tagen bis 3 Uhr Nachmittags, kam zum Gebet, zur Schriftlesung und

Predigt und vielfach auch zur Abendmalsfeier zusammen. Gebetet wurde an diesen Tagen knieend, wärend an Sonntagen nur stehend gebetet und nicht gefastet wurde. In der Folge kamen neben diesen die rechte Feier des Sonntags vorbereitenden Bußtagen auch kürzere oder längere Bußzeiten in Brauch, welche die gesegnete Feier der Hauptfeste anzuregen bestimmt waren. Dem Osterfest mit Karfreitag ließ man eine vierzigtägige Bußzeit, die Quadragesima genannt, vorangehen, deren Feier bereits um das Jar 400, zur Zeit des Hieronymus, weithin verbreitet war. Die Quadragesima wurde als eine Fortsetzung des Kampfes Christi wider den Teufel von Seiten der Kirche betrachtet, weil dieser, wenn auch durch Christum bereits überwunden, doch die Gläubigen noch fortwärend versuche und zumal in der Passionszeit, in welcher von ihnen die Frucht des Leidens Christi mehr als sonst erbeten und angeeignet werde, ihre Heiligung zu hindern bemüht sei. Diese Wochen waren zugleich die Zeit, in welcher die öffentlichen, groben Sünder ihre Buße abzuleisten hatten. Als im Laufe des Mittelalters die öffentliche Buße der Einzelnen aufhörte, wurde die Asche über die ganze Gemeinde, die sich durch Buße auf ihre österliche Kommunion vorbereiten sollte, gestreut. Etwas später, als die Quadragesima, erhielt auch die Zeit vor Weihnachten einen gewissen, wenn auch nicht so streng ausgeprägten Bußcharakter. Bei Maximus von Turin (um 450) findet sich die erste Spur, die Tage vor Weihnachten zur innerlichen Vorbereitung auf den Geburtstag des himmlischen Königs zu benützen.

Schon zu Anfang des 3. Jarhunderts finden wir Bußtage, welche an den Wechsel der Jareszeiten im Naturleben sich anschließen und den Dank für die Gaben Gottes in der Natur anzuregen bestimmt waren, indem man mit Recht betonte, dass nur der aus einem bußfertigen Herzen kommende Dank Gott wolgefällig sei. Es waren die sogenannten Quatembertage, mit welchen jeder der vier Jareszeiten ihr Bußtag gegeben ward. Der erste ward am Mittwoch nach Invocavit, der zweite am Mittwoch nach Pfingsten, der dritte am Mittwoch nach Kreuzerhöhung (14. Septbr.), der vierte am Mittwoch nach Lucia (13. Dez.) gehalten, durch welche Tage sie zugleich in eine bedeutsame Beziehung zu den Hauptepochen des Kirchenjares traten, der erste zu Ostern mit der Quadragesima, der zweite zum Pfingstfest, der vierte zu Weihnachten. Der dritte konnte das Gedächtnis des großen israelitischen Versönungstages erhalten. An den Quatembertagen wurde als an Bußtagen gefastet, und das Konzil von Mainz (813) hat die Quatemberfasten im fränkischen Reiche eingefürt. In einzelnen evangelischen Landeskirchen hatte sich die Quatemberfeier lange erhalten; in der englisch-bischöflichen und in der katholischen Kirche besteht sie noch. In der evangelischen Kirche ist nur der Quadragesima ein gewisser Bußcharakter verblieben und in den Gottesdienstordnungen der verschiedenen Territorien ausgeprägt. Die eingehende Betrachtung des Leidens Jesu, das innerliche Mitdurchleben desselben, welches die gottesdienstlichen Übungen der evangelischen Kirche in der Passionszeit anstreben, fürt an und für sich in die Buße des Herzens. Es trägt aber diese Zeit auch äußerlich durch das Verbot öffentlicher, rauschender Belustigungen u. s. w. noch einen gewissen Bußcharakter, wenn dieser auch bei der Entfremdung großer Massen von der Kirche und der immer weiteren Zurückziehung des statlichen Schutzes einer stillen Feier dieser Zeit mehr und mehr zurücktritt.

Strenger tragen den Bußcharakter nur noch die seit der Reformation in den einzelnen Ländern aufgekommenen allgemeinen Buß- und Bettage, bei denen wir außerordentliche und järlich widerkehrende zu unterscheiden haben. Die außerordentlichen sind von christlichen Fürsten in Zeiten allgemeiner schwerer Trübsale angeordnet worden. So ließ z. B. Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen im Jare 1633 wegen des allgemeinen Elendes infolge des dreißigjärigen Krieges einen Buß- und Bettag ausschreiben. Im Kurfürstentum Brandenburg gab der Türkenkrieg Veranlassung, in den Jaren 1664 und 1683 allgemeine Fast-, Buß- und Bettage auf den ersten Mittwoch jeden Monats anzuordnen. An ihre Stelle traten dort seit 1698 vierteljärige Bußtage, seit 1773 nur ein einziger. In den Jaren der großen Teurung 1770—1772 wurde in mehreren evangelischen Kir-

chen Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Bei Ausbruch des französisch-deutschen Krieges 1870 wurde vom König von Preußen ein außerordentlicher Bußtag für das ganze Königreich angeordnet.

Selbstverständlich wechselt bei den außerordentlichen Bußtagen die Zeit ihrer Feier; aber auch bei den järlich widerkehrenden waltet bezüglich der Zal und des Tages der Feier derselben je nach den verschiedenen Ländern die größte Mannigfaltigkeit. Mecklenburg hat vier Bußtage: am Freitag nach Invocavit, am Karfreitag, am 5. Sonntag p. Trin. und am Freitag vor dem I. Advent. Hannover hat 3 Bußtage: am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktob. und am Mittwoch nach dem 14. Dezbr. Zwei Bußtage haben: Königreich Sachsen (Freitag nach Oculi und Freitag vor dem letzten Trinitatissonntag), Sachsen-Weimar und Gotha (Karfreitag und Freitag nach dem I. Advent). Nur einen Bußtag haben: Großherzogtum Hessen (Palmsonntag), Baden (letzten Sonntag p. Trin.), die Schweiz (Sonntag nach dem 14. Septbr.), Braunschweig (Mittwoch nach dem 7. Novbr.), Bayern und Württemberg (Sonntag Invocavit), Preußen und Anhalt (Mittwoch nach Jubilate). Neuerdings ist man (z. B. Piper, ev. Kalender 1853) für zwei allgemeine, im ganzen evangelischen Deutschland zu feiernde Bußtage eingetreten und wurde hiefür der Mittwoch vor Invocavit und der Mittwoch nach dem I. Advent vorgeschlagen. Die liturgische Zeitschrift Siona (1876 Nr. 7) empfiehlt die Feier nur eines einzigen Bußtages am Mittwoch vor Invocavit. Mehrere Kirchenregimente erstreben gegenwärtig die Feier eines der ganzen deutschen evangelischen Kirche gemeinsamen Bußtages.

Was die Art der Feier der Bußtage betrifft, so haben die verschiedenen Kirchenordnungen, wenn sie auch im Einzelnen differiren, doch das Gemeinsame, dass sie die öffentliche Vermanung zur Buße, das Sündenbekenntnis und das Gebet um Vergebung, das Gedenken des Gerichtes Gottes und Stille für das äußerliche Leben vorschreiben. Die sächsische Kirchenordnung von Jonas vom Jar 1539 verlangt, dass in den Städten alle Mittwoch und Freitag nach der Predigt die Litanei gesungen und in den vier Quatembern eine Woche lang gehalten werde. Die brandenburgische Kirchenordnung vom Jar 1540 setzt järliche Buß- und Bettage für die alten Litaneitage (d. 25. April und den drei Tagen vor Himmelfart) mit der Bestimmung fest, „die Misbräuche abzutun und alle Gebete und Gesänge dahin zu richten, dass wir alle unsere Not und Anliegen bei niemand anders denn dem Herrn Christo suchen und von ihm Hilfe bitten sollen". In der von Butzer und Melanchthon verfassten Kölnischen Reformation von 1543 wird der Quatemberfasten gedacht. Die Kirchenordnung für die Landgrafschaft Hessen von 1566 verordnet in betreff des ordentlichen Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angekündigt, und die Ältesten beraten sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermant und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Ärgernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermant, und es wird darüber beratschlagt, wie den eingerissenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermant, der Kirche in dieser Beziehung Hilfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist". Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen, darauf folgt die Litanei, die Predigt mit Gebet und Vaterunser, und zum Schluss ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. Ein Edikt vom Landesherrn verordnet, dass an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Eine Art der Feier, deren Nachamung unserer Zeit, in welcher bei vielen der innere Ernst und die äußerlich würdige Begehung so sehr vermisst wird, zu empfehlen wäre! — Pfr. Lic. **Sommer.**

Buttlar, Eva von, und die buttlarische Rotte. Zwar aus dem Schoß des Pietismus hervorgegangen, aber nur durch eine Ausartung der collegia pietatis entstanden und deshalb von den Pietisten selbst stets verabscheut, bildeten sich in den letzten Jaren des 17. Jarhunderts in Hessen und Thüringen Konventikel, gegen deren sinnliche Umtriebe selbst die Behörden einschreiten mussten. Der Mittelpunkt solcher „christlichen Societät" war seit 1702 Eva von Buttlar, die mit ihrem Verfürer, dem Theologen Winter, und ihrem Verfürten,

dem jugendlichen Mediziner Appenfeller, die irdische, sichtbare und Fleisch gewordene Dreieinigkeit darstellen wollte und, von Ort zu Ort vertrieben, fast überall zalreichen Anhang sammelnd, mit ihren Schwärmereien Unruhen der ärgsten Art veranlasste. Eva, geboren 1670 zu Eschwege in Hessen, war das einzige Kind bereits betagter Eltern lutherischer Konfession; ihre Mutter war bei ihrer Geburt schon 52 Jare alt, weshalb Eva später vorgab: sie sei nicht nach der Natur, sondern nach dem Geiste, übernatürlich und wunderbar, daher one Sünde gezeugt. In früher Jugend ward Eva von ihrer verwitweten Mutter an den Hof gesandt, wo sie one Religionsunterricht auferzogen und schon im 17. Jare (1687) an den französischen Refugié de Vésias, Pagen-, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheiratet wurde. Die Ehe war one Neigung geschlossen, daher unglücklich, überdies kinderlos. Immerhin fürte Eva zehn Jare lang als galante Hofdame ein weltliches Leben, bis sie durch den Rektor Vockerodt zu Gotha erweckt wurde und sich den der Behörde bereits verdächtigen Pietistenvereinen anschloss. In diesem Verkehr wurde sie bald zur schroffen Separatistin. Jetzt verweigerte sie ihrem unbekehrten und selbst unsittlichen Manne die eheliche Pflicht und nahm auch weder am kirchlichen Gottesdienste noch am heiligen Abendmale teil. Das Einverständnis mit ihrem, den Pietistenkreisen angehörigen Landsmann Winter lockerte vollends das eheliche Band; sie verließ heimlich ihren Mann und folgte dem Verfürer nach Eschwege, wo sich damals der berühmte chiliastische Separatist Prof. Horch aufhielt. Durch die Liebenswürdigkeit ihrer Person, sowie durch den Schein einer besonderen Heiligkeit zog sie viele Pietisten aus ganz Hessen an sich und hielt unter großem Zulauf hin und her Versammlungen, in denen besonders der nahe Anbruch des herrlichen Reiches Jesu Christi mit großer Kraft verkündigt wurde. So von vielen Frommen des Landes gefeiert und geschmeichelt, ließ sich die junge reizende Frau (oder Witwe — wie sie sich ansehen zu dürfen meinte) von ihrer sündlichen Lust und Eitelkeit verfüren, mit ihren frommen Anhängern aus den verschiedenen Kirchen und Gemeinden am 2. Januar 1702 in Allendorf in Hessen eine neue besondere christliche Gemeinde oder eine sogenannte christliche und philadelphische Societät zu bilden, wie es deren nach englischem Vorbild in den Niederlanden und West-Deutschland schon mehrere gab. Die geheime Lehre dieser Societäten war die nahe Erwartung des Anbruchs des tausendjärigen Reiches und die darauf gegründete Notwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewönlichen Ehe als einer nur fleischlichen und sündlichen tierischen Gemeinschaft, sogar die Ertötung der sinnlichen Lust durch unnatürliche und unordentliche geistlich-fleischliche Gemeinschaft, welche zu den schauderhaftesten Greueln fürte. Eva leistete in sinnlichen Schwärmereien Unglaubliches, erklärte z. B. die fleischliche Verbindung mit ihr selbst als einer Heiligen für heilig und rein, wärend die Ehe sonst durch priesterliche Einsegnung nur privilegirte Hurerei sei, ließ sich als „unser Aller Mutter", als „andre Eva", ja als heiligen Geist verehren (der ja in der Grundsprache des Alten Test. weiblich sei) und forderte unbedingte Unterwerfung aller Glieder der Gemeinde unter sie selbst und Winter, die Mama und Papa genannt wurden. Aus Allendorf schon nach sechs Wochen ausgewiesen, begab sich der eigentliche Kern der Gesellschaft über Frankfurt nach Usingen und dann 1703 nach dem Wittgensteinischen, der damaligen allgemeinen Zufluchtstätte aller um der Religion willen Verfolgten. 1704 auf dem gräflichen Pachthofe Sasmannshausen begannen die ersten Gerüchte über ihre Greuel — besonders durch den frommen Proffessor Dr. Mieg in Marburg und den in ihrer Nähe lebenden separatistischen Pfarrer Dilthey. Die völlige und unzweifelhafte Entdeckung erfolgte durch heimlich in der Wand angebrachte Löcher und das nun einschreitende Gericht. Wider die vornehmsten Glieder der Rotte wurde die Untersuchung auf Gotteslästerung, Hurerei, Ehebruch und Blutschande eröffnet. Aber noch vor Beendigung derselben entflohen alle Gefangenen den trunken gemachten Wächtern, und eilten nach Köln, wo die ganze Rotte, so viel ihrer noch beisammen waren, und namentlich Eva, Winter und Appenfeller pro forma katholisch wurden, um sich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Ver-

folgungen zu schützen. Ja Eva ließ sich sogar in dem katholischen Städtchen Hallenberg (nördlich von Wittgenstein in Westfalen) mit Appenseller kirchlich trauen, wobei dieser jedoch ausdrücklich — zur Beruhigung des noch in Köln zurückgebliebenen Winter — erklärte, dass es auf keine weltliche Kopulation, um Mann und Frau zu sein, abgesehen sei, sondern nur damit die Welt etwas vor die Augen bekomme, was sie tragen und begreifen könne; dem lieben Papa (Winter) werde dadurch seiner Ehre und Liebe nichts benommen. Die Rotte begab sich nun nach der von lippe'schem Lande umgebenen paderbornischen Enklave Lüde bei Pyrmont und begann hier ihr altes Wesen unter neuen Formen, nur mit mehr Zucht und Vorsicht. Es wurde eine förmliche Hauskirche mit Hauskirchen-Ordnung und Hauszucht eingerichtet, wodurch jeder einzelne in dem „von unserm Herrn Vater (Winter) an unsere Majestät (Appenseller, auch Leander genannt) übergebenen Reiche" ein besonderes Amt erhielt. Das Reich des Vaters war nämlich nunmehr beendigt und es begann demnach am 2. Januar 1706 das Reich des Sones durch die feierliche Weihe Leanders vor der versammelten Gemeinde, nach dem Muster der katholischen Konsekration. In rascher Folge wurden nun auch Winter zum Priester und Bischofe (mit einer Bischofsmütze aus buntem Papier) und dann Ichtershausen als das Lamm oder die Taube und zuletzt die prächtig geschmückte Eva von allen dreien als die Weisheit oder Sophia mit Handauflegung geweiht, wobei sie der Vater (Winter) mit den gotteslästerlichen Worten anredete: „Du bist meine liebe Tochter, die ewige Weisheit, das himmlische Jerusalem, das vom Himmel zu uns heruntergekommen. Du bist das Leben und das Band der Dreieieinheit. Du bist das Centrum und ware Glückseligkeit, Drei-Einheit. Du bist das Eins des Vaters und des Sones. Du bist eine Mutter der Gläubigen, eine Schwester und Verlobte des heiligen Geistes und eine Fürsprecherin der Gemeinde. Ich setze Dich ein zur Herrscherin der Erde und Mutter aller Kreaturen". Hierauf wurde sie mit Wasser besprengt, gesalbt, geküsst, geweiht, vereidigt und gekrönt, und empfing von den dreien als „Sophia", als „göttliche Weisheit" und dann „von allen Kindern" den Eid der Treue. Mit dieser gotteslästerlichen fratzenhaften Feier hatten die Greuel und der Wanwitz der buttlarischen Rotte ihren Höhepunkt erreicht; schon nach 16 Tagen, am 22. Februar 1706, wurde die ganze noch aus zwanzig Personen bestehende Sippschaft arretirt und nach Schloss Dringenberg gefürt und vornehmlich wegen ihrer gotteslästerlichen Einweihungen zur Kriminaluntersuchung gezogen, und, zum teil durch die Folter, zum Geständnis gezwungen. Winter wurde als Urheber und Ratgeber wegen geständig verübter gotteslästerlicher Taten, auch wegen sacrilegii und angemaßter priesterlicher Gewalt zum Tode, Leander und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurteilt. Winters Strafe wurde jedoch in die der übrigen gemildert und diesen selbst wurde sie teilweise erlassen. Eva entging jeder Strafe durch die Flucht und traf im September 1706 mit ihrer Rotte wider in Wetzlar zusammen. Leander ließ sich unter dem Namen Dr. Brachfeld mit Eva seiner Frau als praktischer Arzt der Freistadt Altona nieder. Auch hier ließ Eva nicht nach, die Leute zu verfüren und gab vor, sie würde den neuen Messias gebären. Die Obrigkeit wies sie jedoch aus, worauf sich die Gesellschaft in Kiel und Altona verteilte und äußerlich als Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche ein ganz ehrbares und ordentliches Leben fürten. Eva starb — ungewiss wann? — erst nach 1717 in Ehre und Ansehen in Altona.

Die Pietistenfeinde — und namentlich der berühmte schwedische Theologe Dr. J. Fr. Mayer in Greifswald — beuteten diese Greuel aus zur Verdächtigung des Pietismus überhaupt, wärend die Pietisten — Francke und der Pietistenadvokat Thomasius — sich von dem Verdachte des Zusammenhanges mit diesen Greueln zu reinigen suchten. Auch Gichtel, Arnold und Hochmann zeugten sehr entschieden wider die Evaschen Greuel, deren Andenken in den religiös-erregten Gemütern ihrer Zeit noch lange fortlebte, so dass später auch die Herrnhuter der Verwandtschaft mit der buttlarischen Rotte beschuldigt wurden. (Vgl. die Bearbeitungen dieser Geschichte: 1) von Chr. Thomasius, Vernünftige aber

nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel, III, S. 208—624, Halle 1725; 2) von E. F. Keller, Die Buttlarische Rotte, ein merkwürdiges Seitenstück zu den neuentdeckten Muckern in unseren Tagen, in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie 1845, und 3) von M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche, II, S. 778—809, Coblenz 1852, wo auch alle gedruckten und handschriftlichen Quellen verzeichnet sind. Diesen Quellen ist hinzuzufügen: J. J. Held, Historischer Bericht von den prätendirten Prophezeiungen ꝛc., als auch der sogenannten Mutter Eva, 1711, und: J. W. Krafft, Der Lebenslauf einer guten Streiterin Jesu Christi, 1763). **(M. Goebel †). Dr. Franz Dibelius.**

Butzer, Martin, latein. Bucerus, geb. 1491, der Son eines Küblers zu Schlettstadt, wo er auf der ausgezeichneten lateinischen Schule unter Kraft von Udenheim seine erste Ausbildung erhielt und bei der regen Empfänglichkeit seines Geistes der neuen humanistischen Lehrmethode folgte, die hier die alte mönchische vielleicht am frühesten verdrängt hatte und bereits nach auswärts eine anziehende Kraft übte. Wenn die Leute von dem sehr begabten aber armen Knaben meinten: „er werde ein Pfaff, wenn ers hinaustreiben kann", so hatte derselbe ein anderes Ideal, wie sein älterer Mitschüler Beatus Bilde von Rhinau (Rhenanus) ein Gelehrter zu werden und dem Erasmus nachzueifern. Dazu fehlten ihm aber die Mittel und wenn er kein Handwerk ergreifen sollte, so blieb ihm kein anderer Ausweg, als Kirche oder Kloster zu wälen. Im 15. Jare a. 1506 trat er dem Orden der Predigermönche bei, welche sich die reformirten nannten. Bei diesen, welche damals das Dominikanerkloster zu Schlettstadt eingenommen hatten, meinte sein Großvater, der ihn zu jenem Schritte bestimmt hatte, sei noch mehr Ehrbarkeit als bei den Weltpriestern zu finden. Butzer berichtet darüber später: „es sei an ihm das gemeine Sprichwort war geworden, die Verzweiflung macht einen Mönch". Den Novizen, der seine Schulbücher zum Fortstudiren mitgenommen hatte, ließ man anfangs in Ruhe, als aber nach dem Probejar ihm das Gelübde gegen Herzensneigung abgedrungen war, wurden ihm anstatt der lateinischen Grammatik u. a. zum Studium Mönchsschriften, Auszüge aus dem Lombarden und hl. Thomas in die Hand gegeben. Da er diesen keinen Geschmack abgewinnen konnte, auch mit der lateinischen Schule des Orts nicht verkehren durfte, so suchte er von dort weg nach Heidelberg zu kommen, wo ein größeres Ordenshaus und zugleich eine Universität sich befand, an der die humanistischen Studien durch Joh. Agricola zuerst eingefürt waren, damals aber noch im Kampfe mit den alten Traditionen standen. Es gelang Butzer mit Hilfe seines Priors, der dem strebsamen Jüngling die Vorteile höherer Studien gönnte, seinen Plan auszufüren. In Heidelberg, dann in Mainz, wo er die Priesterweihe erhielt, studirte er eifrig die neuen Schriften der Humanisten. In Heidelberg promovirte er nach seiner Rückkehr zum Baccalaureus der Theologie und darauf zum Magister der freien Künste. Die Briefe der Dunkelmänner, die man anfangs im Dominikanerkloster für ächt hielt, sachten bald den reuchlinischen Streit an, in dem sich die beiden Parteien schärfer schieden. B. war innerlich schon entschieden. Er studirte fleißig die hl. Schrift und legte sie auch — nicht one Gefar — den jüngeren Brüdern aus. Die 95 Thesen Luthers gegen den Ablass machten den tiefsten Eindruck auf ihn und er konnte nach ernstlicher Prüfung der Sache nur zustimmen. Er verschaffte sich die weiter erscheinenden Streitschriften Luthers und teilte sie einem kleineren Kreise von Studirenden der Universität, der sich um ihn gesammelt hatte, mit. Zu seiner größten Freude sollte er Luther selbst persönlich kennen lernen. Ein allgemeiner Augustinerkonvent war für April 1518 nach Heidelberg ausgeschrieben, zu dem auch Luther abgesandt war. Nachdem er die Ordensgeschäfte erledigt, hielt dieser am 26. Apr. im Augustinerkloster eine öffentliche Disputation, zu der er seine scholastischen Gegner durch 40 den Kern der pauliniſchen Lehre enthaltende Sätze eingeladen hatte. Unter der großen Schar von Teilnehmern befand sich auch B., der durch das überwältigende Auftreten Luthers für die evangelische Warheit gewonnen wurde. Was in der öffentlichen Disputation vorbereitet war, das sollte in einer privaten Unterredung am folgenden

Tage noch weiter gefördert werden. Er stellt in einem Schreiben an seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel Luthern bereits darin über Erasmus, dass jener offen und frei bekenne und lehre, was dieser nur verblümt andeute. Die tiefen Eindrücke, die B. von Luthers Persönlichkeit empfangen hatte, wurden befestigt durch Luthers Auslegung des waren evangelischen Freiheitsbriefes Pauli an die Galater. Er brannte vor Eifer für diese biblisch-theologischen Studien. Den inneren Entwicklungsgang seiner Bekehrung zur evangelischen Warheit legte er in einem Briefe an Georg Spalatin klar dar, der einem Briefe an Luther beigeschlossen war und den Luther seinem Gönner und Freunde, 12. Febr. 1520, mit den Worten zusendet: „Da hast du ein Schreiben von Butzer, wohl des einzigen Bruders ohne Falsch in jenem Orden ... Man darf etwas Tüchtiges von ihm erwarten". Die Liebe und Verehrung, die B. den Vorkämpfern für die evangelische Warheit als heranreifender Bundesgenosse zu bezeugen sich gedrungen fülte, wurde von jenen vollkommen erwidert. Je offener Butzer sich brieflich dem Bunde der Humanisten anschloß und für die neue Bewegung im Gegensatze gegen seine Ordensoberen auftrat, um so mehr geriet er in den Verdacht eines Überläufers. Man verfolgte ihn schon, daher der Plan: aus dem verhasßten Orden auszutreten, zur Reife gedieh. Er verließ Heidelberg und begab sich nach Straßburg, wo ihm Ulrich von Hutten, mit dem er schon bekannt war, den Schutz Franz von Sickingens gegen die gefärlichen Nachstellungen des Ordens zusicherte. Anfangs 1521 begab er sich nach Speyer zu seinem treuen Freunde Maternus Hatten, bischöflichem Vikar, und unterhielt von hier einen regen Verkehr mit Hutten, der auf der Ebernburg, im unteren Nahtal, der Residenz Sickingens, weilte. Der dringenden Einladung folgend, fand er hier, wie so mancher andere, eine Zufluchtsstätte. Sein Freund Hatten hatte unterdess durch einen päpstlichen Curtisanen zu Speyer für Butzer die Erlaubnis zum Austritt aus dem Orden zu Rom glücklich bewirkt. Es heißt in dem päpstlichen Breve vom 20. Februar 1521: „weil der Bittsteller in so zartem Alter die Kutte genommen und wärend des Probejares durch Drang und Furcht getrieben wurde, den gewönlichen Profess zu thun, in seinem Herzen und Sinn aber sich keineswegs innerlich verpflichtet achtete, so begehre er in den Stand der Weltpriester zurückzukehren". Da der Bischof von Speyer mit der Untersuchung der Sache betraut war, der sich schon zum Reichstag nach Worms begeben hatte, so bewogen ihn B.'s Freunde den Weihbischof von Bruchsal, einen freisinnigen Mann zum Subdelegaten zu ernennen. Dieser entband B. am 29. April 1521 in aller Form Rechtens von seinen Gelübden und so war die ihm aufgedrungene und längst verhasßte Kutte förmlich abgelegt.

Der Pfalzgraf Friedrich, der an dem klugen Manne sein Wolgefallen empfand und zu seiner Befreiung nicht wenig beigetragen hatte, berief ihn zu seinem Hofkaplan. Butzer begab sich nach Worms, wo Friedrich damals sich aufhielt. Er hoffte, den Pfalzgraf, der sich äußerlich der Reformation zuneigte, ganz für die evangelische Warheit zu gewinnen, überzeugte sich aber bald, dass der Leichtsinn und die Üppigkeit des Hoflebens alle besseren Regungen wider unterdrückte. Auch seine Freunde, vor allen Hutten, drangen in ihn, die verderbliche Hofluft zu fliehen und wichtigere Dinge zu betreiben. Er nahm im Mai 1522 seinen Abschied, den ihm der Pfalzgraf in Gnaden erteilte, und zog zu Sickingen, der ihm die schöne Pfarrei Landstuhl, am Fuße seines Schlosses Lanstall, übertrug. Als Pfarrer verehelichte er sich mit Elisabeth Silbereisen, einer armen tadellosen Jungfrau, die von ihren Angehörigen ins Kloster gezwungen war und die es im Vertrauen auf Gott und in der Überzeugung, dass dieser Schritt echt christlich sei, wagen wollte, mit ihm gemeinsam durchs Leben zu gehen. B. war somit einer der ersten, welcher trotz des Spottes der Feinde und aller Bedenken der Freunde diesen wichtigen Schritt zur Befreiung des geistlichen Standes von dem verderblichen Zwang des Cölibates getan hat.

Der Kampf, in den Sickingen sich mit dem Kurfürsten von Trier, als entschiedenem Gegner der Reformation, eingelassen hatte und der den tragischen Ausgang seiner Geschicke herbeifürte, nötigte B. noch im J. 1522, um Urlaub zu bitten. Er wollte ein Jar lang nach Wittenberg gehen, um dort sich für den bevor-

stehenden geistigen Kampf noch weiter zu bereiten. Zuvor suchte er noch einmal die Seinigen in der Heimat auf. Auf der Durchreise durch Weißenburg, wo sich ein großes Verlangen nach evangelischer Predigt regte, glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen und wenigstens einstweilen als Prediger zu bleiben. Er begründete eine evangelische Gemeinde. Predigten, die er vor dieser gehalten und im folgenden Jare 1523 zu Straßburg als summarischen Begriff mit einer Widmung an den Rat und die Bürgerschaft von Weißenburg herausgegeben hat, gehören zu den einfachsten aber auch kernhaftesten, die wir von ihm besitzen. An den beiden Grundpfeilern, auf welche er das Evangelium gründet, dem Glauben und der Liebe, hat er auch später immer festgehalten. Als der Bischof von Speyer sich in den Kampf Butzers mit dem Klerus einmischte und ihn exkommunizirte, sah er sich genötigt, angesichts der großen politischen Gefaren, welche nach der Niederlage Sickingens der Stadt drohten, sie für eine zeitlang, wie er hoffte, zu verlassen und sich nach Straßburg zu wenden (23. Mai 1523). In der freien Reichsstadt war die reformatorische Bewegung schon im Gange, die hier durch freie religiöse Vereine, wie die Gottesfreunde, durch den gewaltigen Bußprediger Gailer von Kaisersberg, und durch die Aufklärung der Humanisten, wie Wimpheling, längst vorbereitet war. Matthäus Zell, Leutpriester der Münstergemeinde zu St. Lorenz, der durch Luthers Schriften für die evangelische Sache gewonnen war, predigte unter stets wachsendem Beifall des Volkes das lautere Wort Gottes mit großer Freimütigkeit und andere folgten seinem Beispiel. B. trat gleich in die Arbeit mit ein und Zell nahm den Bedrängten in sein Haus auf, wo er vor einem Kreise von Gelehrten paulinische Briefe auslegte. Kurz nach seiner Ankunft hatte sich B. brieflich an Zwingli gewandt, den er in seiner Bedrängnis bat, ihm einen Wirkungskreis zu verschaffen, ein Beweis, dass sein Herz ihn damals zu den Schweizern hinzog, die freilich den Straßburgern näher standen, als die Wittenberger. Unterdes trat gerade durch B.'s offenes Auftreten bald eine günstigere Wendung der Dinge in Straßburg ein. Als der Bischof von Speyer (im Juni 1523) den Rat aufforderte: B. das freie Geleit aufzukündigen, damit er mit ihm als einem Gebannten verfare, ließ der Rat eine Verhandlung anstellen, in der B. sein gutes Recht nach der hl. Schrift verteidigte und eine schriftliche „Verantwortung" seiner Person und Lehre abfasste, die dem Bischof übersandt wurde. Mit dieser Schrift, die ihren Eindruck auf den Rat nicht verfehlte, war B.'s Stellung in Straßburg entschieden. Wärend der Rat ihm Schutz vor jeder Gewalt zusagte, ließ ihn Zell öffentlich im Münster auftreten, wo er vor einer immer größeren Schar die hl. Schrift auslegte. Durch Predigt und Schriften von ächt christlicher Popularität bewirkte er, dass der Rat einen Schritt weiter ging und am 1. Dez. 1523 durch Mandat den Predigern befahl: nichts anderes als das hl. Evangelium und was zur Manung der Liebe Gottes und des Nächsten diene, frei, öffentlich dem christlichen Volke zu predigen. Infolge dessen entfaltete sich ein förmlicher Wetteifer zwischen der Tätigkeit der Prediger und der Teilnahme der Bürger. Für das große Bedürfnis nach evangelisch gesinnten Mitarbeitern mussten Anstalten geschaffen werden und dadurch wurde der Grund zu einer Hochschule für Straßburg gelegt.

Als der Bischof von Speyer die evangelischen Prediger exkommunizirte, welche B.'s Beispiel folgend, in den Ehestand getreten waren, antwortete die Bürgerschaft durch die Wal B.'s zum Leutpriester an St. Aurelien, 31. März 1524, welche dem Rat bestätigte. Die größte Pfarrgemeinde St. Peter wälte den Propst von St. Thomä, Wolfgang Capito, der aus seiner früheren Unentschiedenheit herausgetreten, ein evangelischer Bekenner und Kampfgenosse geworden war. B. trat jetzt immer entschiedener im Kampf mit katholischen Gegnern, wie Thomas Murner und der Augustiner-Provinzial Treger, für die Reformation ein und seine polemischen Schriften dieser Zeit lassen immer reinere und tiefere Erfassung der evangelischen Warheit hervorleuchten. Als der Streit mit Treger einen siegreichen Ausgang genommen, kam Carlstadt, dessen Zerwürfnis mit Luther alle Freunde der Reformation aufs tiefste schmerzte, von Wittenberg nach Straßburg, wo er nicht die Prediger, sondern die Sektirer, die heimlich wülten, aufsuchte, sodass der

Rat ihn auswies. Er ging nach Basel, wo er Schriften zu seiner Verteidigung drucken ließ und nach Straßburg sandte. Butzer verfaßte im Namen sämtlicher Prediger ein Schreiben an Luther, worin über ihr Verhalten zu Carlstadt zur Beseitigung von Mißverständnissen Bericht erstattet wird. Auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, das Altarsakrament eingehend, erklären sie, wie auch schon vorher B. gegen Murner die Sache dargestellt hatte: „Wir lehren mit dir, das Brot sei der Leib Christi und der Wein sein Blut, obgleich wir die Gläubigen bei weitem mehr auf das Andenken des Todes Jesu hingewiesen, welches das einzig Heilbringende dabei sei. Man müsse vielmehr zu Herzen fassen, wozu man esse und trinke, als fragen, was man esse und trinke". Sie wollen also, obgleich ihre Auffassung der schweizerisch-zwinglischen nahe verwandt ist, dieselbe doch nicht als eine von Luthers Lehre verschiedene angesehen wissen. Sie entwerfen am Schlusse des Schreibens ein Bild des reformirten Gottesdienstes in Straßburg, das gegen den noch fast ganz katholischen Ritus in Wittenberg sehr abstechen mußte. Sie bitten Luthern, über diese Fragen mit der klaren und unzweideutigen Schrift one Leidenschaft so zu antworten, daß man es auch gegen den Satan behaupten könne. Luther richtete (15. Dez. 1524) gleich nach Empfang an die Christen zu Straßburg ein allgemeines Sendschreiben, welches zwar sehr gemäßigt und beruhigend war, aber da er für seine Ansicht darin nichts beweisendes beibrachte, machte es um so weniger Eindruck, als er eingestand, daß er früher auch den geistigen Genuß für warscheinlicher gehalten habe. Fast gleichzeitig mit jenem Schreiben an Luther verfaßte Butzer (Ende Dezember 1524) gegen alle Verleumdungen daheim und auswärts die Schrift: „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift angezeigt der Neuerungen an dem Nachtmal des Herrn" ꝛc., welche er an seinen ehemaligen Herrn, den Pfalzgrafen Friedrich, richtete, um alle streitigen Fragen zusammenzufassen. Sie gehört zu den gediegensten Schriften B.'s und gibt ein lebendiges Bild von dem, was nach der Ansicht der Straßburger Prediger zu einer gereinigten Kirche eigentlich gehöre. Bei der Beschreibung der Nachtmalsfeier wird das Hauptgewicht auf die geistliche Nießung gelegt, da das Fleisch kein Nutze ist. Die Schrift beweist, daß Ende des J. 1524 die Reformation in Stadt und Land der Hauptsache nach mit großer Selbständigkeit durchgefürt war, one daß die bürgerliche Ordnung, das Statswesen, auch nur im geringsten erschüttert worden wäre.

Nachdem die Stürme des Bauernkriegs gefarlos an Straßburg vorübergebraust waren, da stieg ein anderes Ungewitter am Horizont auf: der unselige Sakramentsstreit mit den Schweizern. Luther hatte in der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten" ꝛc. (Januar 1525) in der Widerlegung Carlstadts seinem Unwillen gegen die Straßburger hie und da Luft gemacht. Diese waren nichts weniger als carlstädtisch gesinnt, wol aber näherten sie sich der Ansicht Zwinglis, one von ihm abhängig zu sein. Sie sahen die Eintracht bereits in Straßburg selbst bedroht, wo Nicol. Gerbel, ein Jurist, nicht höher als bei Luther schwur und sein Zuträger war. Daher wollten sie trotz des fehlgeschlagenen früheren Versuchs womöglich noch den Ausbruch zu beschwichtigen suchen. Sie sandten daher in herzlicher Pietät gegen Luther, dessen hohe Verdienste sie willig anerkannten, und in dem festen Glauben an seine aufrichtige Überzeugungstreue den jungen Georg Casel, Lektor der hebräischen Sprache, als Unterhändler mit einem Schreiben an Luther. Sie erklärten nochmals ihr Mißfallen über Carlstadts aufrürerische Umtriebe, zeigen aber auch an, worin er mit den Zürichern und Oberländern etwa übereinstimme und halten den Wittenbergern vor, daß sie selbst oft erklärt hätten, daß die fleischliche Gegenwart nichts nütze und daß alles vom Glauben abhänge. Luthers Stimmung in den Unterredungen mit Caselius war eine sehr gereizte. Die ganze Sache war für ihn entschieden. Die leibliche Gegenwart im Abendmal betonte er mehr als früher. „Die eine oder die andere von beiden Partheien müsse vom Satan sein!" Ferner: „Es thut uns leid, daß diese Männer von uns abfallen, von denen man hoffen mochte, daß sich ganz Deutschland ihrer rühmen könnte; aber ich kann die Gerichte Gottes nicht hindern". — Anfangs Nov. 1525 kehrte Caselius mit Briefen von Luther und Bugenhagen

zurück, aus denen die Straßburger mit tiefem Schmerz ersahen, dass die Liebe, das Band der Vollkommenheit zerrissen sei. Gegen die Stimmen der Verketzerung von Wittenberg her, in die die aufgehetzten Nürnberger einstimmten, schlossen sich die Oberdeutschen immer mehr den Schweizern, Zwingli und Oecolampadius zu Basel, an und man erholte sich bei einander Rats zur Verteidigung sowol als zum Angriff. Wärend die Wogen des Sakramentsstreites bald höher bald niedriger gingen, erklärten sich die Straßburger in ihren Briefen zwar für die von Zwingli verteidigte Lehre, ermanten ihn aber ernstlich, doch ja von seiner Seite nicht Anlass zu geben, dass die Wunde unheilbar werde. Zwingli nahm alles freundlich von ihnen auf und versprach, glimpflich zu versaren, aber Luthers Gemüt war zu sehr verbittert und die Autorität blieb seine einzige Waffe. Das zeigte sich deutlich, als Butzer zur Übersetzung des 4. Teiles von L.'s Postille aus dem Deutschen ins Lateinische in einer Vorrede (vom 17. Juli 1526) die Summe des christlichen Glaubens zusammenfasst, von dem Abendmal kurz nach Straßburger Auffassung redet und zu dem Texte selbst sich nur eine Berichtigung der Erklärung von 1 Cor. 9 v. 24 erlaubt, in der Überzeugung, dass Luther sich an der Anmerkung nicht stoßen werde. Indes Luther sandte (13. Sept. 1526) einen Brief an den Buchdrucker, dass er ihn einer neuen Ausgabe des 4. Teiles der Postille vordrucken sollte. Die Übersetzung kann Luther nicht tadeln, aber die Vorrede nennt er eine „fluchwürdige", und von den Anmerkungen sagt er, dass sie gehässig und giftig seien und seine Postille „kreuzigten". Gegen die Sakramentirer zieht er als verlorene Ketzer los, welche Christum nur zum Scherz aber nie im Ernst erkannt oder gelehrt haben. Dieser Brief wurde warscheinlich auf Gerbels Betrieb, der fortwärend Luther gegen die Straßburger aufhetzte, besonders gedruckt und Butzer zu einer Widerlegung genötigt, welche in 13 Artikeln in gemäßigtem aber ernstem Tone die Anklagen Luthers zurückweist: „Sie glaubten nur dem Wort Gottes, wie sie es verständen und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen persönlichen Glauben müssten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers". Wie begreiflich, dass Butzer sich immer entschiedener an die Schweizer anschloss. —

In der Schweiz hatte die Reformation auch in Bern so viele Anhänger gefunden, dass der Rat im Einverständnis mit dem Hauptprediger Berth. Haller und den Zürichern eine Disputation für den Jan. 1528 anordnete, zu der auch die Straßburger als „Zuhörer" eingeladen wurden. B. traf zu Zürich zum ersten Mal mit Zwingli persönlich zusammen, und freute sich, den Mann, durch dessen Briefe er bisher schon oft gestärkt worden war, von Angesicht zu sehen. Zwingli und Haller waren zu Bern auf eidgenössischer Seite die Hauptvorfechter. Unter den Fremden ragte Butzer mit seiner Ruhe und Geistesgewandtheit am meisten hervor, der hier noch einmal Gelegenheit fand, seinen Gegner Treger in dem Artikel „von der Kirche und ihrem Haupte und von der Autoriät der hl. Schrift" zurückzuweisen. Bei dem 4. Artikel, „dass der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brot der Danksagung empfangen werden, mag mit der hl. Schrift nicht beigebracht werden", trat B. gegen die von dem St. Galler Prediger Burgauer vertretene lutherische Ansicht auf. So hoch Luther oder vielmehr Gott der Herr in ihm zu preisen sei, so müsse B. doch in diesem Punkte von ihm abstehen, dass man das christliche Wort fleischlich verstehe und die ware Menschheit Christi mit der Gottheit vermische. Burgauer stand von seiner Ansicht ab. Der Sieg war so vollständig, dass die Reformation allgemein eingefürt wurde. Luther, dem der Ausgang der Berner Disputation nur Worte des Spottes entlockte, hatte in seiner Schrift, dem sogen. „großen Bekenntnis vom Abendmal", seinen Gegnern nicht bloß alle Erkenntnis in geistlichen Dingen, sondern auch alle Logik und gesunden Verstand abgesprochen. Bei aller Leidenschaft verwarte sich L. hier gegen manche Dinge, die ihm seine Gegner so grell vorgehalten und die er auch wirklich behauptet hatte. Butzer entdeckte dies gleich mit seinem dialektischen Scharfsinn, wie z. B. dass zwischen dem Brot und dem Leib Christi keine natürliche, tatsäch-

liche, sondern eine sakramentliche Vereinigung stattfinde. Er gab deshalb seine Hoffnung auf eine Verständigung durch mündliche Besprechung nicht auf. Eine solche herbeizuführen, war der Hauptzweck seiner Schrift vom 21. Juni 1528: „Dialogus, die Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegentheils vom Abendmal Christi", in echt volkstümlicher Form. Die Andeutung, dass nicht bloß die Straßburger, sondern auch große Leute darauf hingewirkt hatten, zielte auf den Landgrafen Philipp von Hessen, der den drohenden Gefaren von Seiten der Gegner nicht bloß durch ein evangelisches Fürstenbündnis, sondern ein allgemeines Schutz- und Trutzbündnis aller Obrigkeiten und Städte, die sich für die Reformation erklärt hatten, zuvorkommen wollte. Ein Haupthindernis, welches der Verwirklichung seines Planes entgegenstand, war der durch den Abendmalsstreit entstandene Zwiespalt, deshalb ruhte er nicht, bis dass es ihm gelungen war, die Theologen beider Parteien zu einem Religionsgespräch nach Marburg (1. Okt. 1529) zu versammeln. Butzer stand hier mit den Straßburgern auf Seiten der Schweizer, versuchte aber gegen Ende des Gesprächs durch Darlegung seiner Lehre Luther zu überzeugen, dass im Grunde doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen herrsche, was Luther nicht annehmen wollte. Der Landgraf drang schließlich darauf, dass eine Urkunde aufgesetzt wurde — ihre Abfassung wurde Luther übertragen —, in welcher die Übereinstimmung beider Teile in allen Hauptartikeln bezeugt ist, nur in dem letzten 15. Artikel „vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi" ist neben „der geistlichen Nießung, die allen Christen fürnemlich von Nöten" die Differenz eingestanden: „ob der war leib und plut Christi leiblich im Brot und Wein sei"; jedoch soll ein Teil gegen den anderen christliche Liebe erweisen, soviel es das Gewissen eines jeden erlaube. Beide Teile gelobten nichts one gegenseitige Bewilligung gegen einander zu schreiben.

Wenn der Erfolg des Gesprächs nicht der von Butzer erwartete war, so ist er dadurch gerade in seinen Unionsbestrebungen bestärkt worden, dass er zu Marburg erfaren hatte, wie leicht durch persönliche Begegnung ein geschwundenes Vertrauen widerhergestellt und bei mündlicher Darlegung der Gründe und Gegengründe obwaltende Missverständnisse beseitigt werden könnten. Der Unionseifer B.'s wurde aber bald darauf auf eine harte Probe gestellt, als auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trotz aller Bemühungen des Landgrafen Philipp auf Betrieb der Sachsen den Straßburgern der Beitritt zu dem Bekenntnis als Sakramentirern verweigert wurde. Da nun aber der Kaiser von allen Ständen Rechenschaft ihres Glaubens gefordert hatte, ließen die Straßburger schleunigst durch ihre Prediger Butzer und Capito ein eigenes Bekenntnis in 23 Artikeln aufstellen (am 11. Juli 1530), dem sich auch Konstanz, Memmingen und Lindau anschlossen, daher „Vierstädter Bekenntnis", Conf. tetrapolitana, genannt. Es steht in einfacher Klarheit und Vollständigkeit ebenbürtig neben ihrer im Grunde mit ihr ganz übereinstimmenden Schwesterkonfession da. Butzer schließt sich in der Ausdrucksweise beim Abendmal (Artikel 18) der Augustana möglichst an, one seiner Ansicht etwas zu vergeben: Christus gebe denen, die von Herzen seine Jünger sind, bei Widerholung seines Nachtmals nach seiner Einsetzung seinen waren Leib und sein wares Blut warhaftig zu Speis und Trank der Seelen, wodurch sie zum ewigen Leben genärt werden, sodass er nun selbst in ihnen und sie in ihm leben und bleiben, und am jüngsten Tage zu einem neuen und ewigen Leben auferweckt werden.— Der Kaiser ließ später (24. Okt. 1530) eine confutatio des Vierstädter Bekenntnisses anfertigen, die B. erst im folgenden Jare 1531 durch seine „schriftliche Verteidigung" beantwortet hat. Noch von Augsburg aus versuchte B. im Sept. 1530 Luther zu Koburg in längerer Unterredung für eine neue Vereinigung zu gewinnen und erlangte die Zusage, dass Luther ein neues von Butzer aufzustellendes Bekenntnis beurteilen wolle. Auch Melanchthon schien ihm ernstlicher als zuvor die Hand zur Einigung zu bieten. So trat B. eine Rundreise durch Oberdeutschland und die Schweiz an, um die Notwendigkeit einer Annäherung überall klar zu machen. Mit der von B. aufgestellten Vermittlung waren die Schweizer nichts weniger als zufrieden, da B. offenbar bemüht war, Zwingli und die Seinen mehr an Luther und die Sachsen, als diese an jenen anzunähern.

Dazu drängten die politischen Gefaren jener Zeit. Hatte doch der Rat von Straßburg an B. geschrieben, er möge alles zur Bewerkstelligung der Konkordia anwenden, denn man sei nicht gewillt, wegen dieses einen Artikels sich von dem Kurfürsten von Sachsen zu trennen. Das Bündnis mit der Schweiz war mehr oder weniger politisch verdächtig. Straßburg, das schon auf dem 1. Konvent zu Schmalkalden (Dez. 1530) vertreten war, trat (im März 1531) mit den anderen oberdeutschen Städten in den schmalkaldischen Bund ein und nahm (im April 1532) die Augustana neben seiner Konfession, als im wesentlichen mit derselben übereinstimmend, an. Umsomehr suchte B. eine Vereinigung zwischen den Oberdeutschen und Sachsen herzustellen. Er ließ sich zugleich die volle Durchfürung der Reformation in den oberdeutschen Städten Ulm, Memmingen und Augsburg eifrig angelegen sein. In Straßburg selbst wurde das Werk auch vollendet, B. war an die Spitze der Geistlichkeit gestellt und fürte den Vorsitz im Kirchen-Konvent.— Die außerordentliche Tätigkeit B.'s in jener Zeit zeugt von seiner unerschöpflichen Arbeitskraft. Als durch Landgraf Philipp das württembergische Gebiet dem vertriebenen Herzog Ulrich und der Reformation zurückerobert war, suchten B. und die Straßburger auch hier ihren Einfluss geltend zu machen. Von B.'s Schriften ist hervorzuheben seine warnende Schrift „an die Münsterer", worin er die ganze Heilslehre und Kirchenordnung auseinandersetzte, und die Verteidigung der evangelischen Lehre „gegen die Angriffe des Bischofs von Avrenches" in Frankreich; beide (vom J. 1534) legte er seinem fortgesetzten Konkordienwerk zu Grunde, so schon zu Konstanz im Dez. 1534, wo die zalreichen Vertreter Oberdeutschlands eine Vermittlungsformel annahmen, in der die lutherische Lehre vergeistigt war. Sie beauftragten B., weiter mit Luther zu verhandeln. Von Konstanz reiste er Ende Dezember nach Kassel, wo er auf Veranstaltung des Landgrafen Philipp sich mit Melanchthon besprach. Er gab zu, dass Brot und Wein darreichende Zeichen seien, mit welchen zugleich der Leib und das Blut Christi warhaftig und wesentlich dargereicht werde. Leib und Blut Christi seien aber mit Brot und Wein nur sakramentlich verbunden und nicht an eine Vermischung oder Vereinbarung des Leibes Christi mit dem Brote zu denken. Melanchthon sollte bei Luther, und Butzer bei den Seinigen dahin wirken, dass man sich auf Grund dieses Vergleichs vereinige. Wenn B. zu Kassel die Zustimmung der oberländischen Reichsstädte in sichere Aussicht gestellt hatte, bedurfte es doch seinerseits noch einige Anstrengungen, deren Widerstand zu brechen. Bei den Schweizern war unterdes nach Zwinglis Tode dessen Ansicht nicht mehr so strenge vertreten. Basel hatte in einem Bekenntnis vom 21. Januar 1534 in dem Artikel: „vom Nachtmal unseres Herrn" die Formel aufgestellt: „daß mit des Herrn Brodt und Tranck sampt den Worten des Nachtmals der war lyb und das war blut Christi durch die Diener der kylchen fürbildet und angebotten werde". Als dann am 1. Febr. 1536 Abgeordnete der reformirten Kantone auch von Zürich und Bern sich zu Basel über eine Konfession vereinigen wollten, um für das vom Pabst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene Konzil gerüstet zu sein, da konnte B. für den von ihm und einigen Schweizer-Predigern verfassten 22. Artikel vom hl. Abendmal bei allen Anwesenden Zustimmung finden: „dass der Herr in seinem hl. Abendmal seinen Leib und sein Blut, d. i. sich selbst, den Seinigen darbiete".

Nachdem B. so vorgearbeitet hatte, war auch bei Luther der Entschluss gereift, das Einigungswerk mit den Oberdeutschen zu versuchen. Er erbot sich in einem Briefe an B., die sächsischen und einige süddeutsche Einladungen zu besorgen, das übrige sollten die Straßburger bei den Oberländern tun. Im Mai 1536 erschieuen die oberdeutschen Theologen, mit B. und Capito an der Spitze, zu Wittenberg. Nach achttägigen Verhandlungen, bei denen B. mit großer Beharrlichkeit sein Ziel verfolgte, wurden die von Melanchthon aufgesetzten Artikel von allen angenommen, nur der Prediger Zwick von Konstanz behielt sich vor, seinem Rat erst zu berichten. In dieser „Wittenberger Konkordie" wird in dem ersten Artikel vereinbart, „dass mit dem Brot und mit dem Wein warhaftiglich und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi". In dem zweiten Artikel wird zwar die räumliche Einschließung

des Leibes Christi im Brote oder die beharrliche Vereinigung desselben mit dem Brote außerhalb der Nießung geleugnet, aber in dem dritten Artikel zugestanden, daſs auch den Unwürdigen — indigni — der Leib und das Blut Christi warhaft dargereicht und sie solches warhaft empfangen nach den Einsetzungsworten Christi, aber zum Gericht, wie St. Paulus spricht. — B. hielt die in sich unhaltbare Unterscheidung aufrecht, daſs die Gottlosen, impii, oder ganz Ungläubigen, infideles, die den Worten des Sakraments nicht glauben und Christi Ordnung verkehren, nichts als Brot und Wein empfangen, obgleich ihnen der durch das Werk Christi gegenwärtige Leib dargereicht wird, wärend er unter den Unwürdigen, indignis, diejenigen verstand, die den Worten des Sakramentes glauben, aber one rechte Andacht und lebendigen Glauben zu üben, zwar den Leib des Herrn empfangen, aber sich schuldig machen an ihm, wie einst die Korinther. — Es ist klar, daſs B. mit dieser Konkordie auf dem eingeschlagenen Wege der Annäherung an die Wittenberger die lutherische Lehre in dem einen Hauptpunkte: von der warhaftigen und wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal, dem Wortlaute nach angenommen hat, wenngleich er die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein nach seinem Sinne nur als eine sakramentliche betrachtet, welche außerhalb der (geistlichen) Nießung nicht bestehe, daher er auch, nur um Luther zu gewinnen, zugestand, daſs die indigni den Leib Christi wirklich empfingen, wärend er festhielt, daſs die eigentlichen infidéles nichts als Brot und Wein empfingen. Man mag über B.'s Zugeständnis in der Konkordie urteilen wie man will, soviel steht fest, daſs er es in redlicher Absicht gemacht, um das mit unsäglicher Mühe und Arbeit verfolgte Friedenswerk zu Stande zu bringen. Dabei ist zu beachten, daſs er die Lehre von den Sakramenten nicht für grundlegend hielt, weil im N. Test. so wenig davon geredet werde. —

Die Straßburger nahmen die Konkordie one weiteres an und auch die übrigen oberdeutschen Städte erteilten ihre Zustimmung. Bei den Schweizern aber stieß die Sache auf Widerspruch, weil sie ihre Ansicht in der Konkordie nicht finden konnten. Nach längeren Verhandlungen beschloſs man auf einer Versammlung von eidgenössischen Abgeordneten zu Basel (Nov. 1536), als Butzer nochmals eine Deklaration der Konkordie gegeben hatte, diese mit einem Begleitschreiben an Luther zu schicken und zu erklären, wenn dies der rechte Sinn der Konkordie sei, nämlich: „daſs die Menschheit des verklärten Christus nicht in dieser Welt fleischlich sei, sondern in ihrem himmlischen Wesen bleibe“ und gelehrt werde: „daſs unser Herr Christus an ihm selbst allein durch das gläubige Gemüt empfangen und genossen werde“, von Herzen ihr zuzustimmen. Um jegliches Miſsverständnis zu beseitigen, legten sie ihre Ansicht vom Abendmal klar dar und sprachen zum Schluſs ihre Hoffnung aus, daſs der Gott des Friedens zum rechten Aufbau seines Evangeliums die ware Einigkeit unter ihnen herstellen möchte. B. überbrachte im Jan. 1537 dieses Schreiben selbst an Luther nach Schmalkalden, der einstweilen durch Melanchthon antworten ließ. Butzer vertrat zuletzt die Sache der Konkordie mit den Schweizern auf einer Synode zu Bern im Sept. 1537, wo auch die Genfer Prediger, unter ihnen Calvin, erschienen waren. Man eignete sich hier, im Gegensatz gegen Zwinglis Lehre, die von B. gebrauchten Ausdrücke an, die zugleich den Unterschied von Luthers Lehre bezeichneten: „daſs Christi Leib nicht im Brot sei, daſs aber Christus im Nachtmal der Gespons bei seiner Braut sei“. Weil jetzt auch von Seiten Butzers die Differenz, die zwischen Luther und den nicht mehr zwinglisch gesinnten Schweizern in der Lehre immer noch bestand, offen ausgesprochen war, schloſs Luther durch eine Antwort (vom 1. Dec. 1537) auf das von B. ihm überbrachte Schreiben der Schweizer mit ihnen die Konkordie, d. h. den Kirchenfrieden, ab: „daſs beide Teile die Gegner zusammenschicken und allen Unwillen faren lassen, damit dem hl. Geiste Raum gegeben werde“. Er erkennt sie trotz der Differenz in der Lehre als Brüder in Christo an.

B. hatte sein eigentliches Lebenswerk vollendet und von Straßburg aus war nach langem Streit der Friede zwischen dem protestantischen Deutschland und der

reformirten Schweiz befestigt. Wenn derselbe auch noch einmal gegen Ende des Lebens Luthers durch seine Schrift: „kleines Bekenntnis vom hl. Abendmal", gestört wurde, so hatte B. durch seine Kämpfe bereits eine große Eroberung für seine vermittelnde Richtung an Melanchthon gemacht, der auf seine Seite getreten war. Dieser aber konnte fortan in freierer evangelischer Geistesrichtung dem zweiten schweizerischen Reformator Calvin die Hand zum Bunde reichen, der für die künftige Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland so entscheidend geworden ist.

B.'s weitergehende, sich auch auf den Katholizismus erstreckende Unionspläne können, da sie erfolglos geblieben sind, in aller Kürze skizzirt werden.

Mit großen Hoffnungen trat B. in die zu Hagenau (Juni 1540) eröffneten und zu Worms gegen Ende 1540 fortgesetzten Vergleichsverhandlungen ein. Kaum hatte sich zu Worms die Überlegenheit der Protestanten wider herausgestellt, so benutzten die Katholiken das kaiserliche Mandat, welches für den Sommer 1541 einen Reichstag nach Regensburg berief, um die Verhandlungen zum zweiten Mal abzubrechen und dorthin zu verlegen. Der Kaiser war entschlossen, einen religiösen Friedensstand für Deutschland herbeizuführen und ließ ein maßgebendes Religionsbuch vorlegen, das den Vergleichsverhandlungen, an denen B. mit Melanchthon einen hervorragenden Anteil genommen hatte, eine ganz andere Wendung gab. B. wie Melanchthon richteten gegen das Regensburger Buch ein Gutachten, auch glaubte B. es seinen Kollegen, besonders Melanchthon schuldig zu sein, die Anklagen wegen verräterischer Nachgiebigkeit zurückzuweisen und die Akten des Regensburger Gesprächs herauszugeben, wurde aber dadurch in einen heftigen Streit mit Dr. Eck verwickelt, der das Unionswerk sehr in Frage stellte.

Wenn die Vergleichsverhandlungen erfolglos waren, so gewannen sie für B. insofern Bedeutung, als der Kurfürst von Köln, Erzbischof Hermann V., der die Notwendigkeit einer Reformation in seinem Gebiete schon früher eingesehen hatte, zu Hagenau Butzer und die Straßburger kennen gelernt und an ihrem milden versönlichen Geiste Wolgefallen gefunden hatte. Zu Regensburg hatte der Kölner Kanonikus Gropper, einer der katholischen Kollokutoren, B. wegen seiner geschickten Disputation schätzen gelernt und ihn, als einen gemäßigten Mann, seinem Kurfürsten für die beabsichtigte Kirchenreform empfohlen, die der Reichstag den deutschen Fürsten anbefohlen hatte. Herman V. berief B., der Ende 1542 zu Bonn mit evangelischer Predigt und Vorlesungen das Werk eifrig begann und bei den weltlichen Ständen gleich anfangs großen Beifall fand. B. fasste gemeinsam mit Melanchthon, der ebenfalls einem Rufe Hermanns im Mai 1543 gefolgt war, die Reformationsordnung für das Kölner Erzstift ab, die ein wares Meisterstück genannt werden kann und in den Stücken, die von B. herrüren, wider ein Zeugnis für sein organisatorisches Talent ablegen, das er in Straßburg und andern Orten so glänzend bewiesen hatte. Die Durchführung der Reform scheiterte zunächst an dem heftigen Widerstande des Kölner Domkapitels, den B. mit seinen scharfen Waffen des Geistes bekämpfte, dann aber an dem Befehl des Kaisers, Karl V., der auf seinem Heereszug gegen den Herzog von Cleve (August 1543) den Kurfürsten Hermann zwang, die evangelischen Prediger, besonders Butzer, zu entlassen, und mit der Einführung der Kirchenordnung bis zum nächsten Reichstag zu warten. B. musste mit blutendem Herzen das fast schon für das Evangelium gewonnene Erzstift verlassen. —

Durch die traurigen Erfarungen, welche B. bei der Teilnahme an den Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken gemacht hatte, war seine Hoffnung auf einen schließlichen Erfolg noch nicht erschüttert worden. Daher entschloss er sich, auch als die verderbendrohenden Absichten des Kaisers keinem tiefer Blickenden mehr verborgen sein konnten, doch noch einmal, dessen Befehl zu folgen und zu Regensburg (Jan. 1546) sich an einem Vergleichsgespräch zu beteiligen. Da es nur zum Schein angeordnet war, um Zeit zu Rüstungen gegen die Protestanten zu gewinnen, verlief es erfolglos.

Der Ausgang des schmalkaldischen Kriegs mit der Niederlage der Protestanten gab dem Kaiser, der sich von Seiten des Papstes mit dem tridentinischen

Konzil hintergangen sah, volle Freiheit, durch ein Reichsgesetz, das Augsburger Interim, die religiösen Wirren beizulegen. Der Kurfürst von Brandenburg, der für das Interim sich erklärt hatte, suchte auch eine theologische Autorität dafür zu gewinnen und wandte sich mit der Bitte nach Straßburg, B. zu ihm zu schicken, als einen Mann, der nebst Melanchthon in der Kirche das größte Ansehen genieße. B. reiste (Febr. 1548) nach Augsburg zum Kurfürsten. Wenn dieser in B. der drohenden Verhältnisse wegen noch einen fügsameren Vermittler, als früher, erwartet hatte, so sah er sich sehr getäuscht. B. wich von seiner einmal eingenommenen Stellung dem Interim gegenüber nicht einen Schritt und verweigerte entschieden seine Zustimmung zu demselben, weil die papistischen Irrtümer darin gelehrt und befestigt würden. Obgleich der Kurfürst wärend einer zweiundzwanzigtägigen Haft am Hoflager alle möglichen Mittel anwandte, seine Unterschrift zu erlangen, hielt B. an dem Grundsatz standhaft fest: „Man dürfe nichts gegen das Gewissen und die Warheit tun!" Das Interim wurde zwar von der Majorität des eingeschüchterten Reichstages, auch von manchen oberdeutschen Städten angenommen, aber Straßburg und noch andere blieben in Opposition. Als der Kaiser deshalb um so bestimmter auf die Annahme von Seiten der Stadt drang (26. Mai 1548), traten B. und sein jüngerer Kollege Paul Fagius, der Nachfolger Capitos, an die Spitze einer bis zum äußersten entschlossenen Widerstandspartei und suchten durch Wort und Schrift den Rat zu stärken, der durch die drohenden Umstände und äußere Hilflosigkeit zu wanken begann. Als die Prediger wegen „münsterischen Geistes" und des Ungehorsams gegen die Obrigkeit beschuldigt wurden, verfaßte B. die Verteidigungsschrift: „Ein summarischer Begriff der christlichen Lehre ꝛc." in 29 Art., die zu den kürzesten und klarsten Bekenntnisschriften gehört, welche in jener Zeit überhaupt innerhalb der evangelischen Kirche erschienen sind. Es ist B.'s Zeugnis und Vermächtnis an die Kirche zu Straßburg.

Als das Interim angenommen wurde, sah Butzer ein, daſs seines Bleibens nicht länger sein könne. Bei einem Teile des Rates war er onedies wegen seiner strengen Kirchenzucht nicht beliebt, und dieser setzte (1. März 1549) den Beschluſs durch: die beiden entschiedensten Gegner des Interim mit Pension bis auf weiteres zu beurlauben. In dieser Lage boten um die Wette Melanchthon in Wittenberg, Myconius in Basel, Calvin in Genf dem Halbgeächteten, auf dessen Person es am kaiserlichen Hofe besonders abgesehen war, eine Freistätte an. — B. und Fagius zogen es vor, einem förmlichen Rufe nach England zu folgen, wohin B. schon seit mehreren Jaren von Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der Seele der neuen reformatorischen Bestrebungen, widerholt, wenn auch nur zu zeitweiliger Übersiedelung, eingeladen war. Kaum eine Woche nach der Abreise erging an B. ein ehrenvoller Ruf nach Kopenhagen.

Die beiden Prediger begaben sich nach ihrer Ankunft in England sogleich nach London zu Cranmer (April 1549), der sie wie Freunde und Brüder aufnahm und einstweilen als Mitarbeiter an dem Reformationswerk Eduards VI. bei sich behielt. Der König, der sie sehr freundlich begrüßte, wünschte daſs sie zunächst die hl. Schrift aus dem Urtext ins Lateinische übersetzten und diese Übersetzung sollte dann in die englische Sprache für das Volk übertragen werden. Die Arbeit wurde sofort begonnen. — Die gänzlich veränderte Lebensweise nicht minder als das fremde Klima griffen die zwar dauerhafte aber durch die letzten Erlebnisse erschütterte Gesundheit B.'s sehr an, auch gemütlich fülte er sich gedrückt im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an Kirchenzucht und die Schwierigkeiten, sie einzufüren. Sein Herz sehnte sich oft nach Straßburg zurück zu seinen vielen Freunden und seiner teuren Familie. — Nach Ablauf des Sommers 1549 sollte B. mit Fagius nach Cambridge als Lehrer übersiedeln, um dort in der Bildung tauglicher Prediger mitzuarbeiten. Fagius, der ihm vorausgeeilt war, wurde von einem schleichenden Fieber ergriffen und im November weggerafft. In der tiefen Trauer über den Freund wurde er getröstet durch die Ankunft seiner Familie vor Einbruch des Winters und mit neuem Mute begann er (Jan. 1550) seine akademischen Vorlesungen unter großem Zulauf der Studirenden, von denen manche später einen großen Einfluſs auf die anglikanische Kirche geübt haben. Die Censur der Li-

turgie (common-prayer book), die ihm übertragen war, bewog ihn, den heftigen Widerstand der Bischöfe durch eine öffentliche Disputation zu bekämpfen (6. Aug. 1550), deren Akten zur Beschämung der Gegner veröffentlicht wurden. — Der jugendliche König, der B. hochverehrte und sich gerne seinen königlichen Schüler nannte, wandte ihm seine volle Gunst zu. Man teilte B. mit: der König wünsche zum Neujarsgrusse über das Werk der Widerherstellung des Evangeliums in seinem Reich einen besonderen Unterricht. Noch einmal flammte der Geist des leidenden Greises in seiner ganzen Kraft, Klarheit und begeisterten Frömmigkeit auf. Das Werk: „de regno Christi" in 2 Bänden, welches er in weniger als 3 Monaten schrieb, soll den Fürsten im 1. Bande belehren, was das Reich Gottes sei, auf welchen Grundwarheiten es beruhe und von welchem Geiste es beseelt sei; im 2. Bande die rechten Mittel angeben, wodurch das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt in einem Lande wie England verwirklicht werden könne. Manches klingt wie eine Weissagung auf Englands große Zukunft. —

Das Werk war B.'s Schwanengesang. Kaum hatte ihm der König seinen ungeteilten Beifall gezollt, die Universität die Würde eines Doktors der Theologie one jede Bedingung, bis dahin beispiellos, zuerkannt, als er Mitte Februar 1552 sich niederlegte, am 22. Febr., als er sein Ende nahen fülte, seine letzten Verfügungen traf und nachdem er am 28. Febr. die Seinigen und alle Anwesenden gesegnet, unter deutschen Gebeten, die er für die Hausandacht selbst gefertigt, seine Lippen schloss. Seine Leiche wurde unter großen Ehrenbezeugungen in der Hauptkirche zu Cambridge bestattet, später aber unter der Regierung der blutigen Maria mit der von Fagius im J. 1556 wider ausgegraben und öffentlich verbrannt. Vier Jare später, 1560, ließ die Königin Elisabeth das Gedächtnis B.'s und Fagius mit allen gebürenden Ehren wider erneuern.

Drei Hauptzwecken war B.'s ganzes Streben gewidmet: 1) den evangelischen Protestantismus durch Wort und Schrift, durch persönliches Eingreifen möglichst fest zu begründen und möglichst weit auszubreiten; 2) die Bekenner desselben möglichst in Frieden und Eintracht unter einander zu erhalten, als dem einzigen Mittel, die teuer errungene evangelische Freiheit gegen die wachsende Macht des politischen Katholizismus zu verteidigen und zu behaupten und 3) der evangelischen Kirche eine innere Organisation durch Verfassung und Disziplin, sowie durch Schul-Unterricht zu verschaffen, durch welche die evangelische Warheit gegen Verfälschung gesichert und evangelisches Leben allen Gliedern der Gemeinde zugefürt werden könne.

Litteratur: Eine Gesamtausgabe der Werke B.'s ist leider nicht zu Stande gekommen, Konrad Hubert, sein vieljäriger Helfer und Freund, der außer den Druckschriften B.'s ausgedehnte Korrespondenz von allen Seiten gesammelt, hatte eine solche Ausgabe mit Herbst (Oporinus) in Basel verabredet, etwa in 9 Folio-Bänden, aber durch den Tod des unternehmenden Buchdruckers (a. 1568) wurde sie vereitelt. Erst 26. J. nach B.'s Tode gelang es Hubert, wenigstens ein kleines Denkmal seinem geistlichen Vater zu setzen und bei dem Baseler Drucker Perna einen ersten Band von B.'s Werken in Folio 1577 erscheinen zu lassen, dessen Titel schon zeigt, dass der Verleger die Fortsetzung aufgegeben. Dieser Band ist unter dem Namen Tomus anglicanus bekannt, weil er meistens in England verfaßte Schriften B.'s enthält. — Was die Biographieen anlangt, so können die älteren kaum in Betracht kommen. Melch. Adams Notizen in seinen vitae eruditorum sind äußerst dürftig; das über B.'s Tod und das Schicksal seiner Gebeine mitgeteilte ist einem Bericht der Freunde B.'s in England entnommen, der sich im Tom. angl. findet. — Verpoortens histor. Kommentation aus dem Anfang des 18. Jarh. ist ganz wertlos. Erst in neuerer Zeit haben die Straßburger Geschichtsforscher die Lücke ausgefüllt. Nachdem Jung und Röhrig in ihren Spezialarbeiten den Grund gelegt, hat J. W. Baum darauf weiter gebaut und als 3. Band des Werkes: „Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche", Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren u. s. w. dargestellt. Wie der Titel dieser nach Form und Inhalt ausgezeichneten Monographie, unbedingt der besten des ganzen Werkes, besagt, sind nicht

bloß die vielen Druckschriften, sondern auch die vom Verf. chronologisch geordneten und vervollständigten Handschriftenschätze benutzt, und zwar in reichstem Maße. Die vorgeschriebene Einteilung: Leben und Schriften, hat Baum mit richtigem Takte nicht inne gehalten, sondern die Hauptgedanken der Schriften in die historische Darstellung verwebt. Wenn Baum die beiden Männer B. und C., die anfangs zwar weit auseinanderlagen, später aber 20 Jare mit einander gewirkt haben, zusammengefaßt hat, so ist jeder Persönlichkeit ihr volles Recht widerfaren. **W. Krafft.**

Buxtorf (auch Buxtorff, lat. Buxtorfius und Buxtorfius), Johannes, stammte aus einer westfälischen Familie, welche früher Bockstrop oder Boxtrop genannt ward. Er war geboren am 25. Dez. 1564 in der westfälischen Stadt Camen, wo sein Vater Prediger war. Den ersten Schulunterricht erhielt er auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältnis trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der deutschen Übersetzung des Alten Testaments (die erste Ausgabe dieser Übersetzung erschien in Herborn 1602 und 1603) willige Hilfe leistete. Von Herborn ging Buxtorf nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jare 1588, wohin ihn der Ruhm des Jac. Grynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinr. Bullinger, und Genf, wo Th. Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt, fand er auf Grynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovirte er 1590. Schon früher, bald nach seinem Eintritt in das Haus des Leo Curio, war ihm die Professur der hebräischen Sprache angetragen, welche anzunehmen er sich nicht entschließen konnte, weil er sich nicht für fähig hielt, den Anforderungen eines so wichtigen Amtes nachzukommen. Er verstand sich nur dazu, öffentlich die hebräische Sprache zu lehren, trug dann aber, nachdem er zwei Jare als Lehrer tätig gewesen war, kein Bedenken, im J. 1591 dem ehrenvollen Rufe, in die Reihe der ordentlichen Professoren der Universität Basel einzutreten, Folge zu geben. Später wurden ihm auch noch andere Ämter, unter diesen die Leitung des akademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimat zu besuchen. Im J. 1593 heiratete er Margaretha, die Tochter des Leo Curio, und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie in Basel. Ihm wurden fünf Söne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimat durch seine gelehrte Tätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus deren Mitte Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zur Zierde gereichten. Die im J. 1610 vom akademischen Senate in Basel ihm angetragene theologische Professur nahm er nicht an. Einem im J. 1611 von dem Kuratorium der Akademie in Saumur ergangenen Rufe, dort als Professor der hebräischen Sprache zu wirken, leistete er keine Folge, wie er auch schon früher einen von Leyden an ihn ergangenen Ruf abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. Sept. 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorf den größten Kenner der rabbinischen Litteratur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Kommentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntnis der jüdischen Überlieferungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentlichen Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien, und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause

wonenden Juden, der ihm als Korrektor bei dem Druck der hebräischen Bibel half, von einem Knaben entbunden war, erteilte der Ratsweibel Gläser zwei Juden die Erlaubnis, nach Basel zu kommen, um Zeugen der Beschneidung des Knaben zu sein. Auch Buxtorf, sein Schwiegerson König, der Ratsweibel Gläser und zwei Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magistrat nahm aber diese Sache sehr ernst, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., den Juden eine Buße von 400 fl. auf, ließ Gläser und die zwei Bürger ins Gefängnis setzen, aus dem sie aber nach drei Tagen wider entlassen wurden. Seine genaue Kenntnis der jüdischen Überlieferung, seine Belesenheit in jüdischen Schriften gebrauchte Buxtorf, sowol um das Ansehen des hebräischen Textes des A. Test.'s durch die Hinweisung auf die sorgsame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der Juden scheinen konnte, jede Veränderung ausschließende treue Bewarung desselben von den ältesten Zeiten an den Anhängern der römischen Kirche gegenüber zu verteidigen, welche in der griechischen Übersetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unversehrten ursprünglichen Bestand und auf die unveränderte äußere Gestalt des hebräischen Textes sich beziehenden jüdischen Nachrichten gegen die Zweifel und Bedenken festzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angesehensten Männern, selbst von einem Luther, Zwingli, Calvin, später wenigstens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgesprochen waren. Buxtorfs Wirksamkeit fiel in die Zeit, wo es den Protestanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der römischen Kirche ganz vorzugsweise darauf ankam, sich auf die Unversehrtheit und Sicherheit des hebräischen Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deshalb griffen sie gern und one genauere Prüfung nach den Angaben der jüdischen Gelehrten, die für die treueste Bewarung des hebräischen Textes von den ältesten Zeiten an Bürgschaft zu geben schienen. Solche Angaben lieferte ihnen Buxtorfs Gelehrsamkeit. Daher sein großes Ansehen nicht nur bei den Reformirten der Schweiz und Deutschlands, sondern auch bei den Lutheranern, welche in dieser Beziehung mit den Reformirten eine gemeinschaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformirten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückstießen. Dazu kam, dass Buxtorf auch für die leichtere Erlernung der hebräischen Sprache und für die Erklärung des A. Test.'s Großes leistete und in weiten Kreisen nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr (vgl. Dr. Buxtorf Falkeisen, Joh. Buxtorf Vater erkannt aus seinem Briefwechsel, Basel 1860; und desselben Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jarhundert, erstes Heft, Basel 1872, S. 159 f.) als Meister und Lehrer der hebräischen Sprache wirkte. Seine von seinem Sone und Enkel vermehrte Sammlung jüdischer Schriften ward im Jare 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Basel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdische und christliche Gelehrte an ihn geschrieben haben, aufbewart werden. Von seinen Büchern, von denen ein großer Teil sehr oft von neuem herausgegeben ist, nennen wir nur: Manuale hebraicum et chaldaicum, Bas. 1602, editio sexta cura Johannis filii, Bas. 1658. — Synagoga judaica, zuerst in deutscher Sprache, Basel 1603, dann ins Lateinische übersetzt von Herm. Germberg, Hanau 1604; a Joanne Buxtorfio filio revisa, Bas. 1641; widerherausgegeben von J. Jak. Buxtorf, 1680. 1712. — Lexicon hebr. et chald.; accessit lexicon breve rabbin. philosophicum, Bas. 1607, später sehr oft widergedruckt. — De abbreviaturis hebraicis liber, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica nova, ordine Alphabetico disposita, Bas. 1613, später oft widergedruckt. — Biblia hebraica, cum paraphr. chald. et commentariis Rabbinorum, fol. 4 Bde., Bas. 1618 u. 1619, dazu zuerst als Beilage Tiberias s. commentarius masorethicus, Bas. 1620, fol., dann auch besonders in 4°; eine vermehrte und verbesserte Ausgabe: Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep., Bas. 1665, in 4°; hierin eine Geschichte der Masora nach der jüdischen Überlieferung, worin die Ansicht, nach welcher sie in nachtalmudischer Zeit

durch die Tätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden sein soll, bekämpft wird; der dem Inhalt so wenig entsprechende Titel Tiberias ist wol deshalb gewält, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Tätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorfs Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist.— Die concordantiae bibliorum hebraicae zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Son Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es cum praefatione, qua operis usus abunde declaratur, heraus, Bas. 1632, fol. An einem lexicon chald. talmud. et rabbin. hatte Buxtorf viele Jare gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Son Johannes veröffentlichte es, nachdem er viele Jare hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Werkes zugewandt hatte, Bas. 1639, Fol. — Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae, Bas. 1778, p. 447. **Bertheau.**

Buxtorf, Johannes, der Son des vorhergehenden, geb. den 13. August 1599. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jare alt; vom 13. Jare an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jare wurde er unter dem Vorsitz des Vaters Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwärend eifrig mit der jüdischen Litteratur. Es wird angegeben, dass er schon als junger Mann sowol den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgelesen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Pareus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dordrecht, wo er mit vielen der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jare alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622, 4°) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diodati, Tronchin zu hören; Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebräischen Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstul der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diakonus an der St. Petri-Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Tätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlasste ihn, die Stellung eines Predigers aufzugeben, und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebräischen Sprache im Jare 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leyden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man eine dritte theologische Professur, die professio locorum communium atque controversiarum, welche ihm angeboten und 1647 von ihm übernommen ward. Nachdem er dieses Amt sieben Jare bekleidet hatte, gab er es auf und nahm 1654 die ihm angetragene Professur der Erklärung des Alten Testaments an, weil diese mit der Tätigkeit, die ihm als Professor der hebräischen Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Gestorben ist er den 17. August 1664. Er war viermal verheiratet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe und Johannes Jakobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebräischen Sprache war. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Tätigkeit sein Leben hinzubringen; ihm fiel die Aufgabe zu, die von seinem Vater und ihm selbst vertretenen Meinungen über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des Alten Testaments und die unveränderte Überlieferung desselben vorzugsweise gegen Cappellus zu verteidigen, der mit großer Gelehrsamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Tradition bekämpfte und durch umfassende Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt war, dass weder die äußere Gestalt des hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem masoretischen Texte überall der Vorzug zukomme vor dem den alten Übersetzungen des Alten Testaments zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Buxtorf hatte in einer im Jare 1643 (dieses Jar gibt er selbst in seiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Schrift de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach seiner Aussage in

bescheidener Weise, die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift (d. h. die Kenntnis und den Gebrauch derselben zur Zeit des Mose, des David u. s. w.) nachzuweisen gesucht; dagegen hatte Ludovicus Cappellus seine diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amst. 1645, 12°, geschrieben, in welcher er behauptete, dass die sogenannte samaritanische Schrift älter sei, als die Quadratschrift. Dieses war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht one Bitterkeit gefürten Kampfes zwischen beiden Männern. Buxtorf schrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624, 4°, herausgegebene arcanum punctationis revelatum des Lud. Cappellus seinen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punct. revelato Lud. Cappelli, Bas. 1648, 4°, in welchem er beweisen wollte, dass der jüdischen Überlieferung gemäß die Punktation entweder von Mose und den übrigen Verfassern der biblischen Bücher herstamme, oder von Esra erfunden und seit seiner Zeit vorhanden gewesen sei. Seine Absicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu verteidigen und sie als die norma und regula hinzustellen, nach welcher die alten Übersetzungen, wo sie vom hebräischen Texte des Alten Testaments abweichen, verbessert werden müssten. Cappellus hatte in einem großen, schon 1634 vollendeten Werke, critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri sex, den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, dass der masoretische Text nicht immer die ursprüngliche Lesart darbiete und dass man mit Unrecht eine Unversehrtheit desselben annehme. Vor dem durch den Einfluss protestantischer Theologen lange verzögerten und erst durch den zum Katholizismus übergetretenen Son des Verfassers Johannes Cappellus unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkstelligten Drucke dieses Werkes hatte der Verfasser es wärend eines Zeitraums von 13 Jaren handschriftlich vielen Gelehrten mitgeteilt, durch welche auch Buxtorf Kunde von seinem Inhalte erhielt, der in seinem tractatus de punctorum origine etc. darauf Rücksicht nahm und das noch nicht erschienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Cappellus veranlasst, seiner critica sacra eine defensio adversum injustum censorem hinzuzufügen, die auf die Unversehrtheit des hebräischen Textes sich beziehenden, in dem letzten Kapitel des ersten Teiles des tractatus von Buxtorf enthaltenen Behauptungen zu bestreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweisen. Buxtorf schrieb darauf eine Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae authoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur, Basil. 1653, 4°. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorf zu erreichen strebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen seiner protestantischen Zeitgenossen die rabbinische Tradition für eine sichere Grundlage seiner Beweisfürung zu halten berechtigt zu sein glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit sagte: nec dubitem, quin Cappelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächst die Entscheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktische Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewol Cappellus sich wenigstens im ganzen und großen für seine Ansicht nicht nur auf den jüdischen Gelehrten Elias Levita (er starb 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluss auf die Entwickelung der alttestamentlichen Wissenschaften unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis, Münsters, Fagius', Mercerus', Drusius', Casaubonus', Scaligers, Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anfüren konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefärlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Bux-

torf hingegen war der hochangesehene Verteidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift. Die Folgen seiner einflußreichen Tätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Kanon der (im J. 1675 von Heidegger verfaßten) formula consensus helvetica, der recht eigentlich gegen Cappellus gerichtet ist und so lautet: in specie autem Hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt. Auch der erste und dritte Kanon sind gegen Cappellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Kanones erinnern an die in Buxtorfs Streitschriften vorkommenden, ja sind zum teil aus ihnen geradezu entlehnt. Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorfs über das Abendmal hervorgerufen ward, welche Cappellus scharf beurteilt hatte; zur Verteidigung schrieb Buxtorf vindicias exercitationis de institutione S. coenae contra Cappellum, Bas. 1646, 4°, und eine anticritic. contra Cappellum, Bas. 1653. Ein Verzeichnis der Schriften Buxtorfs findet man in Athenae Rauricae p. 47 und p. 448. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwänen hier nur noch seine lateinische Übersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4°, und das Buch Cosri (sive colloquium de religione), ein ursprünglich in arabischer Sprache geschriebenes Werk, dessen von R. Jehudah Aben Tybbon verfaßte hebräische Übersetzung er zugleich mit einer lateinischen Übersetzung, erklärenden Anmerkungen und anderem Beiwerk, Basel 1660, in 4°, herausgab. **E. Bertheau.**

Buxtorf, Johann Jakob, der Son aus der vierten Ehe des vorhergehenden, war am 4. Sept. 1645 geboren. Der Vater unterrichtete ihn. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntnis der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntnis der jüdischen Litteratur sich erworben hatte, ward er auf des Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jares Professor der hebräischen Sprache. Im folgenden Jare besuchte er Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzal von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorf entschloss sich, London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen; doch wurde dadurch der Verkehr mit seinen gelehrten Freunden in London nicht unterbrochen. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Überall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge wurde er in das Emanuels-Kollegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jare 1669 kehrte er nach Basel zurück, wo er als Professor der hebräischen Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am 1. April 1704. Wiewol er nach dem Urteile seiner vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen sich erworben hatte, und unter diesen wird ein Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson genannt, ein ausgezeichneter Gelehrter war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht tätig. Er schrieb eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er desselben synagoga judaica mit einigen Verbesserungen, Basel 1680, heraus. **E. Bertheau.**

Buxtorf, Johann, der Neffe des vorhergehenden, der Son von Johann Buxtorf, dem Sone von Johann Buxtorf II., war geboren am 8. Januar 1663. Zuerst Prediger in der Grafschaft Mark, dann in der Nähe von Basel, ward er 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode im Jare 1732. Seine bekannteste Schrift sind die Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolar. viror. claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum, 1707. Ein Verzeichnis seiner Schriften steht in Athenae Rauricae p. 454. **E. Berthean.**

C.

Cäcilia (im griech. Kalender *Κικιλία*), die heilige, der Legende (bei Surius zum 22. November) zufolge, die dem Metaphrastes zugeschrieben wird, eine römische Jungfrau von edler Herkunft, die, heimlich zum christlichen Glauben bekehrt, das Gelübde fortwärender Jungfräulichkeit getan hatte, um Christi Braut allein zu sein, dadurch aber in eine schwierige Lage kam, als die heidnischen Eltern, die von alledem nichts anten, sie einem vornehmen römischen Jüngling Valerianus zur Frau bestimmten. Außer Stande, die Vermälung zu hindern, rief sie, wärend die Hochzeitsmusik erklang, Gott im Stillen an, er möge ihr Kraft verleihen, den Bräutigam auf den Weg des Heils zu leiten; und ihr Gebet ward erhört. Es gelang ihr, nicht nur den Valerianus, sondern auch seinen Bruder Tiburtius zum Christentum zu bekehren, die beide von dem römischen Bischof Urban getauft wurden. Indem sie aber von da an mit großem Eifer sich den Werken christlicher Liebe widmeten, den Armen reichlich Almosen gaben, die Kranken besuchten und die Leichen getöteter Christen begruben, erregten sie Verdacht, dass sie heimliche Christen wären, und da sie, von dem Präfekten Almachius darüber befragt, dies offen bekannten, wurden sie auf seinen Befehl enthauptet. Gleichzeitig wurde auch Cäcilia vorgeladen, und da sie mit freudigem Mut ihren Christenglauben bekannte, und in betreff ihres Vermögens, das sie herausgeben sollte, erklärte, sie habe es um Christi und ihrer Seligkeit willen an die Armen verteilt, so wurde sie dafür zuerst in ein glühend heißes Bad gebracht, das sie aber nicht verletzte, und dann dem Henker übergeben, der sie enthaupten sollte. Doch auch dieser versuchte es dreimal, one sie töten zu können, und erst nach drei Tagen starb sie infolge der ausgestandenen Märtyrerleiden, nach alten Angaben im Jar 230 unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus, der sonst den Christen wolgesinnt war und ihre Verfolgung nicht billigte, allerdings aber auch nicht immer im Stande war, dem feindseligen Eifer einzelner Beamten und des Volkes zu wehren. — Einer späteren Legende (aus dem 14. Jarh.) zufolge, die sich freilich mehr durch ihren poetischen Charakter, als durch Glaubwürdigkeit empfiehlt, soll Cäcilia, ehe sie zum Tode gefürt wurde, sich die Gnade erbeten haben, noch einmal die Orgel zu spielen und dazu das Lob Gottes zu singen, am Schluss des Gesanges aber selbst das schöne Pfeifenwerk zertrümmert haben, damit es nie zu unheiligen Zwecken gemissbraucht werden könne. Darauf sei sie in seliger Glaubensfreudigkeit dem Henker gefolgt, der, wunderbar bewegt im Herzen, nicht vermocht habe, sie zu töten, vielmehr durch den heiligen Gesang bekehrt selbst bald darauf Christ geworden sei.

Daraus, dass sie eine von den sieben heiligen Frauen ist, die in dem Meßkanon namentlich genannt sind (Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Cäcilia und Anastasia) ergiebt sich, wie früh sie von der Kirche in die Zal der großen Heiligen und Märtyrer aufgenommen wurde. Der späteren Legende entsprechend hat sie auf Heiligenbildern die Orgel als charakteristisches Attribut, und gilt als Schutzpatronin derselben, wie der Kirchenmusik überhaupt. Daher wird in London noch jetzt ihr Gedächtnistag alljärlich durch ein großes geistliches Musik-

fest gefeiert, für welches einst Händel seinen „Messias" geschrieben, wie denn auch Mendelsohn seinen „Paulus" bei dieser Gelegenheit in London zur Aufführung brachte. **H. Alt.**

Cäcilianus, s. Donatisten.

Cädmon (spr. Kädmon), ein hochbegabter angelsächsischer Dichter des 7. Jarh., der erste germanische Sänger der christlichen Zeit. Was wir von seinem Leben und persönlichen Verhältnissen wissen, verdanken wir dem Berichte des Beda Venerabilis, welcher ihm ein ganzes Kapitel seiner Kirchengeschichte Alt-Englands widmet (Hist. Eccles. Angl. IV, 24). Sie waren zum teil Zeitgenossen, und Bewoner Northumberlands, jener im nördlichsten England an der schottischen Grenze gelegenen Landschaft. Im J. 655, ungef. 20 Jare, nachdem über jenen Gegenden das Licht des Evangeliums aufgegangen war, wurde dort, unfern des deutschen Meeres, das für Mönche und Nonnen bestimmte Kloster Streaneshalch gestiftet, welches 9 Jare nachher durch eine, dem römischen Kirchentum zum Siege verhelfende Synode kirchengeschichtliche Bedeutung erhalten hat. Die Äbtissin desselben war Hilda, eine aus königlichem Blute stammende, durch Frömmigkeit und Einsicht hochangesehene Frau (Beda, H. E. IV, 23). Eines Tages wurde ihr von dem Wirtschaftsverwalter eines der benachbarten Bauernhöfe ein Hirte zugefürt, ein schon ziemlich bejarter, einfacher Mann aus dem Volke, Namens Cädmon (nach northumbrischer Mundart Cadmon), welcher folgendes von sich selbst erzälte: „Bisher war er unkundig des volksmäßigen Gesanges (bekanntlich, wie bei allen germanischen Völkern, stabreimend). Mißmutig ging er manchmal heim von der fröhlichen Biergilde seiner Genossen; denn so oft, nach Volkessitte, die Harfe im Kreise herumging, mußte er sie ablehnen: er verstand es nicht, gleich den Übrigen, zu singen. Auch an einem der letzten Abende schlich er deshalb heimlich aus ihrem Kreise und begab sich auf seinen Posten zur Hut des Viehes. In dieser Nacht hatte er aber ein Traumgesicht. Jemand stand vor ihm und sprach: Cädmon, singe mir etwas. Das kann ich nicht, antwortete er; darum verließ ich ja vorhin die Gilde und ging hierher. Und dennoch — so fur der andere fort — hast du etwas mir zu singen! worauf C. fragte: Was soll ich dir aber singen? Singe mir, lautete der Bescheid, den Anfang der Schöpfung. Hierauf hob er sofort an, zu singen zum Preise Gottes des Schöpfers. Als er erwachte, erinnerte er sich noch deutlich, was er gesungen; ja am Morgen dichtete er noch mehrere Verse hinzu". Und nun stimmte er vor Hilda und mehreren kundigen Männern seinen Gesang an. Die Anfangsverse desselben, wol des ältesten, in germanischer Zunge gesungenen, christlichen Gesanges besitzen wir noch. Wärend nämlich Beda — alle Poesie für unübersetzbar erklärend — Inhalt und Tendenz des Lobliedes anfürt, teilt K. Alfred d. Gr. (Aelfraed, ungef. anderthalbhundert Jare später) in seiner Übersetzung des Bedaschen Werkes den (wenn auch mundartlich etwas modifizirten) Wortlaut der ersten Verse mit: Nu scylun **h**ergan **h**efaen rikas vard, **m**etundas maecti end his **m**od-gidanc (d. h. Lasst uns erheben des **H**immelreichs König, Des **W**altenden **W**under, seiner **W**eisheit Rat) u. s. w.*). Alle, die dem Sänger zuhörten, erkannten, dass Gott ihm eine besondere Gnadengabe verliehen habe. Sie legten ihm mehrere Stücke der heil. Geschichte und Lehre zu poetischer Bearbeitung vor. Tags darauf setzte er durch einen trefflichen Gesang alle in Staunen, und wurde nun als Laienbruder ins Kloster aufgenommen. Hier hörte er allem, was man ihn lehrte, aufmerksam zu, bewegte es in seinem Geiste und verwandelte das Gelernte in den süßesten Gesang, welcher zugleich eine sittliche Wirkung übte. Als frommer Mönch hat er dort eine lange Reihe von Jaren gelebt unter gewissenhafter Erfüllung seiner Pflichten, dabei eifernd gegen alles Schlechte, aber immer fröhlich in Gott, auch heiteren Scherz nicht verschmähend, von allen geliebt und geehrt. Seine letzten Stunden gewären das woltuende Bild einer, von allem mönchischen Wesen weit entfernten, christ-

*) Nach der ältesten schriftlichen Aufzeichnung abgedruckt in G. Stephens' (des an der Universität zu Kopenhagen angestellten, um die angelsächsische Litteratur hochverdienten, englischen Altertums- und Sprachforschers) Old-Northern Runic-Monuments II, 453.

lichen Euthanasie. (Sein Tod fällt vermutlich in's J. 683.) Die Gegenstände seiner Dichtungen waren, nach Bedas Aufzälung, folgende: Erschaffung der Welt und Ursprung des Menschengeschlechts, überhaupt der Gesamtinhalt der Genesis, ferner, der Auszug Israels aus Ägypten und sein Einzug ins gelobte Land, auch zalreiche andere Geschichten der hl. Schrift, namentlich die Menschwerdung des Herrn, seine Passion, Auferstehung, Himmelfart, sowie die Ankunft des hl. Geistes und die Lehre der Apostel, endlich die Schrecken des jüngsten Tages und die Lieblichkeit des Himmelreiches. Ja noch sehr viele andere Gesänge hat er gesungen, teils von den Segnungen, teils von den Gerichten Gottes. Der Nachamer hat er viele schon zu seiner Zeit gefunden, keinen aber, der ihm gleichkam. So weit Beda, ein durchaus zuverlässiger und umsichtiger Berichterstatter, welcher manches aus dem Munde von Augenzeugen, persönlichen Freunden Cädmons erfaren konnte, zumal er unsern von Streaneshalch in dem Benediktinerkloster zu Wermouth lebte, welches mit dem Kloster der Hilda in näherer Verbindung stand. In seiner Erzälung ist der Ausdruck: nil carminum aliquando didicerat, wenn er nicht eine tendenziöse Übertreibung enthält, nur so zu verstehen, dass C. zufolge seiner entschieden und innig christlichen Gesinnung die heidnischen Volks- und Gildenlieder sich nicht angeeignet, überhaupt bis dahin sich nicht als Dichter versucht hatte. Jedenfalls wird er bei seiner, wenn auch schlummernden dichterischen Natur für die volkstümlichen Sangesweisen, die ringsumher in täglicher Übung waren, ein offenes Or und Verständnis gehabt haben, so dass er, nach empfangenem höheren Impulse, bei erwachendem Bewusstsein seines Berufes als geistlicher Sänger alsbald im Stande war, die sein Innerstes bewegenden göttlichen Gedanken in die angemessene poetische Form zu gießen. Gegenüber dem, auch anderweitig bestätigten Berichte Bedas dennoch nur von einer „Cädmonssage" zu reden, ist ungegründete Zweifelsucht. Freilich muss eine geschichtliche Kritik, welcher für Dinge geistigen, namentlich poetischen Schaffens aller Sinn abgeht, in Fragen dieser Art irre gehen *).

Augenscheinlich besitzen wir von den ursprünglichen Cädmonschen Dichtungen nur einen verhältnismäßig geringen Teil. Beda nennt tota Genesis historia, während unsere Bruchstücke mit der Opferung Isaaks schließen; ferner Israels Einzug in das Land der Verheißung, einen Abschnitt, welchen wir gleichfalls vermissen. Und dürfen wir auch C.'s s. g. Zweites Buch (Christ und Satan), insbesondere den merkwürdigen, hinsichtlich der poetischen Originalität wie des evangelischen Gehaltes einzigartigen Gesang: „Traumgesicht vom heiligen Kreuze" vielleicht identifiziren mit der Passio, der Resurrectio und der Ascensio in coelum, so ergibt sich dennoch aus dem Bedaschen Katalogus, dass das meiste verloren gegangen ist.

Das Bedeutendste, was wir unter C.'s Namen besitzen, ist außer dem erwänten „Kreuzestraum" der größte Teil der Genesis, dann ein Bruchstück des Exodus, ein Teil des Daniel, endlich jenes s. g. Zweite Buch (hauptsächlich die Niederfart zur Hölle besingend); auch der sehr eigentümliche, phantasiereiche Gesang: „Judith". Warscheinlich sind auf denselben Dichter auch drei, vor Alters im Gottesdienst gebrauchte, stabgereimte Gebete zurückzufüren, welche schon Junius im 17. Jarh., neuerdings C. W. Bouterwek, in ihren Ausgaben des Cädmon mitgeteilt haben. Der Charakter seiner Dichtungen ist vorwiegend episch, jedoch in einzelnen Partieen übergehend ins Episch-Lyrische.

Was die Urkunden betrifft, welche diesen Schatz angelsächsischer Litteratur uns aufbewart haben, so steht uns für den größten Teil desselben nur eine zu Gebote, eine umfangreiche, mit Bildern geschmückte alte Handschrift, der s. g.

*) Der ältere d'Israeli in seinen Amenities of literature nennt die Erzälung von dem Durchbruche des poetischen Genius Cädmons eine auf Gelderwerb angelegte Fiktion von Mönchen. Ja, der gelehrte Palgrave (Archaeologia XXIV, 342) kommt auf den Einfall: ein Cädmon habe wol niemals existirt; sowie die Juden die Genesis B'Raschith nannten nach den ersten Worten, so nenne sie der altjüdische Übersetzer Onkelos: B'Cadmin (Am Aufgang), und daher stamme Cädmons Name, welcher nur die angelsächsische Bearbeitung der Genesis bezeichnen solle.

bodlejanische Codex, welcher als „Junius VI." der Bibliothek zu Oxford angehört (ursprünglich Eigentum Ushers, Erzb. v. Armagh, welcher ihn dem gelehrten du Jong, holländischer Abkunft, in England domizilirt, geb. 1589, gest. 1677, — genannt Franziskus Junius — zum Geschenke machte. Letzterer edirte ihn u. d. T.: Caedmonis monachi Paraphrasis poetica Genesios ac praecipuarum sacrae paginae Historiarum, abhinc annos CMLXX Anglosaxonice conscripta, Amstel. 1655. Übrigens ist dieser Codex an vielen Stellen lückenhaft, wirft überdies einzelne Stücke planlos durcheinander, rürt auch von mehr als einer Hand her und ist nicht durchweg mit derselben Sorgfalt geschrieben. Aus der neueren Zeit ist die von Benj. Thorpe, Lond. 1832, besorgte Ausgabe zu nennen, sowie die von C. W. Bouterwek, endlich die von C. W. M. Grein, Götting. 1857 (von demselben mit großer Treue, aber wenig Geschmack, stabreimend übersetzt, ebendas. 1857. 59). Als zweite Quelle für die Kenntnis mehrerer Cädmonscher Dichtungen dient der merkwürdige, in neuerer Zeit von Dr. F. Bluhme entdeckte Codex Vercellensis (s. Bluhme, Biblioth. libror. manuscr. Italica, Gotting. 1834), welcher, namentlich auch das „Traumgesicht vom heil. Kreuze" enthaltend, von Grein u. a. in unseren Tagen gleichfalls benutzt worden ist.

Über die Autorschaft Cädmons gehen die Ansichten weit auseinander. Die, welche ihm die genannten angelsächsischen Poesieen absprechen, werden hierzu durch die gegenwärtige Gestalt der betr. Schriftstücke bewogen. Und dass diese nicht gerade so, wie sie heute uns vorliegen, von Cädmon selbst ausgegangen sind, ist one weiteres zuzugeben. Zu jener Zeit pflegte der Sänger (Skalde) seine Lieder singend vorzutragen, und in den seltensten Fällen wird er sie schriftlich verfasst haben. So auch Cädmon, welcher in northumbrischer Mundart redete und sang. Mündlich pflanzten sich unter dem Volke seine Gesänge fort, wobei sie aus einer Mundart in die andere übergingen, wärend im Laufe der Zeit auch die Sprache überhaupt manchen Wandlungen unterlag. Erst später wurden sie, und zwar im west-angelsächsischen Dialekte, der mittelalterlichen Hofsprache Süd-Englands, niedergeschrieben. Wie viel mochten außerdem die verschiedenen Abschreiber, jetzt ungebildete, jetzt vermeintlich besser wissende, dazu und davon tun, überhaupt ändern! Dieses Los haben mehr oder minder alle aus dem Mittelalter stammenden Volkspoesieen geteilt. Für die vorliegende Frage bietet sich dafür ein Beleg dar. Von dem „Gebete Asaria" gibt es zwei, erheblich von einander abweichende Abschriften, eine bodlejanische und eine andere, um vieles neuere, in dem s. g. Exeter-Codex enthaltene, welchen K. M. Thorpe 1842 herausgegeben hat. Ferner mögen — wie dergleichen auch sonst geschah — hin und wider Cädmons eigene Arbeiten mit denen anderer Dichter vermengt worden sein, ein Geschick, dem gerade sie durch ihre losere Form, die mancherlei schon in der ursprünglichen Anlage vorhandenen Lücken, also ihren Mangel einer strengen Kunstform, weit mehr ausgesetzt sein mochten, als neuere, fester in sich zusammenhängende Dichtungen. Die Discrepanz einzelner Bestandteile ist nicht zu leugnen, genügt aber nicht, um die Autorfrage zu entscheiden. In der Skepsis so weit zu gehen, wie Hickes, J. Grimm, Bouterwek, Dieterich, Conybeare, halten wir uns nicht befugt, sondern nehmen mit Männern, wie Thorpe, Grein, Stephens und Hammerich an, dass wir in dem uns Überlieferten wesentlich (d. h. den eigentlichen Inhalt betreffend) das eigene Werk Cädmons besitzen, jenes vor allen anderen damals genannten und gefeierten christlichen Skalden, welchem kein anderer zu substituiren ist. Neuerdings hat für seine Autorschaft sogar ein Stein, nämlich ein höchst interessantes Denkmal aus der Urzeit Englands, seine Stimme erhoben. Wir meinen jenes aus dem Ende des 7. Jarhunderts stammende, 20 Fuß hohe s. g. Ruthwellkreuz in Northumberland, auf welchem noch jetzt 25 Zeilen der erwänten „Kreuzesvision" in Runenschrift zu lesen sind, ja, Prof. Stephens im J. 1858 auf der von demselben erst aufgefundenen Spitze die Worte gelesen hat: „Cadmon maesanoetho, d. h. Cadmon machte mich", eine Deutung, welche bisher keinen Widerspruch gefunden hat. Und welchem anderen Dichter, als dem angesehenen Meister Northumberlands, hätte man wol behufs einer so hervorragenden Inschrift, und zwar bei seinen Lebzeiten, die Worte entlehnen mögen?

Auch tragen im wesentlichen alle, unter C.'s Namen gehenden Dichtungen ein und dasselbe Gepräge. Charakteristisch ist ihnen durchweg ihre innige Durchdringung des biblischen Stoffes mit der heimischen Anschauungsweise und nationalen Eigentümlichkeit, änlich wie im deutschen „Heliand". Dort aber sehen wir zum ersten Male, wie das Christentum dem Volkstume eines jugendlichen Naturvolkes, dem wilden Stamme ein frisches, lebenskräftiges Reis aufgepfropft und wirklich einverleibt wird, one dass die herrschende Kirche, wie bei den Römern und Griechen, einen eingreifenden Widerstand leistet. Dazu erscheint die Auffassung des Evangeliums verhältnismäßig rein, so dass die verkehrten römischen Vorstellungen, der unevangelische Werkdienst und der Heiligenkultus noch nicht hineingedrungen sind (wenn auch einzelnes, z. B. die Schilderung der Himmelfart Christi, ans Mythische grenzt). Legendenartiges kommt zwar vor, jedoch nicht in auffälliger Weise und weit weniger als bei dem, vielleicht nur um eine Generation jüngeren, angelsächsischen Dichter Cynevulf.

Jedoch hat C. keineswegs immer direkt aus der Schrift und aus dem in seinem Inneren quellenden Borne geschöpft. Selbstverständlich kam ihm als Dichter, wie als Christen, die Vermittelung der Kirche zu gute. Zunächst war ihm die Bibel überall nur in der hieronymianischen Übersetzung zugänglich und mochte vorwiegend durch den Mund anderer, kundigerer Brüder zu ihm reden. In angelsächsischer Übersetzung waren höchstens die Psalmen und die Evangelien vorhanden. Wenn die hl. Schrift von C. auch an einigen Stellen erwänt wird, so heißt es doch gewönlich (wie in den heidnischen „Drapa's"): „So hab' ich erfragt; so sagen weise Männer". Die Hauptquelle floss ihm unstreitig in den gangbaren Vorstellungen und Überlieferungen der Zeit, wie sie gerade heimisch waren in dem Kloster Streaneshalch. Insbesondere scheinen indes Gregors d. Gr. sehr verbreitete Homilien, und für einzelne Partieen das Evangelium des Nikodemus, auf seine Phantasie und Denkweise eingewirkt zu haben. Endlich dürfte auch der gallische Erzbischof Avitus († 523 in Vienne), d. h. seine allegorisirenden Dichtungen über die Geschichte der Genesis und des Exodus, zur Kunde der Angelsachsen gekommen sein. Vielleicht kannte er den vielbewunderten Abt Aldhelm (650—709).

Dass die Cädmonschen Gesänge durch Missionare oder sonstigen kirchlichen Verkehr frühzeitig nach Deutschland gelangt sind, nehmen viele mit Grund an. Der Dichter des „Heliand" mag ihnen viel verdankt haben. Die geistige Verwandtschaft beider ist unverkennbar.

Die mit Cädmons Namen bezeichneten Dichtungen sind, abgesehen von ihrem idealen und poetischen Gehalte, von nicht geringer Bedeutung, um einerseits die durch das Christentum veredelten Grundzüge des angelsächsischen Volksstammes uns zu veranschaulichen, anderseits die tiefgewurzelte Einheit aller germanischen Stämme nachzuweisen. Lehrreich in kirchen- und missionsgeschichtlicher Hinsicht stellen sie uns in einem besonders interessanten Bilde den Übergang eines für das Evangelium mehrfach prädisponirten Volkes vom Alten zum Neuen dar. Und hierbei ist insbesondere auch der Umstand beachtenswert, dass unter jenem Volke der Volksgesang ebenso sehr, wie die ordentliche Verkündigung, als wirksames Mittel diente, um den Samen der christlichen Warheit in die empfänglichen Gemüter zu streuen und im Lande zu verbreiten.

Im hohen Grade auffallend ist es, dass gerade in England für dieses litterarische Erbe der Väter sich bisher wenig Interesse kundgegeben hat; und die nicht eben zalreichen Kenner der angelsächsischen Litteratur, z. B. S. Turner und J. J. Conybeare, besprechen dieselbe teilweise in geringschätzigem Tone, wärend der französische Litterarhistoriker H. Taine, in seiner Histoire de la littérature Anglaise, mit Hochachtung von ihr redet. Der Däne N. F. S. Grundtvig war es, welcher im J. 1831 die Engländer auf diesen ihren nationalen Schatz, um welchen sich seit dem Tode George Hickes' († 1702) äußerst wenige kümmerten, mit Nachdruck und nicht one Erfolg aufmerksam machte. Schon 1832 gab hierauf Benj. Thorpe den Cädmon heraus. Die Nation aber in weiterem Umfange mit einem der edelsten Erzeugnisse des nationalen Genius bekannt zu machen, davon

ist man dort noch immer weit entfernt. Inzwischen haben J. Grimm, F. E. C. Dietrich, C. W. M. Grein, C. W. Bouterwek u. a. die Frage über den Wert der angelsächsischen Quellen und ihre ursprüngliche Gestalt wissenschaftlich erörtert, sowie sie auch höchst schätzbare Arbeiten zur angelsächsischen Grammatik und Lexikographie geliefert haben. (Die vorzüglichste Grammatik hat R. Chr. Rask verfasst.) Die vorhandenen angels. Homilien sind noch nicht genug zur Vergleichung herangezogen worden (s. Bouterwek in Theol. Real-Encyklopädie, 1. Aufl., Bd. XIX, S. 303–6). Mehrere hierher gehörige Werke sind oben gelegentlich angefürt worden, welchen wir zum Schlusse das, der vorstehenden Darstellung wesentlich zu Grunde liegende Buch eines Dänen hinzufügen: „Frederik Hammerich, Älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Aus dem Dänischen von Al. Michelsen, Pred. Mit 6 Holzschnitten“ (Güterloh, Bertelsmann, 1874). Dieses Buch ist ebensosehr durch die Fülle und Gründlichkeit der Belehrung, welche durchweg von der wärmsten Liebe zum Gegenstande beseelt ist, wie durch die reiche Auswal der in stabreimender Übersetzung gegebenen Proben, namentlich Cädmonscher Dichtungen, in besonderem Maße geeignet, das Interesse für dieselben auch in weiteren Kreisen anzuregen. Endlich vgl. Bernh. ten Brink, Gesch. d. engl. Litter. 1877. I, S. 77 ff.

Al. Michelsen.

Cälestius, s. Pelagianer.

Cärularius, Michael, folgte dem Alexius als Patriarch von Konstantinopel (1043–59) und wurde der Urheber der schon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche. Der Streit hatte lange geruht, obgleich unter den Patriarchen Sisinnius († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wider aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz sowol als der Papst in dem normannischen Krieg Anlass genug zu gegenseitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Abt Nicetas Pectoratus und dem Metropoliten der Bulgarei Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöstern und Kirchen bestehenden lateinischen Kultus gewaltsam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römische Kirche (lateinisch nebst den folgenden Urkunden bei Canis., Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Es war eine Erneuerung der alten Anklagen des Photius. Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Fasten am Sabbat, das Essen des Erstickten und die Weglassung des Hallelujah wärend der Fasten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateinischen Gebrauch des Ungesäuerten beim Abendmal geltend gemacht. Diesen Gebrauch, welcher im 9. Jarh. aufgekommen war und durch Rab. Maur., De eccl. offic. c. 31 (nicht durch Alcuini Epist. 75) sicher bezeugt wird, erklärt Michael für judaistisch, one zu bedenken, dass derselbe Vorwurf in anderer Hinsicht auf seinen Standpunkt zurückfiel. Salzloses Ungesäuertes, sagt er, sei nur ein trockener Kot (lutum aridum). Der schwache Kaiser Konstantin Monomachus war höchst unzufrieden mit dem geschehenen Angriff, den natürlich der römische Hof nicht auf sich beruhen lassen konnte. Nachdem zunächst Papst Leo IX. in seiner Erwiderung die Ehre des römischen Primats stolz verfochten und Michael ziemlich versönlich geantwortet hatte (Harduin, Concil. VI. I, p. 927. Mansi, XIX, p. 653 sqq.), erschien auf Bitten des Kaisers eine Gesandtschaft in Konstantinopel, bestehend aus dem Kardinalbischof Humbert, dem Erzbischof Petrus von Amalfi und dem Archidiakonus Friedrich. Die mitgebrachten päpstlichen Sendschreiben sollten den Kaiser gewinnen und den Patriarchen demütigen. Der letztere, der außerdem widerrechtlich one die gesetzlichen Vorstufen zum Bischofstule gelangt sei, wird zur Rede gestellt, wie er sich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen sich doch selbst die Päpste niemals beigelegt hätten; — ein seltsamer Vorwurf, wenn man weiß, dass erst 1024 Papst Johann XIX. dem Bischof von Byzanz den Namen „ökumenischer Patriarch“ für Geld hatte zuteilen wollen und nur durch den Widerspruch Italiens abgehalten worden war. Der Kardinal Humbert, die eigentliche Seele der Gesandtschaft, widerlegte nun die An-

klagen Michaels ausführlich und nicht one Geschick (Canis., l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungesäuerte Brod durch mystische und exegetische Erklärung, rückte den Gegnern die Priesterehe und andere rituelle und disziplinarische Anstößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechische Kirche als die unvollkommene und zurückgebliebene, welche die selbständigen christlichen Prinzipien nicht zu würdigen wisse. Konstantin hatte weder den Mut, seinen Patriarchen zu beschützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geschehen, dass dessen Verbündeter, der Abt des Studionklosters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung seiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis., l. c. p. 308, ebendas. Humberts Gegenschrift S. 315) gezwungen wurde. Michael selbst wies jede Annäherung zurück. Daher schritten die Gesandten zum äußersten und legten am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine ausführliche Bannbulle nieder, welche mit kluger Schonung des Hofes den Patriarchen, dessen Anhang und die Einrichtungen seiner Kirche mit Worten des Fluchs und der Verwünschung und mit zalreichen Ketzernamen überhäufte (vgl. den Bericht und die Bulle bei Canis., l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darstellung des Michael in Allat. De libris Gr. eccles. p. 161 und in Fabr. Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περὶ τοῦ ῥιφέντος πιττακίου*). Hiermit war der Bruch unwiderbringlich entschieden. Ein letzter Friedensversuch des Kaisers scheiterte. Nach der Abreise der Legaten am 18. Juli stellte der Patriarch sein Ansehen wider her und zog sogar den Kaiser auf seine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Gesandtschaft für gar nicht vom Papst ausgegangen und die mitgebrachten päpstlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien setzte er sich in Einverständnis; dieser beurteilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, verteidigte aber merkwürdigerweise, wie Neander hervorhebt, den Gebrauch des Gesäuerten daraus, dass Christus die letzte Malzeit nach Johannes schon am 13. Nisan, am Tage vor dem Passah genossen habe (s. die Briefe in Cotelerii Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Die Anknüpfung an die biblische Differenz über den Tag der letzten Malzeit Christi bildet daher den interessantesten Punkt des Streits; doch hat Michael im Verlauf auch die andere Kontroverse über den Ausgang des hl. Geistes herbeigezogen. Übrigens hielt sich Michael nach Konstantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiser Isaak Comnenus schickte ihn zur Strafe seiner Anmaßungen 1059 in die Verbannung, wo er bald darauf starb. An Hass und Leidenschaft mögen beide Parteien einander gleich gewesen sein, an richterlichem Stolz wie an Urteil waren die Vertreter der römischen Kirche ihrem Gegner überlegen. Als Verfechter der griechischen Orthodoxie blieb jedoch Michael bei seiner Kirche in rühmlichstem Andenken, one sonderliches Verdienst seines Geistes oder Charakters (vgl. die griechische Homilie bei Monf. Bibl. Coisl. p. 99). Desto heftiger beschwerte sich später Leo Allatius (De perpetuo consensu II, c. 9. p. 615, 622) über diesen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Papstes aus den Kirchenbüchern zu löschen. Außer den erwänten Briefen des Michael sind noch einige Dekretalen vorhanden, z. B. De episcoporum judiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (conf. Patr. apost. ed. Cotel. I, p. 87), und weniges Handschriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. Vgl. noch Const. Sathas, Biblioth. Graeca medii aevi, IV. — Die genaueste neuere Darstellung dieser Fehde findet sich bei Gfrörer, Allgem. Kirchengesch. III. I, S. 311, womit zu vergl. Schröckh, Kirchengesch. XXIV, S. 210; Neander, Kirchengesch. IV, S. 44 und vom römischen Standpunkt Maimburg, Geschichte des Abfalls, deutsch von Meuser S. 80. Die ältere Litteratur ist: Baron., Annal. tom. XI, ad ann. 1054, p. 222 sqq.; Possevin, Appar. II, p. 114; Oudin, Comment. II, p. 601; Du Pin, Nouv. Bibl. VIII, p. 76. **Gaß.**

Cäsariner, s. Franziskaner.

Cäsarius von Arles (Arelatensis), ein Name, der in der Geschichte des Mönchtums ebensowol, als auf dem Gebiete der Dogmengeschichte (semipelagianische Streitigkeit) von Bedeutung ist. Cäsarius wurde zu Cabilonum (Cha-

lons sur Saone) in der zweiten Hälfte des 5. Jarhunderts geboren. Schon in seiner Kindheit zeigte er Neigung zum mönchischen Leben. In dem berühmten gallischen Kloster Lerinum verbrachte er seine Lehrjare. Um seine durch Askese geschwächte Gesundheit zu stärken, begab er sich nach Arles (Arelate), wo ihn der dortige Bischof Anonius, sein Verwandter, zum Diakonus und bald darauf zum Presbyter weihete. Nachdem er eine zeitlang als Abt einem Kloster vorgestanden, ward er nach Anonius Tode im Jar 502 zu dessen Nachfolger gewält; obgleich er sich, um dieser Wal zu entgehen, unter Gräbern versteckt hatte. Als Bischof fürte Cäsarius manche heilsame Reformen ein. So sollten sich unter andern die Laien, statt wärend des Gottesdienstes zu schwatzen, beim Kirchengesange beteiligen und sowol lateinische als griechische Lieder mitsingen, da beide Sprachen in dieser Gegend üblich waren. Mit besonderem Eifer legte er sich auf die Predigt und schickte die von ihm verfaßten Predigten auch andern, oft sehr entfernten Bischöfen zu, um sich derselben zu bedienen in Ermanglung eigener Predigtgabe. Für Kranke legte er Hospitäler an, und um kriegsgefangene Franken von den Ostgoten loszukaufen, veräußerte er selbst die kostbaren Kirchengeräte. Bei dem westgotischen König Alarich II. ward er verklagt, die Stadt Arles an die Burgunder überliefern gewollt zu haben; deshalb ward er nach Burdegalis (Bordeaux) verwiesen, aber, nachdem seine Unschuld an den Tag gekommen, wider zurückgerufen; doch ward er noch ein zweites (509) und ein drittes Mal (512) beunruhigt. Theodorich, König der Ostgoten, ließ ihn nämlich nach Ravenna bringen, überhäufte ihn aber bald darauf mit Ehrenbezeugungen. Auf der im Jar 529 veranstalteten Synode zu Arausio (Orange) verteidigte Cäsarius mit Erfolg die augustinische Lehre gegen den Semipelagianismus, der in Gallien viele Anhänger hatte. In seinem nicht mehr vorhandenen Buche de gratia et libero arbitrio lehrte er, daſs der Mensch one die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes tun könne (vgl. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, II, S. 369 und 430; Neander, Denkw. III, S. 54—112). In dem Streite, welchen die arelatensischen Bischöfe mit ihren Nachbarn, namentlich dem Bischof von Vienne zu füren hatten, begünstigte der römische Bischof Symmachus den Cäsarius, dem er auch das Pallium übersandte. Zu den nützlichen Verordnungen, welche Cäsarius als Bischof erließ, gehört auch die, daſs kein Diakonus vor dem 30. Jare und auch dann nicht eher geweiht werden soll, als bis er die Bibel viermal durchgelesen habe. Gleichwol sehen wir den Cäsarius unbiblische Lehren, wie die vom Fegefeuer, in seinen Predigten verbreiten. Neben einem löblichen Streben nach innerer Heiligkeit und sittlicher Vollkommenheit findet sich doch auch wider bei ihm viel mönchisches und abergläubisches. So gehen auch seine Vorschriften, die er den Mönchen und Nonnen gab (regulae duae, altera ad monachos, altera ad virgines) in's kleinliche und pedantische. Er baute selbst zwei Nonnenklöster, das eine zu Massilia, das andere zu Arelate. Als letzteres in einer Belagerung zu Grunde gerichtet wurde, stellte er es wider her und erweiterte es mit einer Kirche. Seine Schwester, Cäsarea, wurde die erste Äbtissin desselben. Noch in seinen letzten Tagen lag ihm dieses Kloster besonders am Herzen, und wenige Tage vor seinem Tode, der den 27. August 543 erfolgte, ließ er sich noch einmal dahin tragen, um die Nonnen zu trösten, zu ermanen, zu segnen. Gleich nach seinem Tode wurden seine Kleidungsstücke vom Volke geraubt, weil man sich Wunderwirkungen von ihnen versprach. So befreite sein Schweißtuch einen Franken vom 40tägigen Fieber. Unter den Wundern, die seine Biographen (Cyprianus, Messianus und Stephanus in den Actis Sanctorum Ord. S. Ben. von Mabillon. Secul. I. p. 659—77) von ihm anfüren, wird unter andern erwänt, daſs er durch sein Gebet Feuersbrünste gestillt, Teufel ausgetrieben und selbst einen Toten erweckt habe. — Außer dieser Quelle sind noch zu vergl. Longueval, Histoire de l'église gallicane. T. II. p. 262 sqq.; Oudin, Diss. de vita et scriptis S. Caesarii, Arelat. Archiepiscopi; de scriptor. eccles. I; Hamberger, Zuverläſſige Nachrichten III. S. 256; Schröckh, Kirchengesch. XVII. S. 407 ff.; Neander a. a. O. und Kirchengesch. II. 1353. III. 5. Von seinen Predigten hat Stephan Baluze zuerst 14 herausgegeben, Paris 1649. Die übrigen, 46 an der

Zal. finden sich in der maxima Bibl. Patr. T. VIII., vgl. auch den 5. Band von Augustins Werken (Bened. Ausg.). **Hagenbach** †.

Cäsarius von Heisterbach (bei Bonn), Mönch und Prior in dem dortigen Cistercienserkloster, ist als geistlicher Schriftsteller, insbesondere aber als Geschichtschreiber aus der ersten Hälfte des 13. Jarhunderts eine namhafte Erscheinung. Ort und Zeit seiner Geburt sind unbekannt, seine Erziehung erhielt er in Köln; nach seiner eigenen Erzälung war sie eine sorgfältige. Er erwänt als seine Lehrer den Domscholastikus Rudolf und den Dechanten zu S. Andreas, Enfried. Gewiss ist, dass er zu seiner nicht gewönlichen Bildung, Kenntnis der Väter, auch des klassischen Altertumes, vornehmlich aber der Schrift, hier wenigstens den Grund gelegt haben muss, da sie uns schon bei seinen Jugendarbeiten begegnet. Dass das bewegte Leben in Köln, auch die Wirren des Erzstiftes, die den Zustand des Reiches bezeichneten, in tiefen Eindrücken auf ihn gewirkt, können wir aus den lebhaften Erinnerungen in seinen Schriften erkennen. In diese Kölner Zeit fiel die Kreuzpredigt des Kardinals Heinrich von Albano (unter Clemens III. 1188). Außerdem ist eine wunderbare Lebensrettung in schwerer Krankheit das Einzige, was wir von seiner Jugendgeschichte wissen. Sein Eintritt in das Kloster fand in jungen Jaren (um das Ende des 12. Jarhunderts) one außerordentliche Veranlassung oder Umwandlung statt. Es scheint ein in ihm selbst begründeter, vielleicht schon länger genärter Zug gewesen zu sein, der ihn, eine beschaulich angelegte Natur, dahin fürte, wenn auch freundliches Zureden und Vorhalten erhabener Vorbilder (durch den Abt Gerhard) den Entschluss reifte. Wol über 30 Jare hat er dort als Mönch, dann als Prior und Novizenmeister, zugebracht, und das Kloster nur bei amtlichen Reisen, zumal als Begleiter des Abtes, auf kurze Zeiten verlassen. Seine Todeszeit lässt sich nicht sicher bestimmen. Die Quellen über ihn sind seine eigenen Schriften. Zu vergleichen ist Hartzheim, bibl. Colon.; Böhmer in der Vorrede zum zweiten Bande der Fontes rerum German.; Braun in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie, 1845. VI, 3; besonders aber: Alex. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. und 13. Jarhunderts, Köln 1850 (dazu Reuters Repertorium 1852, Augustheft), ferner: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl.; Potthast, bibl. hist. med. aev.; Winkelmann, Gesch. Friedrichs II. ꝛc., 1863, S. 7. Cäsarius hatte frühe eine schriftstellerische Tätigkeit begonnen. Wir haben ein Verzeichnis seiner Schriften in einem Briefe, welchen er zu diesem Zwecke in späterer Zeit an den Prior Peter von Marienstatt geschrieben hat (vergl. denselben bei Coppenstein). Sie sind zum größeren Teile theologisch, Arbeiten der praktischen Schrifterklärung in der Gestalt von Sermonen, Homilien, Expositionen, im wesentlichen immer von demselben Charakter, und haben zum teil die Perikopen, zum teil gewälte Schriftstellen und ganze biblische Bücher — seine besondere Vorliebe haben das der Allegorie willkommene Hohelied und die Reflexionen des Predigers Salomo genossen — oder auch Teile des kirchlichen Rituals und Heiligenfeste zum Gegenstand. Der Dominikaner Coppenstein hat dieselben (Köln 1615) als Fasciculus moralitatis für das Kirchenjar herausgegeben. In diesen geistlichen Reden und Betrachtungen verläugnet sich der Geschichtschreiber nicht; sie sind durchwoben mit einem reichen Schatze von Belegen in geschichtlichen und legendenhaften Beispielen. Er selbst erwänt dieser Vorliebe, und bedauert, durch erfarenes Missfallen sich hierin beschränkt zu sehen. Dieses Missfallen hat wol nicht der Form, sondern dem Inhalte jener Geschichten gegolten, welche er als strenger Sittenrichter one Ansehen des Standes und der Person zusammentrug. Die Betrachtung selbst ist seltener rein dogmatisch, lehrhafte Darlegung, doch auch dann immer eindringliche Rede; in der Regel wechselt die allegorische und die moralische Behandlung ab, so zwar, dass oft über einen und denselben Text sich neben einer allegorischen eine moralische Homilie findet. Von der Allegorie kann man wol zugeben, was Kaufmann sagt (S. 32): „in der Bildersprache der Zeit geschrieben sind sie (die Homilien), namentlich wo die Bilder dem Pflanzenleben entnommen, nicht one Anflug von Farbe und Poesie, meistens sinnig, oftmals tief“. Aber im ganzen ist diese alle-

gorisirende Phantasie doch eine so üppig und unnatürlich rankende, dass sie nur historisches Interesse als das Zeichen einer Zeit erweckt. Man darf nicht vergessen, dass die Reden und Betrachtungen den Hörer- oder Leserkreis des Klosters vor Augen haben. Dieser Welt sind sie auch selbst entsprossen. Ihre enge Anschauung schmückt das Heilige mit dem Schmucke der versagten Außenwelt, gestaltet es aber dabei öfter zur Fratze als zur schönen Lebendigkeit. Alle Elemente der Mystik, welche die Zeit bot in heiliger Lehre und Glauben, werden zusammengetragen, um das geistige Verlangen in diesem engen Kreise zu sättigen. Das Peinliche liegt aber meist darin, dass wir hier als selbständige Lebensgestalt haben, was sich nur als seltsames und doch berechtigtes Ornament einem großen Gesamtbilde anschließen mag, das Schnörkelwerk der Chorstüle und Dachrinnen one den strebenden Bau der Kirche. Neben diesen krankhaften Zügen erquickt die moralische Betrachtung durch ihre verhältnismäßige Gesundheit. Nicht nur werden die Sitten der Zeit und insbesondere des geistlichen Standes in frommem Sinne und reinem Geiste gerichtet, sondern die Moral selbst, welche hiebei den Maßstab bildet, ist eine vielfach warhaft evangelische, immer im Zusammenhange mit den Gründen des Heiles, in einfachen klaren Grundsätzen durchaus eindringlich entwickelt; gar mancher dieser Sermone könnte noch heute als Muster geistlicher Rede und Schriftbetrachtung angewendet werden. Hier spricht mehr Cäsarius, als der Mönch, und doch ist auch hier die durchgängige Beziehung auf die Menschen, welchen die Rede gilt, und die Welt, in der sie leben, nicht zu verkennen; aber gerade diese Begrenzung macht einen woltätigen Eindruck. Dabei ist die Sprache körnig, und doch bewegt, die biblische Belesenheit von überraschendem Eindrucke und die Anwendung der Stellen meist eine treffende. Bei aller Einfachheit ist eine wol ungesuchte, aber nicht unbewusste, sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paräneſe wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Notwendigkeit des Gebotes folgt das liebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam verteilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt. Hierin ist Cäsarius ein Zeuge, wie die Kunst der kirchlichen Rede nie, zu seiner Zeit am wenigsten, ausgestorben war, ein würdiger Schüler der großen Homileten unter den Vätern. Er ist kein Kirchenredner im größten Stile, er ist nicht schöpferisch in der Tiefe der Betrachtung, er ist auch kein mittelalterlicher Volksredner, aber ein Meister, der alle diese vorbildlichen Elemente verarbeitet für die eigentümliche Welt seines Wirkens (vgl. Brauns Urteil hierüber a. a. O.). Und so geben die beiden Seiten zusammen das lebensvolle Bild seiner Person sowol als seiner Zeit.

Was Cäsarius als Geschichtschreiber geleistet, kann nicht besser gewürdigt werden, als es durch Böhmer a. a. O. geschehen ist: durch ihn ist, neben einem Katalog der Erzbischöfe von Köln, der im Chronikenstil doch den höheren Schwung des Geschichtschreibers nicht verbirgt, die Vita S. Engelberti desselben hier zum Gemeingute gemacht worden. Cäsarius hat sie geschrieben auf das Verlangen des Erzbischofes Heinrich von Köln, der durch die Kunst des schon zu Lebzeiten hochgeschätzten Geschichtschreibers das tatenvolle Leben und tragische Ende seines dem Kampfe mit Vasallenübermut zum Opfer im Meuchelmorde gefallenen Vorgängers verherrlicht sehen wollte. Und dieser dankbare Stoff (zumal das zweite Buch, das eigentlich Geschichtliche, wärend das erste panegyrische Schilderung, das dritte den Bericht der Wunder des Heiligen gibt) hat unter seiner Hand eine Frische und Wärme erhalten, welche ebenso die Einfachheit der Mittel wie die natürliche Kunst darin bewundern läßt, eine Kunst, die sich würdig allem an die Seite stellen darf, was die bildenden Künste jener Zeit in der Heimat des Mannes an unvergesslichen Denkmalen hervorgebracht haben. Eine Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth wartet noch auf Herausgabe.

Das bekannteste Werk des Cäsarius aber ist sein dialogus magnus visionum et miraculorum in XII Büchern, noch im 15. Jarhundert erschienen, am ver-

breitetsten in der Kölner Ausgabe von 1591 unter dem Titel: illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII, neu herausgegeben von Jos. Strange 1851: Caesarii Heisterbacensis etc. dialogus miraculorum. Auch dieses Buch verleugnet seine Bestimmung für das Mönchsleben nicht. In einer Art von theologischem Kurs ist hier ein reicher Erzälungsstoff aufgehäuft. Die ersten Bücher eröffnen eine fast systematische Folge: de conversione (zum Religiosenstand), de contritione, confessione, tentatione. Hierauf folgen mehr untermischt die Bücher V—X de daemonibus, von der Tugend, der simplicitas, der Jungfrau Maria, allerlei Visionen, der Eucharistie, allerlei Wundern; und das elfte und zwölfte Buch lenken wider in eine systematische Folge ein, indem sie mit dem Tode und den Zuständen nach demselben schließen. Je ein Kapitel stellt eine allgemeine Erörterung über den Gegenstand voran. Alle folgenden sind erzälend, doch ist die Erzälung nicht one Nutzanwendung, welche auf eine gefällige Weise durch die Form des Dialoges eingefügt ist. Dem belehrenden Erzäler Cäsarius steht der Novize Apollonius gegenüber, der bald weitere Belehrung verlangt, bald in der Weise des Chores das Ergebnis der Betrachtung zieht. Die Erzälungen sind nicht bloß gefällig und haben den Reiz der Anekdote, sondern sie sind in zweifacher Beziehung eine sehr wichtge Geschichtsquelle. Sie geben zum teil wirkliche Zeitgeschichte. Züge aus dem Leben von bekannten Personen, Äbten und Bischöfen, auch Fürsten und Königen, wechseln mit Beispielen aus der ungekannten Welt des klösterlichen und weltlichen Lebens, bis in den Orient reicht das aufgerollte Bild. Es treten vor unser Auge kirchliche Bewegungen der Zeit, die Ketzerei des freien Geistes, und die albigensische, wie sie im Munde des Volkes und in der Kunde der Religiosen lebten. Es spiegelt sich die Trauer über die Zerrissenheit des Vaterlandes in der ganzen Darstellung. Aber dies ist nur das Eine. Der größere Wert dieser Quelle beruht darauf, dass sie eine ausgezeichnete Erkenntnis der Sittengeschichte gibt. Das ganze öffentliche, kirchliche, statliche, bürgerliche, häusliche Leben seiner Zeit enthüllt uns Cäsarius in kurzen farbenreichen Bildern. So regt und bewegt sich, sagt Kaufmann S. 38, in dem Mönchsbuch des Heisterbachers seine Zeit in ihrer buntesten Mannigfaltigkeit; mit allem, was sie an Alltäglichem und Wunderbarem, Fröhlichem und Traurigem, an Großem und Niedrigem, an Hoffnungsgrünem und Ablebendem besessen hat. Kaiser wie Päpste, Ritter wie Mönche, Ketzer wie Gläubige, Edle wie Schurken — ein ganzes Leben zieht in diesen Werken an uns vorüber; er vergleicht ihn S. 40 mit dem Teufel Lesages, der die Dächer abdeckt und uns in die innersten Geheimnisse der Wonungen schauen läßt. Wir haben vor allem hier der lebendigen Illustrationen zu der scholastischen Dogmatik der Zeit zu gedenken, welche uns in reicher Fülle entgegentreten. Man lese im neunten Buche, wie Priester und Bischöfe statt der geweihten Hostie bald ein blutiges Lamm, bald das Jesuskind, bald die Mutter mit demselben, bald rohes Fleisch gesehen haben, wie der Kelch und das Korporale Blut zeigen, wie der Leib des Herrn im Munde süß geschmeckt hat, wie er durch die Flamme des Kirchenbrandes hindurch unversehrt gerettet worden ist, wie Tiere selbst zu Zeugen an ihm werden müssen, da sie entweder sich vor ihm scheuen, oder die Verwegenheit der Annäherung mit dem Tode bezalen. Hier belebt sich die ganze scholastische Kasuistik der Lehre von diesem Sakrament, und die Geschichte des Dogmas erhält ihre kirchengeschichtliche Unterlage durch den Blick in den Glauben der Zeit und dessen Zusammenhang mit der lebendigen Sitte. Nicht weniger lehrreich sind andere Bücher, insbesondere die vom Tode und den letzten Dingen. Fegfeuer und Hölle werden konkret; da wird einem Sünder in einem Vulkan das Feuer zurecht gemacht, die Seele eines andern durch Steinwürfe in den Abgrund gejagt. Da werden Gegenden genannt, in welchen sich das Purgatorium befindet, ein Verkehr der Toten mit den Lebendigen in vielfachen Visionen enthüllt, der es nahe legt, wie das Los Abgeschiedener in der Macht der Kirche liegen kann. — Ein lebensvolles Bild der Sitten des Klerus ist zumal in den ersten Büchern gegeben, und neben die edle Gestalt des Verfassers selbst, und den hohen Begriff, welchen uns sein Wesen von seinem Stande geben könnten, tritt die schonungslos enthüllte Menge der

Laster, namentlich der entfesselten Sinnlichkeit der Genossen desselben. Aber überhaupt das Leben und Treiben aller Stände der Zeit wacht hier auf. Wie diese Bücher zugleich eine Quelle der Sagengeschichte, ja der in der Verhüllung noch oft wol erkennbaren altüberlieferten Mythologie bilden, hat Kaufmann a. a. O. gezeigt.

Nicht zu verwechseln mit Cäsarius ist ein Ordensgenosse gleichen Namens aus der zweiten Hälfte des 13. Jarhunderts, der eine explicatio rer. et verb. geschrieben hat, für welche sich einst Leibnitz in seinen etymologischen Forschungen interessirte. (Vergl. Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop.) **C. Weizsäcker.**

Cajetan, eigentlich Jakob de Vio von Gaëta, geb. 25. Juli 1470 (den Namen Thomas hat er später zu Ehren seines Meisters Thomas von Aquino angenommen, Gaëtano hieß er von seinem Geburtsort), welcher 1518 das berühmte Gespräch mit Luther in Augsburg hatte (s. Luther), ist eine der persönlich merkwürdigeren Erscheinungen, welche von römischer Seite in die Reformationsgeschichte verflochten sind. Er war kein päpstlicher Höfling und Politiker, sondern ein gläubiger Eiferer für seine Sache und seinen Herrn. Diese Neigung hatte ihn im 16. Jare in den Dominikanerorden gefürt, feuriges Studium mit der scholastischen Theologie vertraut und zu einem unbedingten Thomisten gemacht. Selbst zum Meister in dieser Dialektik gereift, nahm er es wol mit einem Picus von Mirandula auf und galt später als hervorragendes Haupt der thomistischen Schule. Seine Gelehrsamkeit und sein tadelloser Wandel brachten ihn als Prokurator seines Ordens nach Rom, wo er nicht nur das Vertrauen seiner Ordensbrüder genoss, so dass sie ihn 1508 zum General wälten, sondern auch in päpstlicher Gunst bis zum Kardinal (1517) stieg. Schon gegenüber vom Pisaner Konzil 1511 finden wir ihn als Verfechter der unbedingten päpstlichen Obergewalt; seine Schrift wurde auf Anregung des Konziles durch den Beauftragten der Pariser theologischen Fakultät, Jakob Almain, im Sinne des Episkopalsystems widerlegt; als dienstfertiges Werkzeug war er noch Julius dem II. zur Berufung des lateranensischen Gegenkonziles (1512) behilflich. Ein solcher Mann, der überdies Luthers Anfänge schon bekämpft hatte, musste vor allem geschickt erscheinen, jene Angelegenheit mit Luther ins Reine zu bringen; er selbst soll die Übertragung dieses Geschäftes, da er sich als Legat wegen des Türkenkrieges in Deutschland befand, gewünscht haben. Nach diesem Vorfalle ist er bei Karls V. Kaiserwal in Frankfurt, bei der Papstwal Hadrians des VI., und später als Legat in Ungarn tätig, und genießt das Vertrauen Clemens VII. bis zu seinem Tode, 1534, vgl. Ranke, Ref. Gesch. I; J. Köstlin, M. Luther I, 204 ff.; G. Plitt, G. d. ev. K. b. z. Augsb. R.-T. 111 ff.

Jenes Gespräch mit Luther ist auf diesen entschiedenen Katholiken nicht one nachhaltigen Einfluss geblieben. Cajetan hat sich als Polemiker gegen die Reformation und Verteidiger der römischen Lehre großes Ansehen erworben. Aber er hatte die Überlegenheit des Ketzers in der Schrift erkannt, und war redlich genug, sich dies zu Herzen zu nehmen. Von nun an widmete er sich dem Studium der Schrift; kein Hindernis schreckte ihn ab. Den Mangel hebräischer Sprachkunde wollte er durch jüdische Dolmetscher überwinden, im N. T. musste Erasmus Autorität sein. Er gedachte die Mängel der Vulgata durch eine streng wörtliche Übersetzung zu beseitigen. In der Erklärung sollen die Väter nicht gegen den klaren Wortsinn gelten. In der Kritik teilt er die freieren Ansichten des Hieronymus, soweit sie ihm nicht bloß subjektiv erscheinen (wie Hieronymus über die Apokryphen, den Hebräer-, Jakobus-, Judas-, 2. und 3. Johannis-Brief, gegen ihn für 2. Petri). Doch begründet er sein freieres Verhältnis zu den Vätern selbst wider aus Augustin und verleugnet nirgends das Prinzip der Tradition. Indessen bewegt er sich doch frei in kritischen Ansichten (Joh. 8, 1 ff., Pseudo-Dionys verworfen, Urschrift des Matth. griechisch), in der Exegese (Elohim in Genes. 1. nicht Trinität, Joh. 6. nicht vom Sakrament, die Schlange im Paradies nur symbolisch, ebenso das Höllenfeuer nicht materiell u. a. dergl.), ja diese Freiheit erstreckt sich von der Schrifterklärung bis in wesentlich kirchliche Fragen (für Ehescheidung beim Ehebruch, für Gebet in den Landessprachen, gegen christ-

liche Speisegebote, Zweifel an der Monogamie). Charakteristisch an seinem exegetischen Streben ist die entschiedene Opposition gegen die allegorische Erklärung und das Verlangen der nüchternen Wörtlichkeit. Allein dieser von Warheitsstreben zeugende Fortschritt ist bei dem Mangel eines Prinzipes für das Schriftverständnis und der Befangenheit im römischen System bloß formell und bei den dürftigen Kenntnissen sehr mager geblieben. Auffallend genug war die Sache, um die heftige Polemik des Dominikaners Ambrosius Catharinus hervorzurufen, welcher sich auch ein Urteil der Sorbonne angeschlossen hat. Doch durfte sich diese Anfeindung erst nach seinem Tode herauswagen. Sein Ansehen gibt ihm selbst noch in Pallavicini einen Fürsprecher. Cajetans Werke sind zu Lyon 1639 gesammelt herausgegeben, nicht one Milderung anstößiger Stellen. Über seine biblischen Meinungen und Absichten ist vorzüglich zu vergleichen R. Simon, histoire critique du N. T. ch. 37; Schröckh, Neue Kirchengesch. IV, 50 ff.; Gieseler, Kirchengesch. III, 2, S. 685. Ganz besonders: Jäger, Cajetans Kampf gegen die lutherische Lehrform Z. S. f. d. hist. Th. 1858, S. 430 ff. **C. Weizsäcker.**

Cajetaner, s. Theatiner.

Cajus. Eusebius nennt in seiner K.G. 6 verschiedene christliche Caii (über diesen überaus häufigen Namen vgl. Pauly, Realencyklop. Bd. III. Pape-Benseler, Wörterbuch Bd. I. Corp. Inscript., dazu Act. 19, 29. 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14. 3 Joh. 1). Zwei jerusalemische Bischöfe um die Mitte des 2. Jarh. (h. e. V, 12, 2), ein römischer Bischof zur Zeit Diokletians (h. e. VII, 32, 1), ein Märtyrer zu Apamea im ersten Drittteil des 3. Jarh. (h. e. V, 16, 22), ein alexandrinischer Kleriker zur Zeit des Dionys (h. e. VII, 11, 22 sq.) und ein kirchlicher Schriftsteller um das J. 200 fürten diesen Namen. Der letztere muss in den mannigfachen und schweren Krisen, welche die römische Kirche zwischen den J. 180—235 durchlebt hat, eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben. Eusebius nennt ihn (II, 25, 6) einen *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ*, der um die Zeit des Bischof Zephyrin gelebt habe (der Ausdruck deutet wol nicht darauf hin, dass Cajus dem Klerus angehörte; vgl. die Note von Heinichen z. d. St.; wol aber darf man mit Fug schließen, die Wirksamkeit des Cajus sei in Rom zu suchen) und weist ihm eine Schrift wider Proclus, ein Haupt der (römischen) Montanisten (vgl. Tertull. adv. Valent. 5. Pseudotertull. 7) zu. Diese Schrift citirt Eusebius viermal: II, 25, 6 entnimmt er ihr eine interessante Notiz über die „Siegeszeichen der beiden Apostel", Petrus und Paulus: „denn du magst auf den Vatikan gehen wollen oder den Weg nach Ostia, so wirst du auf die Siegeszeichen derer stoßen, die diese Gemeinde gegründet haben". III, 28, 1 sq. teilt er ein wichtiges Bruchstück derselben Schrift über Cerinth mit. Man ersieht aus demselben, dass Cajus Gegner des rohesten Chiliasmus gewesen ist. Missverstand aber ist es, aus den Anfangsworten (*ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος*) zu schließen, Cajus habe die joh. Apokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten. III, 31, 4 fürt Eusebius aus dem „Dialog" des Cajus eine Bemerkung des Proclus über die Gräber des Philippus und seiner vier weissagenden Töchter zu Hierapolis an. Vielleicht stand dieses Bruchstück sehr nahe bei den ersten. VI, 20, 3 endlich erwänt er nach Nennung des Beryll und Hippolytus den *ἀνὴρ λογιώτατος* Cajus und seinen Dialog noch einmal. Aus den Angaben dort darf kaum geschlossen werden, dass der Schrift eine Disputation mit dem hervorragenden Montanisten vorangegangen ist. Eusebius berichtet, dass Cajus „die Dreistigkeit und Keckheit seiner Gegner in Verfertigung neuer Schriften" angreife, selbst aber nur 13 paulinische Briefe erwäne. Weder ist letzteres auffallend, noch darf aus dieser Stelle geschlossen werden, Cajus sei es in ganz besonderem Sinne um den Kanon zu tun gewesen. Eusebius greift vielmehr — aus bekannten Gründen — diese Notiz heraus. Überhaupt hat man sich vor Hypothesen über die Stellung des Cajus in den Streitigkeiten der Zeit zu hüten. Jedenfalls unrichtig ist es, wenn man ihn einen Mann nennt im wesentlichen auf Seiten des Hippolyt stehend, aber weniger extrem, mehr vermittelnd.

Hieronymus (de vir. ill. 59) repetirt nur die Stelle des Euseb. VI, 20, 3.

Aber auch alle die überraschenden Nachrichten über Cajus, welche Theodoret (h. f. II, 3. III, 2) und Photius (bibl. cod. 48) bringen, gehen lediglich auf Eusebius zurück; es sind teils Weiterführungen, teils Missverständnisse des eusebianischen Textes, teils Kombinationen auf Grund jener 4 Stellen. Dies gezeigt zu haben, ist das Verdienst Volkmars (Hippolytus u. d. röm. Zeitgenoss. 1855, S. 60—71). Der Hauptinhalt der Cajusmythen ist kurz folgender: 1) Er habe das Labyrinth (d. h. das 10. Buch der Philosophumena) verfasst. 2) Er habe das sog. kleine Labyrinth (d. h. die Schrift wider die Häresie des Artemon, aus welcher Eusebius h. e. V, 28 Fragmente mitgeteilt hat) geschrieben. 3) Er habe die Schrift *περὶ τοῦ παντός* (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*) verfasst. 4) Er sei Presbyter zu Rom z. Z. des Victor und Zephyrin gewesen. 5) Er sei dann von ihnen zum *ἐπίσκοπος ἐθνῶν* (!) geweiht worden (Volkmar hat auch diese Nachricht sehr geschickt auf Eus. h. e. II, 25, 6 zurückgefürt; die Annahme, Cajus sei änlich wie Hippolyt schismatischer Bischof gewesen, ist daher grundlos). 6) Er habe eine besondere Schrift wider Cerinth geschrieben. 7) Er habe die Apokalypse des Johannes für ein Werk des Cerinth gehalten. 8) Er sei der Verf. des sogenannten Muratorischen Kanons. 9) Er habe die Philosophumena geschrieben. Die vier letzten Behauptungen gehören der modernen Mythenbildung (Baur, Bunsen, Döllinger, Muratori u. a.) an; für die fünf ersten sind uns Theodoret und Photius verantwortlich. Der ganze Sagenkreis illustrirt die Geschichte der Kirchengeschichte des Eusebius in der Kirche aufs trefflichste. Durch die Aufdeckung desselben ist ein für allemal die Person des Cajus als Verf. der Philosophumena beseitigt (s. d. Artikel: „Hippolyt"). Als einzige brauchbare Angabe neben denen des Eusebius ist die Bemerkung bei Ebed Jesu (Assem. Bibl. orient. T. III. p. 15) hinzunehmen, Hippolyt habe „capita adversus Caium" geschrieben. Es ist möglich, mit Volkmar (a. a. O. S. 69 f.) und Caspari (Quellen u. s. w. Bd. III, S. 301 f. 407 f.) hier an eine Kontroverse über den Chiliasmus zwischen den beiden römischen Schriftstellern zu denken; zugleich darf wol auch daran erinnert werden, dass Tertullian de baptismo 1, de praescr. h. 33, adv. Valent. 32 von einem Sektenstifter „Cajus" neben Marcus und einer „haeresis Gaiana" als Fortsetzung der nicolaitischen Irrlehre spricht. Diese Häretiker, die wol nicht identisch sind mit den Kainiten (*Καϊανοί* des Epiphanius h. 38), und mit dem römischen Cajus zusammenhängen mögen, sind vielleicht auch von Hippolyt bekämpft worden. (Über die Gajaniten [Caiani] vgl. d. Art. „Monophysiten".)

Litteratur: Außer Valesius und Heinichens Noten zu Eusebius vgl. Volkmar, Caspari a. a. O., sowie die Monographieen von Bunsen, Baur, Döllinger, Jacobi, Iwanzow-Platonow, Lipsius, Schwegler, dem Unterzeichneten u. a. zu Hippolyt, den Philosophumenen und der ältesten Ketzergeschichte. Routh, Reliquiae Sacrae T. II p. 2 sq.; Bunsen, Analecta Ante-Nicaena Vol. I p. 409 sq. Die ältere Litteratur bei Fabricius-Harles, Bibl. Graeca. **Adolf Harnack.**

Calasaurier, s. Piaristen.

Calatrava, Ritterorden von, gestiftet um die Mitte des 12. Jarh. zur Verteidigung der Stadt Calatrava gegen die Mauren, 1164 von Alex. III. bestätigt nebst der Regel, welche das Generalkapitel der Cistercienser vorgeschrieben hatte. Dom Garcias war der erste Großmeister. Die Ritter fochten anfangs glücklich und mehrten so ihre Einkünfte, verloren aber 1197 Calatrava, worauf sie sich nach Salvatiera zurückzogen, bis sie Calatrava wider eroberten. Im Jar 1487 wurde die Großmeisterwürde mit der Krone von Spanien verbunden, Helyot VI. 46. Seit 1808 wird der Orden als Verdienstorden betrachtet. Die seit 1219 entstandenen Komthurinnen von Calatrava, welche den Habit von Cistercium trugen, sind jetzt säkularisirt. **Herzog.**

Calixtus I. (Kallistos), Bischof von Rom unter Heliogabalus und Alexander Severus. Durch die Auffindung des Werkes Hippolyts über die Ketzereien (*ἔλεγχος*) hat die Geschichte dieses Bischofs eine neue von der früheren abweichende Gestalt gewonnen. Bis jetzt wusste man von ihm nichts sicheres. Es wurde ihm der Prachtbau der Kirche Santa Maria Trastevere zugeschrieben; aber die Sitte, Kirchen bestimmten Heiligen zu widmen, ist späteren Ursprunges. Sehr

zweifelhaft ist die Anlage des nach ihm benannten und berühmten Märtyrerkirchhofes; das Ware an der Sache ist, dass er durch Bischof Zephyrinus Vorsteher dieses Kirchhofes wurde, wie Hippolyt berichtet. Es sind von ihm zwei unechte Dekretalen vorhanden, worin unter vielen anderen Vorschriften auch die vier großen Jaresfasten, Quatemberfasten, angeordnet sind. Dass Calixt Märtyrer geworden, ist höchst unwarscheinlich. Die Akten seines Martyriums sind von Anfang bis zu Ende erdichtet. Doch schon im Martyrologium von Beda findet sich rin Auszug daraus; sie sind warscheinlich im 7. Jarhundert aus Veranlassung einer Translation der Gebeine des Kallistus verfertigt worden. Man ist also auf den Bericht des Hippolyt, des heftigen Gegners des Kallistus, angewiesen, welcher Bericht allerdings parteiisch gefärbt sein mag. Er findet sich im ἔλεγχος 9, 11 u. ff. Es wird kaum ein Mann von niedrigerem Stande je den römischen Bischofsstul inne gehabt haben. Unter Kaiser Commodus (180—192) lebte in Rom ein Christ, Kallistus, Sklave eines christlichen Beamten, Namens Karpophorus. Er übergab dem Skaven eine bedeutende Geldsumme, um damit ein Wechslergeschäft zu errichten. Calixt betrieb es auf dem Fischmarkt und es wurde ihm viel Geld auch von Witwen anvertraut. Er machte aber schlechte Geschäfte und verlor alles. Um von seinem Herrn nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden, suchte er sein Heil in der Flucht. Er war im Begriff, in Portus auf einem Schiffe abzufaren, als der ihm nachsetzende Karpophorus im Hafen erschien. Da stürzte er sich ins Meer, wurde aber herausgezogen, seinem Herrn überliefert und zur Strafe in die Tretmüle eingesperrt. Daraus nach einiger Zeit befreit, hatte er Streit mit den Juden in Rom, wurde infolge davon gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den dortigen Bergwerken abgefürt. Durch die Verwendung der Geliebten des Kaisers Commodus, Marcia, wurde er daraus befreit. Nach Rom zurückgekehrt wurde er von Papst Zephyrin sehr hervorgehoben und geehrt; er übergab ihm das große Coemeterium, das später seinen Namen empfing (*εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν*). Es bleibt nun ein unaufgelöstes Rätsel, wie ein solcher Mann (unter P. Zephyrin) Geistlicher und (nach dessen Tode) gar Bischof von Rom werden konnte. Döllinger zieht daraus den allzu künen Schluss, dass sein sittlicher Charakter nicht anrüchig war und dass er eine bedeutende Geisteskraft besaß, woraus allein sich erkläre, wie es kam, dass die römische Geistlichkeit ihn an ihre Spitze stellte. Diese Sache wirft vielmehr ein eigentümliches Schlaglicht auf den sittlichen Zustand der römischen Kirche. Schon zu Lebzeiten des Zephyrin hatte er Streit mit Hippolyt, der ihn des Patripassianismus beschuldigte (ἔλεγχος 10, 27), wärend Kallistus Hippolyt und dessen Partei Ditheisten (*δίθεοι*) schalt, ib. 9, 12. Ein anderer Gegenstand des Streites zwischen ihm und Hippolyt war die Kirchenzucht. Hippolyt bekannte sich zu den Grundsätzen, welche später die Novatianer aufstellten, namentlich, dass solche, die Todsünden begangen, niemals wider in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, wärend Kallistus die mildere röm. Praxis verteidigte und bis auf gewissen Grad der Verehelichung des Klerus sich nicht widersetzte. Er lehrte sogar nach dem ἔλεγχος 9, 12, dass ein Bischof auch wegen einer Todsünde nicht abgesetzt werden soll, wozu er triftige Gründe hatte.

S. d. Art. Hippolyt und die daselbst angefürten Schriften über Hippolyt, ferner die Annalen des Baronius, Tom. II. ad a. 220—226. Nach Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 15) ist es dem römischen Kanoniker Moretti nicht gelungen, in seinem Werke über Kallistus, erschienen 1752 in Rom, auch nur eine einzige Tatsache von einigem Belange zu konstatiren. **Herzog.**

Calixtus II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem königlich-burgundischen Geschlechte und war Erzbischof von Vienne, als am 2. Februar 1119 die Stimmen der zu Cluny versammelten Kardinäle auf ihn fielen. Schon vorher hatte er als päpstlicher Legat eine Entschlossenheit und Weltklugheit bewiesen, die Kaiser Heinrich V. einen neuen Gregor in ihm fürchten ließ. Er war nach seinen mönchischen Vorgängern seit längerer Zeit wider der erste Papst aus dem vornehmen Weltklerus. Er zeigte das aufrichtigste Verlangen, den zerrüttenden, schon mehr als 50järigen Investiturstreit auf eine billige Weise auszugleichen,

selbst mit Aufopferung der absoluten Ansprüche seiner Vorgänger. Heinrich, um sich vom Banne zu lösen, versprach gleich bei den ersten Verhandlungen mit den päpstlichen Gesandten, „aus Liebe zu Gott und St. Petrus die Investitur aller Kirchen" aufgeben zu wollen; der Vertrag sollte wärend des großen Konziles zu Rheims in einer persönlichen Zusammenkunft des Papstes und des Kaisers zu Mouzon abgeschlossen werden. Indes hielt Heinrich die Gesandten des Papstes hin; dieser, mistrauisch geworden, durchschaute bald die Tücke des Gegners und sprach zu Rheims von neuem feierlich am 30. Oktober 1119 die Exkommunikation über Heinrich und dessen Papst Burdinus (Gregor VIII.) aus. Doch blieb der Bann selbst unter den deutschen Fürsten one Wirkung. Dagegen bildete sich unter den Kardinälen des Papstes bereits eine Partei, die zu billigem Vergleiche riet, eine Folge der allgemeinen Abspannung, die der lange Kampf um die kirchlichen Fragen hinterlassen. Wärend nun Heinrich mit seinen Fürsten, besonders mit dem Erzbischofe von Mainz, im Kriege lag, zog Calixtus am 3. Juni 1121 in Rom ein und ging dann nach Benevent, um vom Herzoge Wilhelm von Calabrien, den er dafür belehnte, Hilfstruppen gegen Burdinus zu erhalten. Dieser flüchtete auf die Burg von Sutri, wurde aber von den belagerten Einwonern der Stadt ausgeliefert, von den Soldatenbanden im Triumphe, rückwärts auf ein Kameel gesetzt und in Ziegenhäute genäht, nach Rom gefürt und vom Papste zur Buße in das Kloster Cava bei Salerno gesperrt. Das war ein Sieg auch über den Kaiser und machte diesen zu friedlichen Unterhandlungen mit dem apostolischen Stule geneigter, der seinerseits mit Mäßigung und Würde den Anträgen entgegenkam. Inzwischen erhob sich auch in den Fürsten des deutschen Reiches eine vermittelnde Macht, deren schiedsrichterlichen Vergleich sich der Kaiser gefallen lassen musste. Ihnen gebürt das Verdienst, auch die Frage über die Belehnung der Bischöfe und Äbte mit Ring und Stab einer Lösung zugefürt zu haben. Eine Einigung des Kaisers mit den Fürsten zu Würzburg bante den Weg. Dann wurde auf der Reichsversammlung zu Worms am 8. September 1122 der Vertrag zwischen dem Kaiser und den päpstlichen Legaten unter folgenden Bedingungen abgeschlossen. Die Walen der Bischöfe und Äbte im deutschen Reiche sind frei und kanonisch und geschehen in Gegenwart oder unter Aufsicht des Kaisers, jedoch one Gewalt und Simonie; in strittigen Fällen gewärt der Kaiser dem besseren Teile, worin er dem Urteile des Metropolitans und der Provinzialbischöfe folgt, Zustimmung und Schutz. Der Gewälte empfängt vom Kaiser durch das Zeichen des Scepters die Regalien, von der römischen Kirche die Investitur durch Ring und Stab (s. den Art. Konkordat). Außerdem versprachen beide Teile einander Frieden und Schutz, der Kaiser auch die Rückgabe der von ihm okkupirten Ländereien und Regalien des heil. Petrus. Der Vertrag wurde zu Worms auf der Ebene vor der Stadt vor einer zalreichen Volksmenge am 23. Sept. 1122 verlesen und feierlich vollzogen, der Kaiser wider in die Gemeinschaft der Gläubigen aufgenommen. So beendete das berühmte Wormser Konkordat den langjärigen Investiturstreit, indem es die Begriffe schärfer schied und durch die Sonderung des Kirchlichen vom Weltlichen beiden ihr Recht ließ. Die Versuche des Papstes, auch in Frankreich die Rechte der Könige über die Bischöfe anzugreifen und die Jurisdiktion der päpstlichen Legaten durchzufüren, scheiterten völlig. Dagegen gelang ihm, in Rom und den Patrimonien wider Ordnung zu schaffen, die päpstliche Macht in Italien, zumal unter den Bischöfen des Landes zu befestigen. Am 18. März 1123 eröffnete Calixtus ein großes Laterankonzil, auf welchem der zu Worms geschlossene Friede promulgirt, die Kanones gegen Simonie, Priesterehe u. a. von neuem eingeschärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verkündet wurden. Bei dieser Gelegenheit wurde das Buch des Pseudo-Turpinus, in welchem Karl der Große als Kreuzfarer erscheint, vom Papste beglaubigt. Man hält ihn selbst oder einen französischen Geistlichen aus seinem Gefolge für den Verfasser des zweiten Teiles. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge starb der Papst am 13. oder 14. Dez. 1124.

S. Briefe bei Jaffé, Regesta Pontif. Rom. Die Quellen zu s. Leben bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. — v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 3.

G. Voigt.

Calixtus III. war ein Spanier aus Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stul Alonso de Borja (ital. Borgia). Einst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Lerida, diente er dann in der Kanzlei Alonsos von Aragonien, wurde Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch das Kardinalat, welches ihm Eugen IV. erteilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stul Petri erhoben. Calixtus war nicht one löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von tadellosem Wandel und gutmütig, aber ein Greis von 77 Jaren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das schon im Konklave alle Kardinäle für den Fall ihrer Erhebung geleistet hatten, sagte Calixtus sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinfälligen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablassbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versönen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erflehen. Dies der Ursprung jener Betsitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablasskram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken. Der Zehnte dagegen, welcher dem gesammten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellirten die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die one Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Konkordate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Walen, Kommenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten missbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appelliren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der Tat rüstete Calixtus am Tiberufer eine Flotte von 11—16 Galeeren aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Kardinal-Patriarchen von Aquileja den bedrängten Rhodisern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, one indes je einen Kampf zu bestehen. Die christlichen Fürsten sahen teilnamlos zu, die Flotte kehrte bald zurück, und die Inseln fielen wider in die Hände der Ungläubigen. Der Sieg des heldenhaften Hunyadi bei Belgrad (1456) schien die dringendste Gefar entfernt zu haben. Auch hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel, und nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Son desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluss seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unkanonischen Alter, zum Kardinal und Vizekanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Prunkgier zeigte der Welt ein Vorspiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alex. VI.). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugedacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber, das die Kurie und den Kirchenstat mit seinen Soldbanden beherrschte, den Frieden Italiens preiszugeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

Platina, vita Calixti III.; Raynaldus ad a. 1455—58; vieles in den historischen Schriften des Aeneas Sylvius. Vgl. G. Voigt, Pius II. Bd. 2. **G. Voigt.**

Calixtus, Georg, der selbständigste und einflussreichste unter den lutherischen Theologen, welche noch im 17. Jarhundert für Nachfolger Melanchthons gelten können, ward am 14. Dezember 1586 in dem schleswigschen Dorfe Medelbye geboren. Wie sein Vater, der Pfarrer des Orts, noch selbst Schüler Melanchthons in dessen letzten Jaren gewesen war, so suchte er auch diesen seinen jüngsten Son denselben Weg zu füren. So früh erhielt der Son eine solche Reife in humanistischen Studien durch den Vater selbst und zuletzt durch einen Rektor Latomus auf der Schule zu Flensburg, dass man ihn 16 Jar alt zur Fortsetzung derselben auf die Universität Helmstädt schicken konnte, wo noch einer der hervorragendsten Humanisten aus der alten Schule, Johann Caselius, der Freund Melanchthons, Casaubonus' und J. Scaligers, Schüler und gleichgesinnte Kollegen unter dem Schutz des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig um sich vereinigt hatte, und wo unter derselben Regierung wie in Schleswig nicht mehr auf Anerkennung der Konkordienformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete sich Calixtus hier diesen philosophischen und philologischen Studien, und neben Caselius wurde hier sein vornehmster Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er so tief in die aristotelische Philosophie eingefürt und so sehr dafür interessirt ward, dass er sie mit der waren Philosophie überhaupt identifizirte und ihr in den der Philosophie ziemlich weit abgesteckten Schranken bleibende Selbständigkeit und Berechtigung beizulegen bestimmt ward. Durch ihn lernte er davon auch auf die Theologie die Anwendung machen, dass auch diese durch eine historische Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neuerer zu befreien sei. In dieser Richtung widmete sich darum Calixtus, als er sich seit 1607 mehr der Theologie zuwandte, mehr als Autodidakt dem Studium der Kirchenväter, als dass er sich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmstädt, meist noch strenge Lutheraner und Gegner der Humanisten und ihrer Studien, hätte anschließen mögen. Vierjärige wissenschaftliche Reisen durch Deutschland, Belgien, England und Frankreich in den Jaren 1609 bis 1613, nicht in Zerstreuungen, sondern auf Bibliotheken und in Disputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholische Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er sein höchstes Muster, Isaak Casaubonus, noch selbst sah, und in Paris, wo ihm wider katholische Zustände in Litteratur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten seinen Gesichtskreis und seinen Überblick weit über den der sächsischen magistri nostri hinaus und nötigten ihm bleibend die Anerkennung ab, dass reformirte und katholische Theologie nicht bloß schlechte, sondern auch gute und nachamenswerte Eigenschaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer Vorübung im Dociren und Disputiren als Magister, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Disputation gegen einen Jesuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wider umzustimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humanisten geneigten Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig im Jar 1614 eine Anstellung als Professor der Theologie zu Helmstädt, und wurde von hier an, da er dies Amt lebenslang behielt, fast ein halbes Jarhundert lang zunehmend ein Erhalter und Beförderer einer humanistischen und historischen, melanchthonischen, „gemäßigten" und irenischen Theologie in der lutherischen Kirche bis an seinen Tod im Jar 1656.

Aber eben diesen Friedensbestrebungen kam in der Zeit des 30järigen Krieges weder die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzal der einflussreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so verwandelte sich durch ihren von den Sympathien der Menge getragenen Widerstand Calixtus Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, in eine Reihe von Fehlschlagungen, wurde „fast spurlos vorübergehend, aber wie eine Weissagung". Schon von Anfang her überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Konsistorium des Landes und unter seinen älteren theologischen Kollegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zu-

wider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Kaspar Pfaffrad, Michael Walther, H. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hilfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kursachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jar 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Kompendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jar 1616 wurde eine Abhandlung Calixts de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Konsistorium vor dem Imprimatur an die theologische Fakultät zu Gießen zum Gutachten geschickt, und da Balth. Mentzer in dem Aufsuchen des consensus gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Übersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und dadurch überhaupt jarelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jare 1619 erregte seine von andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern teils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, teils neue durch sein weit durchgefürtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Übernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinktion, dass Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß improprie und per accidens Urheber der Sünde sei, durch synergistische Ausdrücke u. dergl. Im Jar 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoeneggs Vorsitz in Jena zu einem Konvent zusammen, wo sie durch Abstimmung Calixts und Martinis Verwerflichkeit „dezidirten" und einen „gelehrten Studiosus aus den kurfürstlichen Stipendiaten" mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschlossen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausfürung gefunden haben wird. Im Jar 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich tatsächlich bewies, wider vielen Überschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixts Warnung war und ist, dass wer die christlichen Theologen von der antiken Litteratur und Philosophie zurückhalten will, dasselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Roheit und Unfähigkeit der Wortfürer der Kirche. Im Jar 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustins de doctrina Christiana und des Kommonitoriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewissheit des ursprünglichen Schriftsinnes durch die Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sei, und wie dies Zeugnis der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sei, z. B. wenn niemand in den vier ersten Jarhunderten einen Primat des Petrus in Matth. 16, 18 gefunden habe, also die evangelische Exegese desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de pontificio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, dass er schon als einer der befähigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und bekämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu, welchem er im Jar 1634 nicht nur eine fragmentarische Bearbeitung der theologia moralis, sondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete irenische Schrift de arte nova Nihusii entgegensetzte; erstere mit dem Verdienste, die seit Melanchthon von der praktischen Philosophie noch wenig losgerissene Ethik als die Wissenschaft bloß von dem Handeln des schon widergeborenen Christen wider mehr als eine theologische Disziplin und als einen Teil der Soteriologie vindizirt, also nicht von der Dogmatik getrennt, sondern wider enger mit ihr verbunden zu haben; letztere Friedensgedanken nachgehend

durch Aufsuchen des allen christlichen Parteien noch gemeinsamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemeinsame gerade das Fundamentale sei, und durch Vorschläge, mit welcher wissenschaftlichen Haltung one Einmischung der hier inkompetenten und selbst weniger beteiligten Gemeinde, in welcher bei einem solchen Maß von Konsensus kein Hass der Mitchristen mehr gerechtfertigt sei, von friedliebenden Theologen die Untersuchung der Dissense fortgefürt und stückweise Vereinigung darüber angebant werden könne. Aber so viel Anerkennung und Annäherung erschien nun wider trotz der gerade hiebei beabsichtigten wissenschaftlichen Vernichtung der katholischen Dissense eifrig lutherischen Theologen unter dem Eindruck des älteren Misstrauens als ein halber Abfall zur katholischen Kirche; schon im Jar 1640 stellte ein Prediger zu Hannover, Statsrat Büscher, in der Schrift Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis alte und neue Verdachtsgründe und Nachweisungen zusammen, dass die Theologen zu Helmstädt, Calixtus und sein ihm eng verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beschworenen Lehre der im braunschweigischen Corpus Julium enthaltenen Bekenntnisschriften vielfach abgefallen seien. So hatte Calixtus in den nächsten Jaren zu gleicher Zeit gegen diesen lutherischen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweisen und gegen die fortgesetzten Angriffe von Neuhaus, Erbermann und andern katholischen Gegnern seine auf die überzeugendste Widerlegung der katholischen Lehre berechnete Irenik fortzufüren, jenes in der „Widerlegung des unwarhaften Gedichts unter dem Titel Kryptopapismus“ u. s. w. (Lüneburg 1641), dieses in der „iterata compellatio ad academiam Coloniensem“ und anderen Zugaben seiner 1642 gedruckten Ausgabe des Dialogus Georg Cassanders de communione sub utraque specie, ebenso in dem „responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum“ (Helmst. 1644 u. 45) und in einer Reihe von kleineren Dissertationen. Noch weniger ward ihm von den lutherischen Zeloten die neben aller Schärfe seiner wissenschaftlichen Polemik gegen calvinische Lehren offen bekannte und betätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformirten Theologen noch mehr als die katholischen als in den Hauptfundamenten zustimmende Mitchristen anzuerkennen. Durch das polnische Religionsgespräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der zerfallenen Kirchenparteien war der ausgesprochene Zweck desselben; Calixtus, voll Sehnsucht, hier vor seinem Tode noch seine Kirchenfriedensgedanken zur Ausfürung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte sich den brandenburgischen Abgeordneten dazu beigeben lassen; aber hiefür, dass er mit dem reformirten Hofprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erscheinen gewagt hatte, hoben die lutherischen Theologen, Johann Hülsemann aus Leipzig und der junge Heißsporn Abraham Calovius, damals Prediger zu Danzig, jener 1602, dieser 1612 geboren, mit dem 60järigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinschaft auf, und wider akklamirte hier wie ein Jarhundert vorher und sonst der große Haufe der deutschen Lutheraner zu der Unverschämtheit des neuen Flacius gegen den alten praeceptor Germaniae. Der entschiedenste Gegner aller unerbaulichen Polemik ward durch diese Gesinnungstüchtigkeit und was sich in gleichem Sinne daran schloss, besonders seitdem der Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, Nachfolger Hoe v. Hoeneggs in Dresden geworden war, noch unvermeidlich einige seiner letzten Lebensjare hindurch in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche sich der vieldeutige Name der synkretistischen im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren folgenreicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinandersetzung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, stritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Unfruchtbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im A. Test. erkennbar sei, ob seine Ausdrücke über die tätigen Früchte des Glaubens die rezipirten seien u. dergl.; und dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Konfessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden mochte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich

fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Lauheit und Phantasterei, der Religionsmengerei und des Synkretismus dafür, dass er gleicher Urteilslosigkeit und Gleichgültigkeit nicht fähig war. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die de duabus quaestionibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650; iudicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demselben Jare desiderium et studium concordiae ecclesiasticae, beschloss er diese Tätigkeit mit einer langen deutschen „Widerlegung der Verleumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w." (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausfürung des westfälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654, wo demnach auf die Verhandlung über die dort noch festgehaltene Hoffnung auf kirchliche Einigung eingegangen werden musste, kam man eine zeitlang auf Calixts Irenik zurück; Jesuiten diskutirten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, dass die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sei. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jaren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Neuzeit herabreichen, in der Ferne mehr nur von Statsmännern, Humanisten und nichttheologischen Gegnern theologischer Ochlokratie, in der Nähe von allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jare alt am 19. März 1656; die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei verae Lutheranae, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu „entlassen" wünschte, wurde ihm, obwol er schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt, wie er auch nach seinem Tode nicht mehr einzufüren war. Aber Calixts Schüler und Epigonen, darunter auch sein Son und Nachfolger, Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht, dessen Theologie auch bei ihnen zum teil wider zur Tradition wurde und von ihnen in feindlicher Abgeschlossenheit auch gegen solche neue Richtungen festgehalten wurde, in welchen, wie im Pietismus, Georg Calixtus wol das der seinigen verwandte Element nicht verkannt haben würde.

Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten oben genannt und meistenteils noch öfter herausgegeben sind, bereitete sein Son lebenslang eine Gesamtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beschrieb, welche aber nicht zu Stande kam. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita einzeln nach Calixts Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, orationes selectae, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine expositiones literales fast über alle Bücher des N. T.'s zu rechnen, auch die öfter erschienene concordia evangeliorum; nur den Kommentar über den Brief an den Titus hat er 1628 selbst herausgegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Son unter dem Titel lucubrationes ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmst. 1665 zusammen drucken lassen. Seine Stärke in der historischen Theologie, die ungeheure Belesenheit, mit welcher er alle Zeiten übersah und daraus die Anerkennung der Vorzüge einer jeden schöpfte, zeigt sich bei ihm weniger in eigentlichen Bearbeitungen einzelner Teile der Kirchengeschichte, als in dogmatischen Monographieen mit reichster dogmengeschichtlicher Ausstattung fast über alle Artikel der Dogmatik. Sein handschriftlicher Nachlass und Briefwechsel ist teils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, teils auf der göttingischen Bibliothek

erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, sowie über die die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Mollers Cimbria literata Th. 3, S. 121—210. Weitere Mitteilungen aus dem Nachlasse von dem Unterzeichneten in „Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswalaus wolfenb. Handschriften herausgegeben", Halle 1833, wozu noch zwei Fortsetzungen, Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universität Helmstädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833. Später H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846, und W. Gaß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses „G. Calixtus und seine Zeit", von **E. L. Th. Henke** †.

Calixtiner, s. Hussiten.

Callenberg, s. Missionen, protestantische unter den Juden.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diözese von Toul, war Benediktinermönch der Kongregation von St. Vannes. Er studirte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Favre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei Moyen-Moutier in den Vogesen die jüngeren Ordensschüler in der Theologie und der Philosphie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der hl. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10järigem Aufenthalt, als Abt nach Senones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zalreichen, teils archäologischen und geschichtlichen, teils theologischen Werke zeugen von ungewönlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet, nach den von dem tridentinischen Konzil aufgestellten Grundsätzen; La Ste Bible; en latin et en françois (nach Sacys Übersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 Bände, 4°). Die sogenannte Bible de Vence ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris 1748, 14 B. 4°); die Bible d'Avignon ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 B. 4°). Mit Übergehung des mystischen Sinnes gibt Calmet in dem Kommentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Exkurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Exkurse erscheinen auch besonders unter dem Titel: Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Ecriture sainte, 3 B., Paris 1720, 4°. Der Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet (Amsterd. 1722, 12 B., 12°) ist dasselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 B., 2. Aufl., Bremen 1744, 8°). — Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible, 2 B., Paris 1722, Fol.; Supplem. 1728. Die in den Kommentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel Bibliothèque sacrée, ein Verzeichnis von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewönlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — Die Histoire sainte de l'A. de du N. T. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 B., Paris 1718, 4°) und die Histoire universelle sacrée et profane (17 B., Straßburg 1735 u. f., 4°) haben geringern Wert als die aus Archiven geschöpfte und mit Dokumenten begleitete Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine (4 B., Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 B., ebend. 1745 u. f., 8°). Die übrigen Werke Calmets gehören nicht hieher. (S. Calmets Selbstbiographie in seiner Bibliothèque lorraine, 4. Bd. der Histoire de Lorraine; — und Vie de Calmet, von seinem Neffen Fangé, 1763, 8°, mit dem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften). **C. Schmidt.**

Calov. Er pflegt als der Hauptvorkämpfer der geharnischten Streittheologie des 17. Jarhunderts bezeichnet zu werden. Morungen in Ostpreußen ist sein wie Herders Geburtsort, — abermals ein Esau und ein Jakob aus demselben Schoße. Geboren 1612, bezieht er, 14 Jare alt, 1826 die Universität Königsberg. Nach der Gewonheit jener Zeit gehört das philosophische Quadriennium seines Studiums verschiedenartigen Wissenschaften an: er studirte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. Zur Theologie übergegangen, schreibt er schon im 21. Jare jene später unter dem Namen stereoma testamentum Christi in Rostock gegen den reformirten Hofprediger Berg herausgegebene Streitschrift, 1634 geht er nach Rostock; 1637 nach Königsberg zurückgerufen, erhält er sofort eine außerordentliche Professur, 1643 nimmt er den Ruf an das berühmte Danziger Gymnasium an, wo er mit seinem Amtsvorgänger zur Geistes- und Kampfgemeinschaft mit dem Polemiker Botsack sich verbindet, welcher 1643 past. prim. geworden. Ihn begleitet er zu dem Thorner Kolloquium 1645, wo er mit Calixt bekannt und namentlich durch die Verbrüderung, in welche derselbe zur gemeinschaftlichen Bekämpfung der römischen mit den reformirten Kolloquenten eingetreten, zuerst gegen den Synkretismus in Harnisch gerät. 1650 wird ihm besonders durch Wellers Vermittlung der ehrenvolle Ruf nach Wittenberg zu teil, welches von da an in der Übergangsperiode zu Pietismus und Aufklärung die Hauptfeste lutherischer Orthodoxie bleibt. Bei dem devoten Kurfürst Georg II., welcher beim Aufenthalte in Wittenberg jedesmal bei Calov das Absteigequartier zu nehmen nicht verfehlt, steht er in höchster Gunst; der vielvermögende Hofprediger Weller ist sein Freund und Beschützer: allgemein als einer der gelehrtesten und rüstigsten unter den lutherischen Theologen der zweiten Hälfte des Jarhunderts anerkannt, steigt er zur Würde des General-Superintendenten und Primarius der Theologie.

Wie durch den Ruhm seines Namens die Frequenz des Danziger Gymnasiums sich auf 600 erhöht hatte, so steigt unter ihm auch die Zal der akademischen Inskriptionen auf 470—600. Es zält an 200 Zuhörer in seinen Privatvorlesungen und gilt unter seinen Kollegen wie unter den Studirenden als Stern erster Größe. Zwei Mitglinder der Fakultät stehen unbedingt unter seiner Leitung, der leutselige Quenstedt, sein Schwiegervater, und der schwache Deutschmann, sein Schwiegerson. Nur der vierte Kollege, Joh. Meisner, mit Hinneigungen zu Calixt und durch persönliche Differenzen gestachelt, wird seit dem Jare 1675 sein entschlossener Gegner. Seitdem in der Burg dieses lutherischen Zions ein erbitterter Kampf zwischen den theologischen Kollegen, der in den Parteiungen der Studirenden sich reflektirt: kein Wort wird mehr zwischen den Kollegen gewechselt. Calov vermeidet die Senatssitzung, predigt wider seinen Kollegen. — Von Familienverlusten wird das Leben Calovs betroffen, wie kaum das eines andern Theologen vor oder nach ihm, die er indes auch mit einer Beharrlichkeit, wie kaum ein anderer vor oder nach ihm, zu repariren bedacht ist. Die Särge von 5 Gattinnen und 13 Kindern sah der zuletzt Vereinsamte aus seinem Hause tragen. „Sehen wir, sagt schon 1665 beim Tode der vierten Gattin der Leichenredner, das Calovsche Haus, so ist fast kein Jar verflossen, als lange er hier gewesen: bald stirbt die Hausmutter, eine nach der andern, bald die Kinder, bald die Studenten, bald sonst jemand." Und in jedem solchen Todesjar erscheint von dem Unermüdlichen eine neue Streitschrift! Nach dem Tode der fünften Gattin 1684 tritt schon nach Verfluss von vier Monaten der 72järige zum sechsten Mal in den Ehestand und vermält sich mit der jugendlichen Tochter seines Kollegen Quenstedt. „Senex consularis", schreibt damals ein Zeitgenosse an Spener, „über 70 Jare, prostituirt sich nun so stark intra und extra ecclesiam". Was hilft doch alle Wissenschaft, wenn wir unsere Affekte nicht regieren können! Er soll so matt sein, dass er kaum 5 Schritte gehen kann sine lassitudine" *). Nur 2 Jare lang erfreute er sich des Genusses dieser Verbindung: er stirbt, 74 Jare alt, im Jare

*) Das akad. Leben des 17. Jahrh. II, S. 144.

1686. Ite, ruft der akademiſche Anſchlag an die Studirenden, ite exequias: nunquam patris similis vidistis funus.

Die Natur hatte den Mann zum Großinquiſitor geſchaffen: harte Züge, feſte Unterkiefern, ein ſtarrblickendes Auge. Der Feſtigkeit ſeines Knochenbaues — torosa membra rühmt an ihm das Leichenprogramm — entſpricht die Feſtigkeit und Zähigkeit des Willens, die für alle ſubjektiven Intereſſen gleichgültig gewordene Hingebung an das Objekt, kochende und dennoch von kalter Überlegung gezügelte Leidenſchaft. Quotiescunque, ſagt Schurzfleiſch, der akademiſche Leichenredner, iniret suffragium, nihil gratiae, nihil precibus dabat, regulam vero suffragandi talem sibi statuebat, qualem lex atque religio praescribebant. Seine Streitigkeiten innerhalb der Fakultät zeigen, daſs er für Ehre nicht gleichgültig war, ebenſowenig für Sinnengenuſs, wie ſeine ſechsmalige Ehe zeigt. Aber dieſes und anderes gewiſs untergeordnet dem einen Intereſſe für „das Kleinod der waren reinen Lehre". Als er den Ruf nach Roſtock ausgeſchlagen, gibt er in einem Briefe an J. Müller in Hamburg als Grund den traurigen Zuſtand der vaterländiſchen Kirche an und ſetzt hinzu: salus ecclesiae suprema lex esto *). Und ehrenwert müſſte ja auch in ihrer Beſchränktheit dieſes Aufgehen in das eine Objekt ſein, wäre nur der Herzſchlag für das Ziel, one welches es nach Matth. 7, 23 bei allem Eifer für die reine Lehre doch einſt heißen kann: „Ich habe euch noch nie erkannt", an dieſem Vorkämpfer lutheriſcher Orthodoxie ſpürbar. Aber weder ſeine Schriften, noch ſeine Predigten, noch ſein vertrauter Briefwechſel zeigt von dieſem Eifer eine Spur. Nur das läſst ſich ſagen, daſs er ſich denſelben wolgefallen ließ, wo er an anderen ihn warnahm, von ſolchen nämlich, welche er in jeder Hinſicht der Norm ſeiner Orthodoxie gemäß fand. So erkannte er den Nutzen der kirchlichen examina catechetica und merkwürdig iſt ſeine Äußerung gegen Spener vom Jare 1675, als ihm derſelbe die pia desideria überſandt hatte: pia desideria vestra sunt mea desideria et quum fructum scholarum et examinum pietatis ecclesia vestra jam percipiat luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberrimo in templo nostro publice commendavi **). In einem Briefe an denſelben vom Jar 1675 wagte Spener ſogar, dem Ketzerrichter gegenüber Hoburgs Poſtille teilweiſe in Schutz zu nehmen, indem er hinzufügt: „aber auch die patres bedürfen ja in mancher Hinſicht Nachſicht und die unſrigen pflege ich öffentlich zu ermanen, auch bei Leſung der Schriften der großen Lehrer der Kirche doch nicht weiter zu trauen quam ipsi observarent et in conscientia sua convincerentur, cum scriptura sacra conspirare utpote cui soli hunc debemus honorem, ut sit *αὐτόπιστος* ***). Da, wo Spener am angefürten Ort S. 56 ſich auf das gute Zeugnis ſeiner Orthodoxie von Calov beruft, erwänt er nicht ſpäterer Entzweiung. Eine im praktiſchen Intereſſe verfaſste Schrift iſt auch von Calov ausgegangen, der ſogenannte „bibliſche Kalender", nach welchem auch Georg II. ſeine Andacht zu verrichten pflegte, aber der täglichen Proſa von Kapiteln und Pſalmen ſind ſo viele, daſs ein Schriftleſer mit Herzensſammlung ſchwer damit beſtehen kann.

Der Brennpunkt der litterariſchen Tätigkeit Calovs iſt ſeine Polemik. Sie iſt heiß, zornig, doch frei von jenen kleinlichen Perſönlichkeiten und jener Entwürdigung des theologiſchen decorum, deren ſeine Wittenberger Schildträger, Strauch, Deutſchmann u. a. ſich ſchuldig machen, wenngleich die geheime Fakultätsgeſchichte Wittenbergs dartut, daſs Intriguen und Inſinuationen ihm nicht fremd geblieben. Der Mittelpunkt dieſer polemiſchen Tätigkeit und das Hauptziel derſelben iſt die Niederkämpfung der Hydra des helmſtädtiſchen Synkretismus. Schon von Danzig aus ſind gegen dieſen Feind gerichtet die prolegomena institutionum

*) Epp. ad J. Muellerum, ep. 161 cod. Hamburg.
**) Spener, gründliche Beantwortung des „Unfugs der Pietiſten", S. 40.
***) Epp. ad J. Muellerum ep. 202. Doch wird dieſer Brief nur vermutungsweiſe Spener zugeſchrieben.

theologicarum 1649. Es folgt seine digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum 1651, Harmonia Calixtino-haeretica 1655 u. a. Einen Inbegriff der Anklagen gegen die calixtinische Schule, nach welchen deren Anhänger als unverbesserliche membra putrida ecclesiae von der Kirche auszustoßen, enthält der consensus repetitus fidei verae lutheranae, im Auftrage des sächsischen Hofes verfaßt 1665. In allem Eifer und in aller insinuanten Freundlichkeit schreibt Calov nach allen Teilen Deutschlands, selbst an ungarische und schwedische Kirchengenossen, um sich eine möglichst große Anhängerzal für dieses neue liber symbolicus zu erwerben. Aber vergebens ist alles Gegenkämpfen gegen die neue aufkeimende Zeitrichtung. Nach dem Hintritt Georgs II., seines hohen Gönners (1680), hat die Orthodoxie selbst in Sachsen ihren eifrigen Schirmvogt verloren, der von Statsrücksichten geleitete politische Geheime Rat greift immer mehr in die Angelegenheiten des Oberkonsistoriums ein, und die mit Nachbarländer in Konflikt setzende Wittenberger Polemik wird immer mißliebiger. Calovs historia syncretistica wird 1682 mit Beschlag belegt, seine Stimme im Oberkonsistorium nicht mehr gehört *). Nach Wellers Hintritt besitzt er zwar auch an Geier und Lucius Freunde und Verehrer, aber der erstere fült doch auch die Notwendigkeit, ihm briefliche Ermanungen zugehen zu lassen, seine Leidenschaft zu zügeln **).

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Scepter die Jesuiten Terrain gewonnen, in der Stadt selbst hatten von Anfang des Jarhunderts an die Reformirten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hie und da sich bei den Städtern Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich denn für Calov ein weites Feld der polemischen Tätigkeit. Selbst in seiner unmittelbaren Nähe fand er einen Häretiker, den Schulkollegen Heinr. Nicolai. Der interessante und bedauernswerte Mann war in selbständiger Forschung auf manchen Punkten zu arminianischen Ansichten gelangt. In seinem noch im Danziger Archiv befindlichen handschriftlichen Lebenslauf klagt er, daß nach 20järiger ruhiger Verwaltung seines Professorats Calov zuerst als Angeber gegen ihn aufgetreten und beim Rat auf seine Absetzung gedrungen. In Danzig erschien nun 1647 Calovs mataeologia papistica, 1648 seine theologia apostolica romana und andere Streitschriften. Von den in Wittenberg herausgekommenen erwänen wir noch die discussio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitatarum, 1665, den Socinianismus profligatus, 1652, und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformirten Häresieen auf in den considerationes Arminianismi, 1655, und in den theses theologicae de Labbadismo, 1681, zuletzt noch gegen Böhme in dem Anti-Boehmius, 1684. Man pflegt zu bemerken, daß am sanftesten die Geißel in dem Werke gegen die Arminianer gebraucht worden, allerdings, damit derselbe Schlag desto unsanfter auf ihre reformirten Gegner, die Kontra-Remonstranten, niederfalle.

Selbst seine exegetische Hauptleistung, seine Biblia illustrata (4 Th.) nimmt von dem polemischen Interesse den Ausgang: das Werk ist eine Widerlegungsschrift der Kommentare von Grotius. Er bewärt in demselben wie auch in dem 1671 erschienenen Commentarius in Genesin nicht weniger Scharfsinn als Gelehrsamkeit, aber die Auslegung ist durchaus durch das Autoritätsprinzip bestimmt. Die norma normans wird selbst zur normata, und wäre jene norma nur die Autorität des Megalander gewesen — wie Luther hier stehend heißt: aber die 5 lutherischen Symbole nicht nur, sondern auch der consensus mit der tradirten rechtgläubigen Dogmatik des Luthertums erscheint als entscheidende Norm. Jene rechtgläubige Dogmatik war aber bereits seit Gerhard zur Annahme einer

*) Wittenberger Theologen, S. 202.
**) Meine Schrift: „Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts", 2. Abth. S. 91.

gleichmäßigen Inspiration des Alten und Neuen Testaments fortgeschritten: aus der Schrift in allen ihren Teilen, aus dem Buch Esther wie aus dem Evangelium Johannis spricht gleichmäßig als Autor der heilige Geist. Hatten andere die Sprach- und Stilverschiedenheit zu erklären, zu einer Accomodation des heiligen Geistes an die menschlichen calami die Zuflucht genommen, so wird von Calov diese Zuflucht verschmäht: die Verschiedenheit der Materie allein soll ausreichen, die der Form zu erklären, oder: durch alle Bestandteile des Inhalts, astronomische wie geographische, zieht sich das göttliche Orakel: „Wer will wagen, die Autorität eines Copernicus über die des heiligen Geistes zu stellen?" *). Von historisch-individueller Auslegung daher kaum eine Spur: Trinität, Unsterblichkeit, die Natur und Idiomen Christi sind im A. Testament mit nicht geringerer Deutlichkeit gelehrt als im Neuen. Die von ihm gegebene harmonia evangelica ad concinnandum novum Monotessaron folgt den Grundsätzen Osianders, wiewol er Proleg. § 2 auffallender Weise gesteht, erst nach Vollendung seiner Schrift ersaren zu haben, dass schon Osiander, Codomannus, Molinäus seine Vorgänger gewesen.

Als Dogmatiker setzt Calov den Lehrbau Gerhards fort. Schon wurde das Bedürfnis einer mehr ineinandergreifenden Darstellung der Dogmen stärker gefült: Calovs Werk fürt nicht mehr den Titel loci, sondern systema locorum theologicorum, 1655—1677, 12 tom. Er selbst zwar begründet diese neue dogmatische Arbeit nach Gerhard nur durch die seitdem angewachsene Menge neuer Irrlehren, wobei er vor allen die synkretistischen im Auge hat; es war wol aber nur die Bescheidenheit vor dem großen Namen, die ihn verhinderte, noch andere Rücksichten anzugeben. Wie man überhaupt unter dem, was man lutherische Scholastik nennt, lediglich unfruchtbare Subtilitäten zu verstehen pflegt, so wird man auch in diesem Werke, worin die lutherische Scholastik ihre Triumphe feiert, nur solche erwarten. Aber auch Calov ist ein theologus scripturarius, welcher nicht weniger als Gerhard, sondern fast noch mehr Ernst damit macht, den Schriftbeweis zu Grunde zu legen. Er macht es gerade einem Calixt zum Vorwurf, das Sprachstudium dem metaphysischen nachgesetzt zu haben **), und erklärt in seiner theologia antisyncretistica th. 4: theologiae studioso longe magis necessaria est linguae hebraicae et graecae notitia quam theologiae scholasticae aut patrum studium aut philosophiae. Er erweist sich als geübter Dialektiker, aber die Vorliebe für logische Subtilitäten wie auch für dogmatische Spekulationen ist bei ihm geringer als bei Hülsemann, seinem Schwiegervater und Gesinnungsgenossen. Sein Fortschritt über Gerhard hinaus besteht in dem größeren Umfange der bekämpften Irrlehre, in der sorgfältigeren Verknüpfung und Ausfürung mancher Lehrstücke, in den weiter ausgedehnten Grenzen des Häretischen ***). Wärend Musäus und selbst Hülsemann Bedenken tragen, die von den Gegnern nicht zugestandenen Konsequenzen aus ihrer Lehre zu dem Häretischen zu rechnen, tut dieses Calov mit unerbittlicher Strenge unter der Voraussetzung, dass ja der Beweis für die orthodoxen Folgerungen mit einer Evidenz dargetan werden könne, welcher nur die pertinacia, das Kennzeichen der Häresie, sich zu widersetzen vermöge.

Das Lob der Gründlichkeit kommt indes nur den vier ersten Teilen des Systema zu, gegen das Ende hin wird die Behandlung immer flüchtiger. Eine zweite Auflage hat das Werk nicht erlebt; aus einem Briefe Calovs an den Buchhändler Zunner in Frankfurt geht hervor, dass er über eine solche mit ihm unterhandelte und ein Honorar von 200 Talern verlangte — eine damals ungewönliche Zumutung, zumal für eine zweite Auflage, indem bis in das zweite Drittteil des Jarhunderts das Honorar in der Regel nur in Freiexemplaren bestand. Außer diesem Systema war von ihm noch das dogmatische Werk herausgegeben

---

*) Wittenberger Theologen, S. 254; Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1854, I. Th. S. 165.

**) Epist. dedicatoria zu seiner Isagoge, 1667.

***) Vgl. die Kritik des Calovschen Systema bei Gaß a. a. O. S. 333.

worden: Apodixis articulorum fidei 1684 und die Theologia naturalis et revelata juxta Augustanam confessionem 1646. Seinen Schriften liegen größtenteils akademische Vorlesungen zu Grunde, denen indeſs meistenteils eine fleißige Überarbeitung zu teil geworden zu sein scheint. Am meisten verrät seine Altersschwäche sein Anti-Boehmius. Er hatte denselben seinem Freunde, dem Superintendenten Pomarus in Lübeck, zur Durchsicht mitgeteilt, welcher in einem seiner Briefe äußert, ihn absichtlich über ein Jar zurückgehalten zu haben, um die Herausgabe einer so unvollkommenen Arbeit zu verhindern.

Die vorhandenen Biographieen Calovs sind sehr mangelhaft und dürftig: Joh. Friedr. Erdmann, Lebensbeschreibungen der Wittenb. Professoren 1804, S. 88; eine pomphafte akademische Rede seines Verehrers Fr. Mayer mit wenig Datis in Pipping, memoria theologorum nostra aetate clarissimorum S. 108. Aus Leichenreden und Korrespondenz habe ich eine vollständigere Charakteristik zu geben versucht in den Wittenberger Theologen 1852, S. 185 f. **Tholuck †.**

Calvarienberg, s. Golgatha.

Calvaristen oder Priester des Calvarienberges, 1633 gestiftet in der Diözese Auch, bald darauf wurde auch in Paris auf dem Mont Valerien ein Haus von diesen Priestern, auf Bitte Ludwigs XIII. gegründet; der Mont Valerien erhielt von da an den Namen Calvarienberg. Es gibt auch Benediktinernonnen vom Calvarienberge. **Herzog.**

Calvin. Übersicht der Quellen und Bearbeitungen. Seitdem in der ersten Auflage der Artikel Calvin und seitdem die Supplemente zum Hauptwerk herausgekommen, ist auf diesem Gebiete mehreres sehr nennenswertes, zum teil sehr bedeutendes zu Tage gefördert worden. Wir fassen alle bisherigen Quellen und Bearbeitungen zusammen. Zu den zwei Gesamtausgaben der Werke Calvins, der von 1617, in Genf erschienen in 12 Foliobänden, der von 1671 in Amsterdam, welche beiden Ausgaben jetzt veraltet sind, ist hinzugekommen eine dritte als Fortsetzung des corpus reformatorum, Calvini opera, quae supersunt omnia, herausgegeben von Wilhelm Baum (der sich jetzt davon zurückgezogen hat), Eduard Cunitz, Eduard Reuß, Professoren der Theologie in Straßburg; seit 1863, wo der 1. Band erschien, sind bis jetzt siebzehn herausgekommen; die Herausgabe steht bei den Briefen: alles versehen mit wertvollen Prolegomenen, wodurch unter andern über die erste Ausgabe der Institutio das rechte Licht verbreitet wird; dazu kommt ein Abdruck der ersten höchst selten gewordenen Ausgabe der Institutio von 1536, sodann der Ausgaben von 1539 bis 1554, die französische Übersetzung der Ausgabe von 1539, eine Anzal von Psalmen, von Calvin metrisch übersetzt noch vor des Clément Marot Psalmen, ein epinikion zu Ehren Christi von Calvin, eine Anzal neu aufgefundener Briefe von Calvin. In dieselbe Ausgabe sind aufgenommen: Joa. Calvini opuscula v. 1552; Joa. Calvini epistolae et responsa 1576; Calvini, Bezae aliorumque literae ed. Bretschneider 1835, sodann die Briefsammlung, die Jules Bonnet 1854 in vier Bänden herausgegeben. Dazu kommt die Tholuckſche Ausgabe der Institutio und der Kommentare Calvins zum N. T., in lat. Sprache — beide sind in der Neuzeit auch in französischer Sprache herausgegeben worden. — Von Biographen Calvins ist zuerst Beza zu nennen, der noch im Todesjare Calvins 1564 l'histoire de la vie et de la mort de Jean Calvin, — 1565 zum zweiten Male und vermehrt herausgab; die lat. Bearbeitung ist kürzer, erschien in der Briefsammlung, die 1575 und 1576 in Genf und Lausanne veranstaltet wurde, sodann in der Amsterdamer Ausgabe der Werke Calvins, ebenso vor der Tholuckschen Ausgabe der Kommentare Calvins zum N. T., zuletzt in der neuen Ausgabe der Werke Calvins. Von Schmähschriften sind die wichtigsten die von Bolsec nebst der gegen Beza, 1835 in Genf neu edirt, von Jaques E. May, Rouen 1657, der jedoch Calvin von der durch Bolsec erhobenen Beschuldigung reinigt, dass er wegen unnatürlicher Verbrechen in seinem Vaterlande gebrandmarkt (fleurdélisé) worden sei. Gegen Bolsec erschien eine eigene Schrift, Antibolsecus, Cleve 1622. Gegen die Schrift von Richelieu, Über die leichteste und sicherste Methode zur Bekehrung derjenigen, die sich von der Kirche getrennt haben,

schrieb Drelincourt, Geistlicher von Charenton, eine viele wichtige Angaben enthaltende Verteidigungsschrift. Auf deutschem Boden sind in der neuesten Zeit drei weitläufige Biographieen Calvins erschienen: Henry, Das Leben Johannes Calvins, des großen Reformators, 3 Bde., Hamburg bei Fr. Perthes, 1835—1844, rezensirt in Tholucks litterarischem Anzeiger 1846, Nr. 24—27. In gutem Geiste geschrieben, sehr vieles Material enthaltend: E. Staehelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewälte Schriften, 1863, als 4. Theil der Sammlung Väter und Begründer der reformirten Kirche. Sehr gehaltvolle, eingehende und gut geordnete Darstellung, wenngleich einzelne Teile infolge der neuesten Forschungen einige Modifikationen erleiden möchten. Dazu kommt das leider unvollendet gebliebene Werk von Kampfschulte, katholischem Professor der Geschichte in Bonn, gestorben vor einigen Jaren: Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, Leipzig 1869, so unparteiisch gehalten, als man es von einem katholischen Gelehrten überhaupt erwarten kann. Die Darstellung reicht bis zum Jare 1546, wo eine ernste, ja heftige Opposition gegen das herrschende System mehr und mehr Raum gewann. Wichtig sind auch die Arbeiten der beiden Galiffe, insbesondere die vom Sone, Professor in Genf: Besançon Hugues, libérateur de Genève in Tome XI der mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Genève. Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès intentès à Genève en 1547 pour haute trahison contre Ami Perrin, ancien sindic etc. et contre son accusateur Laurent Maigret, dit le Magnifique; dazu eine Abhandlung über die politischen Parteiungen und die Niederlage der Oppositionspartei im J. 1555, im Tome VIII der mémoires de l'institut national Génevois. — Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procés de Pierre Amaux etc. Alle diese Arbeiten gründen sich auf umfassende archivalische Forschungen; nur schade, dass sie einen gegen alle Einrichtung Calvins äußerst feindseligen Geist atmen. Der Verfasser stellt sich hin als der ancien Génevois, der für die Rechte und Freiheiten des alten Genf im Gegensatze gegen die eingedrungenen, besonders französischen Flüchtlinge, auf den Kampfplatz tritt, und an diesen auch gar nichts gutes übrig läßt. Übrigens läßt sich nicht läugnen, dass er vieles vorbringt, was durchaus gegründet ist; nur fehlt er darin, dass er übereilte Schlüsse daraus zieht; dahin gehört, was er über Calvins Verhalten zu dem französischen Agenten und Spion in Genf, Maigret, sagt; was er darüber bemerkt, dass Calvin Genf als ein Pfand ansah, um gegebenen Falles die Lage der französischen Reformirten zu ändern und zu bessern. Was Maigret, le Magnifique genannt, betrifft, so hatten Calvin und die Regierung von Genf gegründete Ursachen, mit diesem Manne säuberlich umzugehen; denn dem Ketzerneste Genf drohte von Frankreich immer Gefar. Übrigens ist nicht zu vergessen, dass dieser Mann im Jare 1535 dem durch Savoyen bedrohten Genf die Hilfe Frankreichs verschaffte. Außerdem begreifen wir nicht, wie Galiffe sich einbilden kann, dass durch Verrat an Frankreich das Los der Reformirten in diesem Lande gebessert werden konnte. Das mag immerhin seine Richtigkeit haben, dass es in Genf eine entschieden französisch gesinnte Partei gab. — In anderen Stücken widerspricht auch Kampfschulte den Schlüssen v. Galiffe, S. 364; ebenso stellt sich ihm Roget in der alsbald anzuführenden Schrift entgegen, S. 33. Auch wir haben bereits in Bd. 21 der 1. Ausgabe S. 46 ein Urteil von Galiffe zu berichtigen gefunden. Übrigens kann Galiffe nicht umhin, anzuerkennen, dass Calvin gegen dieselben Flüchtlinge, die seine Stütze sind, sehr streng verfärt. In Summa kann man nicht sagen, dass durch die Forschungen Galiffes die Geschichte Calvins und Genfs zu seiner Zeit eine ganz andere Gestalt angenommen. Die Härten in Calvins Charakter, die schon längst anerkannt sind, sind mehr herausgekehrt. Ein Resumé der genannten Arbeiten von Galiffe findet sich im deutschen Museum von Prutz 1863, Nr. 3: Der Calvinismus und die politischen Parteien in Genf; besonders herausgegeben unter dem Titel: Neuestes über Calvin, Frankfurt a/M. 1863. Aus früheren Jaren füren wir hier die geistvolle Schrift von Sayoux an: études litéraires sur les écrivains françois de la réformation, 1. Bd. 1841. — Sehr interessant ist eine kleine aber sehr inhaltvolle Schrift von Roget, l'église et l'état à Genève du vivant de Calvin, Genf 1867, woraus sich ergibt,

dass Calvin durchaus nicht eine solche Herrschaft übte, wie oft ist angenommen worden, dass die Regierung sich vielfach in die inneren Verhältnisse der Kirche einmischte, und selbst Calvin einmal ermante, seine Pflicht besser zu erfüllen. Die ganze Darstellung dient zur Ergänzung und teilweisen Berichtigung derjenigen von Galiffe, dazu kommt von demselben Verfasser eine Geschichte des Volkes von Genf, wovon bereits drei Bände erschienen sind. Außerdem sind noch folgende Arbeiten über Calvin anzufüren: Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, Straßburg 1877; Schenk, Lehrer in Moskau, Johann Calvins Verdienste auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts. Der Verfasser findet sich umsomehr zu dieser Arbeit veranlasst, als von diesem Gegenstande in Karl v. Raumers Geschichte der Pädagogik nur ganz beiläufig Erwänung geschieht. Um so willkommener ist uns auch der Artikel v. Wagenmann über Calvin in der pädagogischen Encyklopädie. Außerdem haben wir noch zu nennen eine Straßburger Baccalaureatsthese v. Edmond Stern: la théorie du culte d'après Calvin, Straßburg 1869; sodann Jules Bonnet, Calvin au val d'Aoste les amitiés de Calvin, in dessen récits du seizième siècle, Paris, Grassart 1864; Rilliet de Candolle, Lettre à M. Merle d'Aubigné sur deux points obscurs de la vie de Calvin 1864, worin der Verfasser den Aufenthalt Calvins in Italien mit Unrecht gänzlich in Abrede stellt, wärend Jules Bonnet seinerseits zu weit geht und unverbürgte Sagen als historisches Material verwertet. Auch Merle d'Aubigné hat in seiner Geschichte der Reformation zur Zeit Calvins diesen ausfürlich behandelt. Dazu kommt die Schrift von Bungener, Calvin, sein Leben, sein Wirken, seine Schriften, deutsch 1864, gute, populäre, aber nicht auf eigenen Forschungen beruhende Darstellung. Außerdem ist noch anzufüren die 2. Ausgabe der Schrift v. Gaberel, die Geschichte der Genfer Kirche.

Calvin (eigentlich Cauvin oder Caulvin zu schreiben) wurde am 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater war Fiskalprokurator der Grafschaft Noyon und Sekretär des Bistums; er war unbemittelt, wusste aber trefflich die Vorteile seiner Stellung zu Gunsten seines Sones auszubeuten; so kam es, dass schon der erste Unterricht Calvins sorgfältiger war, als die Mittel des Vaters es zuließen: er wurde mit den Kindern einer der ersten adeligen Familien des Landes, de Mommor, erzogen. Schon frühe zeigte er den ihm eigentümlichen sittlichen Ernst des Charakters; er war der Censor seiner Jugendgenossen, sein tief religiöser Sinn gab sich in steifer Anhänglichkeit an den Glauben und den Gottesdienst der Kirche kund. Um desswillen wurde er vom Vater für die kirchliche Laufban bestimmt und nach Paris geschickt. Hier machte er unter trefflichen Lehrern, im Kollegium de la Marche unter Maturin Cordier, der später vom Papsttum abfiel und nach Genf sich übersiedelte, darauf im Kollegium Montaigu tüchtige Studien, worin er bald seinen Mitschülern vorauseilte. Die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien verschaffte ihm eine Pfarrstelle (de Martebille, die bald mit derjenigen von Pont l'evêque vertauscht wurde). Er hatte sie one vorausgehende Weihe, gemäß dem damaligen Missbrauche, durch den Einfluss des Vaters auf den Diözesanbischof erhalten: man begnügte sich, ihm die Tonsur zu geben und ihn eine Disputation halten zu lassen*). Bald jedoch musste er seinen Studien eine andere Richtung geben; der Vater geriet auf den Gedanken, dass das Studium des Rechts dem hoffnungsvollen Sone eine glänzendere Laufban eröffnen würde, und der Son musste sich fügen; onehin mochte dieses Studium seinem scharfsinnigen Geiste mehr zusagen; er betrieb es mit Glück und Auszeichnung unter ausgezeichneten Lehrern, in Orleans unter Peter de l'Etoile, in Bourges unter Alciat. Oftmals hielt er in Orleans an der Stelle des Lehrers die Vorlesung, und bei seinem Abgehen von dort erhielt er die juristische Doktorwürde. In Bourges genoss er überdies den Unterricht des gelehrten Wolmar in der griechischen Sprache, der ihm für seine theologische Bildung so wichtig

*) Henry lässt ihn schon damals predigen; er versteht unrichtig Bezas Worte, der nur dieses sagte, dass Calvin, ehe denn er Frankreich verließ, in Pont l'evêque einigemal gepredigt habe.

wurde. Schon damals gewönte er sich an jene rege Geistestätigkeit, welche er bis an das Ende seines Lebens in gesteigertem Maße fortsetzte. Er arbeitete bis Mitternacht und begann die Arbeit früh morgens um 5 Uhr mit Widerholung dessen, was er am vorigen Tage erlernt hatte. Um diese Zeit geschah in seinem frühreifen Geiste eine innere Umwandlung, infolge derer er seinen Studien, seinem ganzen Leben eine andere Wendung gab. Der väterlichen Religion mit Eifer und Treue ergeben und ihren Heilmitteln Vertrauen schenkend, fand er sich doch in seinem Gewissen nicht befriedigt. Der Gedanke an Gott erfüllte ihn mit Schrecken und Angst und keine Bußwerke vermochten sie aus seiner Seele zu vertreiben. Je mehr er mit sich selbst sich beschäftigte, desto mehr fülte er Pein im Gewissen und fand nur dadurch einigen Schutz dagegen, dass er mit Absicht den Blick von sich selbst hinwegwendete. Gott aber zämte ihn und machte durch eine plötzliche Bekehrung (subita conversione) ihn gelehrig (Vorrede zu den Psalmen. Schrift an Sadolet). Diese plötzliche Umwandlung ist ein sehr beachtenswerter Zug: fortan war er dem Katholizismus bereits abgestorben; er hatte seine Nichtigkeit durchschaut und den unabänderlichen Grund gelegt zu einer immer reiner sich gestaltenden religiösen Überzeugung. One das Studium des Rechts völlig aufzugeben, forschte er nun eifrig in der heiligen Schrift. Nach dem Tode seines Vaters begab er sich nach Paris und widmete sich nun ausschließlich demjenigen Studium, wozu er am meisten innern Trieb und Beruf fülte. Sein reichbegabter Geist hätte mit Ruhm die juristische Laufban durchlaufen; sie sollte ihn aber nicht festhalten, sondern ihm nur zur Geistesgymnastik und Vorbereitung auf einen höheren Beruf dienen. Dass er willig sich dem Wunsche des Vaters gefügt, ist ein Zeugnis von jener Geisteszucht, die sich willig unter das Joch väterlicher Autorität beugt und die er später von andern so streng forderte; dass er, sobald die Umstände es gestatteten, von seiner Freiheit Gebrauch machte, ist ein Beweis, dass sein Geist durch jenes Opfer nicht geknickt, sondern zur Selbständigkeit herangereift war. Damals gerade entfaltete sich in Frankreich, in Paris zumal, unter dem Schutze des schöngeisterischen Königs Franz I. die reformatorische Bewegung: er predigte öfter in den Versammlungen der Evangelischgesinnten; seine Rede endigte gewönlich mit den Worten: ist Gott für mich, wer mag wider mich sein? Gerne scharten sich die Teilnehmer der reformatorischen Bewegung um den geisteskräftigen Jüngling. Voll von dem künen Gedanken, den König für die Reformation zu gewinnen, verfertigte er, — so groß war das Vertrauen, das man ihm bereits bewies, — für den Rektor der Universität, Nikolaus Cop von Basel, am Feste aller Heiligen 1533 die übliche an den König gerichtete Rede, welche öffentlich vorgelesen wurde; s. Calvins Opera im Corpus reformatorum, volumen IX, LXXIII; sie enthielt sehr freie Ansichten über die obschwebenden Religionsfragen und hätte dem Verfasser beinahe Gefangennehmung zugezogen. Er wandte sich zunächst nach dem südlichen Frankreich und es begann nun für ihn ein Wanderleben, das durch Sagen ausgeschmückt worden. Wichtig war es für seine fernere Entwickelung und Ausbildung, dass er in Angoulème mit dem Kanonikus du Tillet, der damals zur Reformation hinneigte, in Verbindung trat, dessen reiche Bibliothek benutzte, um die Vorstudien zu seiner institutio zu machen. Nachdem er nochmals Paris besucht, nötigte ihn die ausbrechende Verfolgung (1534), eine Zuflucht in Basel zu suchen. Er sehnte sich, wie er selbst sagt, nach Stille und Ruhe, um den geliebten Studien obliegen zu können.

Bis zu dieser Zeit war Calvin bereits als Schriftsteller aufgetreten. Auf eigene Kosten gab er die zwei Bücher des Seneca von der clementia heraus und versah sie mit einem Kommentar, in der deutlichen Absicht, den König zu milderen Maßregeln gegen die Evangelischen zu bewegen (Paris, April 1532). Den widertäuferischen Irrtum von dem Seelenschlaf widerlegte er mit Gründen aus der Schrift in der Psychopannychia (Paris 1534). Die Verfolgung der französischen Anhänger der Reformation gab aber dem jungen christlichen Denker wärend seines Aufenthaltes in Basel Anlass, die besten Früchte seines geistigen Lebens hervortreten zu lassen. Franz I. entschuldigte nämlich die blutigen Verfolgungen der Protestanten seines Reiches gegen die darüber entrüsteten deutschen Fürsten, um

deren Freundschaft er sich beworben hatte, indem er einige Schriften verbreiten ließ, worin behauptet war, dass nur schwärmerische, zum Aufrur gegen alle göttliche und menschliche Ordnung geneigte Widertäufer gestraft worden. Einige jener Schriften kamen in Calvins Hände. „Da ich sah", sagte er in der Vorrede zum Kommentar über die Psalmen, „dass es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden, so überzeugte ich mich, dass mein Stillschweigen ein Verrat an der Warheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zur Herausgabe meiner Institution veranlasste. Vor allem hatte ich die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott köstlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien; und da ich die Scheiterhaufen wider aufrichten sah, wollte ich wenigstens andere Völker zum Mitleiden bewegen." So entstand die erste Ausgabe dieses berühmten Werkes. Die früher streitige Frage, betreffend die erste Ausgabe dieses Werkes, ist in den Prolegomena zu der neuen Ausgabe von Calvins Opera jetzt endgültig entschieden. Das Werk ist von Calvin im J. 1536 zum ersten Male herausgegeben worden und zwar in lateinischer Sprache. Entscheidend für diese Annahme ist eine Stelle aus der Vorrede Calvins zu der französischen Ausgabe vom J. 1541, worin der Verfasser mit dürren Worten sagt, dass er das Werk zuerst in lateinischer Sprache herausgegeben und nachher, um dasselbe für seine Nation nutzbar zu machen, in die französische Sprache übersetzt habe. Dasselbe sollte aber zunächst die französischen Protestanten zum klaren Bewusstsein der Lehre, die sie bekannten, erheben und diese ihren Gegnern bekannt machen. So klein es war im Vergleich mit dem, was es später durch des Verfassers mehrende und bessernde Hand geworden ist, so enthielt es doch schon den vollständigen Ausdruck derjenigen Überzeugung, welcher er bis in den Tod getreu blieb, und bekundete eine seltene Reife des Geistes in so großer Jugend.

Die Widmungsworte an Franz I. sind schon längst als ein erhebendes Denkmal christlicher Freimütigkeit berühmt. Zuerst, sagt er, habe er an nichts weniger gedacht, als ihm dies Buch zu widmen, das zum Unterrichtsbuch für die Franzosen bestimmt gewesen, deren viele die Warheit suchten und die rechte Erkenntnis nicht hätten. Die Verfolgung der Protestanten habe ihn bewogen, damit einen andern Zweck zu verbinden, nämlich ihm ein Glaubensbekenntnis zu übergeben, damit er die Lehre kennen lerne, welche jene Wütenden mit Feuer und Schwert und mit den greulichsten Verleumdungen verfolgten. Darauf geht Calvin zur Widerlegung der gegen seine Glaubensgenossen erhobenen Anklagen über. „Indem sie unsere Religion eine neue Religion nennen, beschimpfen sie Gott, dessen heiliges Wort nicht verdiente, der Neuerung verdächtigt zu werden. Für diejenigen ist unsere Religion neu, denen Christus und sein Evangelium etwas neues sind. Vermöge derselben Unwissenheit halten sie unsere Religion für zweifelhaft und ungewiss. Aber so sehr sie die Ungewissheit derselben verhöhnen, wenn sie die ihrige mit dem eigenen Blute besiegeln müssten, würde man ersehen, wie hoch sie dieselbe achten. Ganz anderer Art ist unsere Zuversicht, welche weder die Schrecken des Todes noch selbst Gottes Richterstul fürchtet." Er bittet darauf den König, die Verfolgung einzustellen, wobei er die Hoffnung ausspricht, dass der Herr selbst ihnen beistehen wird; mit dem Wunsche, dass der Herr seinen Thron durch Gerechtigkeit fest machen möge, schließt diese herrliche Vorrede. Als die institutio erschien, hatte Calvin Basel bereits verlassen und sich kurze Zeit an den Hof der Herzogin von Ferrara begeben, der standhaften, unglücklichen Beschützerin des Evangeliums. Hierauf ging er in seine Vaterstadt zurück, brachte seine Sachen in Ordnung und nahm sich vor, in Basel oder in Straßburg Muße für gelehrte Arbeiten zu suchen, voll von sehnlichem Verlangen, seinem unsteten Leben ein Ende zu machen. Da nun die Kriegszeiten andere Wege verschlossen, nahm er seinen Weg über Genf, wo er am 5. August 1536 anlangte, in der Absicht, nur eine Nacht daselbst zuzubringen und sogleich die Reise weiter fortzusetzen.

In dieser Stadt waren gerade in dem Zeitpunkte, wo der junge Calvin sie berürte, in politischer wie in kirchlicher Beziehung für ihre ganze folgende Entwickelung entscheidende Veränderungen eingetreten, die zunächst durch die Verhält-

nisse zur Schweiz hervorgerufen worden. Schon seit dem Falle Karls von Burgund hatte Berns wachsende Macht im benachbarten Waadtlande festen Fuß gefaßt. Der Unglückstag bei Cappel (1531), die darauf folgende Restauration des Katholizismus in einem Teile der deutschen Schweiz waren eine mächtige Mahnung, die entstandenen Verluste durch neue Erwerbungen zu ersetzen; es standen damit Eroberungspläne in Verbindung. Farel war es, der die romanische Schweiz für die Reformation gewann, und Bern lieh dazu seinen starken Arm. In Genf selbst waren die Auspicien für die Reformation höchst ungünstig. Die Stadt war in tiefes sittliches Verderben gesunken, wozu die häufigen Hoflager der savoyischen Herzöge und das ansteckende Beispiel einer lasterhaften Geistlichkeit das ihrige mitgewirkt hatten. Von wissenschaftlicher Kultur und Strebsamkeit war keine Rede, noch weniger von gefültem Bedürfnis einer religiösen Reformation. Als diese Bewegung in Deutschland und der Schweiz begann, waren die Genfer lediglich vom Streben erfüllt, sich der Herrschaft des Herzogs von Savoyen und ihres Bischofs, der für jenen Partei ergriffen, zu entledigen. Darüber spalteten sich die Bürger in zwei Parteien; die einen hielten es mit den Eidgenossen (Eidguenots), die andern mit Savoyen (mamelus). Mit Hilfe der Kantone Bern und Freiburg wurde die savoyische Herrschaft gebrochen, die savoyisch Gesinnten wurden vertrieben oder mußten sich fügen. Der Held dieses Aktes der Geschichte ist Berthelier, der darüber das Leben verlor.

Auf diesen ersten Akt folgte die Reformationsbewegung, welche die Bürgerschaft widerum in zwei Teile spaltete, bis der reformatorisch gesinnte Teil die Oberhand erhielt. Das Eindringen der Reformation, der Sieg derselben, war wesentlich durch die Dazwischenkunft Berns zustandegekommen. Nur unter dieser Bedingung wollte Bern gegen den Herzog von Savoyen Schutz gewären; um vor Savoyen sicher zu sein, bequemten sich viele zur Annahme der Reformation, die andern aus Liebe zur Ungebundenheit. Bis zum 27. August 1535 hatte die Reformation den vollständigen Sieg davongetragen. Held dieser Begebenheiten ist der schon genannte Farel. Neben ihm arbeiteten als Prediger andere Flüchtlinge aus Frankreich.

Jener tat in Verbindung mit der Obrigkeit und seinen Kollegen sein möglichstes, um die Reformation zu befestigen. Im 15. Jarhundert war die allgemeine Bürgerversammlung (conseil général) als oberste gesetzgebende Behörde in den der Bürgerschaft zukommenden Dingen eingefürt worden. Diese Einrichtung wurde nun zur Befestigung der Reformation verwendet. Im Februar 1536 versprachen die versammelten Bürger durch einen feierlichen Eidschwur, alle vorhergegangenen Beleidigungen zu vergessen. Zugleich wurde die Ordnung des Gottesdienstes festgesetzt; dreimal im Jare sollte das heilige Abendmal mit ungesäuertem Brote ausgeteilt werden. Die Taufsteine wurden abgeschafft, desgleichen alle Feste, nur den Sonntag behielt man bei. Ein strenges Verbot erging gegen alle weltlichen Vergnügungen, Spiele, Tänze, Maskeradenzüge u. s. w. Am 21. Mai gelobten die Bürger durch feierlichen Eidschwur, die Lehre der römischen Kirche zu verwerfen und nach der Regel des Evangeliums zu leben. Die vorhandenen Schulen wurden, so weit es anging, mit tüchtigen Lehrern versehen. Allein es fehlte viel daran, daſs die Reformation, in dieser Strenge durchgefürt, allgemeine Billigung erhalten hätte und populär geworden wäre. Bonnivard, der Prior der Abtei St. Viktor, kannte seine Genfer, als er ihnen zu Anfang der Reformation sagte: „Ihr habt die Priester gehaſst, die euch nur zu änlich waren; ihr werdet die Prediger haſsen, weil sie euch zu unänlich sind". In der Tat traten schon im September 1536 viele Bürger vor den Rat und erklärten, „sie könnten die Prediger, welche ihre Laster tadelten, nicht mehr dulden; sie wollten in Freiheit leben". Es zeigte sich, daſs die Durchfürung der Reformation wie die früheren Ereigniſse die Bürgerschaft in zwei Parteien spaltete, die große Mehrzal derer, die äußerlich die Reformation angenommen und die Minorität, die es mit den Predigern und der Obrigkeit von Herzen hielt. Farel fülte aufs tiefste die Größe und Schwierigkeit des Werkes, das auf seinen und seiner Kollegen Schultern lag.

Da betrat der junge Calvin die Stadt. Seine Hoffnung, nicht bemerkt zu werden, wurde getäuscht. Einer der französischen Prediger erkannte den schon rühmlich bekannten jungen Mann, sein hageres Aussehen, sein ernstes Antlitz, sein funkelndes Auge. Alsobald lief er zu Farel, ihm die Sache mitzuteilen. Farels Entschluss war sogleich gefasst: Calvin sollte sein Gehilfe werden. Er begab sich auf der Stelle in seine Herberge und hielt den Widerstrebenden fest durch die Macht seiner erschütternden Worte. Denn Calvin weigerte sich anfangs, unter dem Vorwande, dass er fürchte, durch den Dienst an einer Kirche seine Wirksamkeit zu beschränken. Er fülte sich nämlich mehr zu einer gelehrten Tätigkeit hingezogen; seine angeborne Schüchternheit und Liebe zur Einsamkeit erregte in ihm keine große Neigung, eine so schwere Stellung mitten in einer durch Parteiungen zerrissenen, für die Reformation bloß äußerlich gewonnenen Stadt einzunehmen. „Meister W. Farel", so erzält er selbst in der Vorrede zur Auslegung der Psalmen, „hielt mich in Genf zurück, nicht sowol durch seinen Rat und seine Ermanung, als vielmehr mittelst einer fürchterlichen Beschwörung, so dass mir vorkam, als hätte Gott selbst seine Hand über mich ausgestreckt, um mich festzuhalten. Da er sah, dass er mit Bitten nichts ausrichtete, steigerte er seine Rede bis zur Verfluchung, dass es Gott gefallen möchte, die Ruhe und Muße zum Studiren, die ich suchte, zu verfluchen, wenn ich mich weigerte, in so großer Not Hilfe zu leisten. Dieses Wort erschreckte und erschütterte mich solchermaßen, dass ich die unternommene Reise aufgab, doch so, dass ich im Gefüle meiner Schüchternheit mich nicht verpflichten wollte, eine bestimmte Stelle einzunehmen." So weit hatte Farel ihm nachgegeben, in der Hoffnung, bald auch diesen letzten Widerstand überwunden zu sehen.

Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvins Laufban als Reformator, sowie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemütsart darin abgespiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farels Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Atem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem versönten Vater in Christo etwas zurücktritt. Sowie Farel in heftigem Auffaren seiner Seele Gewalt antut, so wird es ihm fortan zur Gewonheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswert, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Tätigkeit berufenen Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete, die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch innern Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der Tat bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisirung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf änliche Weise verhielt es sich mit Calvins Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, dass Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, sowie er denn auch nur aus Pflichtgefül das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes.

Calvin, nachdem er mit öffentlichen Erklärungen der heiligen Schrift (einer Art von theologischen Vorlesungen) in dem Dom von St. Peter den Anfang gemacht *), ließ sich bald bewegen, Farel in seiner Pastoralwirksamkeit beizustehen,

*) Worauf Farel vor den Rat trat und bat, für sein Unterkommen zu sorgen. Der Rat hatte seinen Namen vergessen und ließ in's Protokoll schreiben: Farel a exposé que cette

worin er durch die gute Aufnahme seiner ersten Predigt sehr bestärkt wurde. Ein Katechismus wurde von ihm noch 1536 verfaßt in französischer Sprache (lateinisch 1538 herausgegeben), nicht zu verwechseln mit dem bekannten kleinen Genfer Katechismus in Fragen und Antworten. Es ist eigentlich ein Auszug aus der Institution, one Fragen und Antworten. Auf seinen Antrieb und durch seinen Einfluss geschah es, dass ein von Farel aufgestelltes Glaubensbekenntnis, sowie einige neue, die Kirchenzucht betreffende Artikel den Bürgern vorgelegt und von ihnen beschworen wurden (20. November 1536). Die Widertäufer überwand er in einem öffentlichen Gespräch in Gegenwart des Rats und Volkes, so dass sich fortan keiner mehr sehen ließ (18. März 1537).

Durch solches Auftreten wurde Calvin bald in die Reibungen verflochten, die er vorausgesehen und gerne vermieden hätte: die Geister platzten auf einander und der strenge Censor und herbe Gesetzgeber erlitt eine Niederlage. Die Prediger Calvin, Farel und Caraud erklärten zu Ostern 1538, wegen der herrschenden Sittenlosigkeit das Abendmal nicht halten zu können. Zugleich bezeugten sie ihre Unzufriedenheit darüber, dass der Rat, one die Prediger zu befragen, die Beschlüsse der Lausanner Synode vom Jare 1537 angenommen und der Versammlung der Bürger vorgelegt, welche, dem Einflusse des verbündeten Bern nachgebend, dieselben sanktionirt hatten. Diese Beschlüsse betrafen zwar nur äußerliche Dinge, den Gebrauch der Taufsteine, des ungesäuerten Brotes beim Abendmal, die Feier der großen kirchlichen in Genf abgeschafften Feste.

Es war unverständiger Eifer, wie Calvin selbst nachher eingestand, dass die Prediger sich diesen einmal vom Volke angenommenen Neuerungen widersetzten; die Widereinfürung der järlichen großen Feste war ja noch dazu ein Fortschritt über den früheren beschränkten Standpunkt. Immerhin lag dem Widerstande der Prediger das löbliche Bestreben zu Grunde, die Unabhängigkeit der Kirche von der Statsgewalt aufrecht zu halten. Die Bürger aber und auch der Rat befürchteten das stärkere Hervortreten der klerikalischen Autorität und ergriffen freudig den Anlass, das Joch, das beiden Teilen lästig geworden war, abzuschütteln. Eine vom Rat berufene Versammlung der Bürger befahl am 23. April 1538 den genannten drei Predigern, innerhalb zweier Tage die Stadt zu verlassen. Sie erklärten: „es ist besser Gott zu gehorchen als den Menschen", und ergriffen freudig den Wanderstab. Besonders freute sich Calvin mehr als löblich war, wie er selbst es eingesteht; denn frei von der drückenden Last seines neuen Berufs kehrte er zu seinem alten Vorsatze zurück, fortan keine öffentliche Stelle zu bekleiden, um sich ungestört den Studien hingeben zu können. Doch sollte nach der Absicht der göttlichen Vorsehung, die sich bald enthüllte, diese Trennung von seiner Gemeinde nur dazu dienen, die Gemüter derselben für seine Wirksamkeit empfänglicher zu machen und das Brechen ihres trotzigen Widerstandes zu erleichtern.

Schon glaubte er, nach einigem Herumirren, in Straßburg den ersehnten Zufluchtsort erlangt zu haben, als er in änlicher Weise, wie in Genf durch Farel, so dort durch Butzers ernste Vorstellungen bewogen wurde, die Seelsorge der sich bildenden französischen Gemeinde von französischen Flüchtlingen zu übernehmen, womit er Vorlesungen an der neu gestifteten Akademie verband. Viele Franzosen kamen um seinetwillen nach Straßburg. Bald wurde er in die deutschen Angelegenheiten hineingezogen. Als Teilnehmer an den Religionsgesprächen in Frankfurt a/M., Worms und Regensburg trat er mit Melanchthon in freundschaftliche Verbindung und erwarb sich bei den Deutschen den ehrenvollen Beinamen des Theologen. Auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete war er hier sehr tätig, sowie er denn schon in Genf andere außer den genannten kleinen Schriften herausgegeben hatte. Zuerst kommt hier in betracht die neue Ausgabe seiner Institutio im Jare 1539; die zweite Hauptausgabe dieses bedeutsamen Werkes, die wenig verändert sich zeigt in den folgenden Straßburger Ausgaben von 1543 und 1548 und in den Genfer Ausgaben von 1550, 1553 und 1554, worauf 1559 in Genf

---

leçon, que ce françois donne en S. Pierre, est nécessaire etc.; es wurde ihm einiges wenige gegeben, später, 18. Februar 1537, etwas dazu (6 écus au soleil).

die dritte und letzte Ausarbeitung erfolgte, das Muster aller folgenden, herausgegeben von Robert Stephanus. Doch enthielt dieselbe im wesentlichen nichts neues, sondern hat nur an Methode, Ordnung und Klarheit gewonnen. — Sodann schrieb Calvin, um die Union zwischen dem reformirten und lutherischen Lehrbegriff anzubanen, die durch die vielen Streitigkeiten nicht nur erbitterten, sondern auch irre gewordenen Geister auf die Ban der Warheit zu lenken, ein Buch über das heilige Abendmal im J. 1540 in französischer Sprache, 1545 in das Lateinische übersetzt von des Gallars. Indeſs Luther, wie schon früher, (Calvin an Farel 20. November 1539), so nach Erscheinen dieses Buches über Calvins Standpunkt zu dem Abendmalsstreite sich sehr anerkennend aussprach (Hospin. hist. sacramentaria P. II, p. 178), urteilten, wie denn öfter die Schüler über den Meister hinausgehen — die eifrigen Lutheraner von jenem Werke mit verächtlichen Worten; „er waschet den Pelz und macht ihn nicht naſs“ (Henry I, 285). Endlich fällt in diese Zeit seines Straßburger Aufenthaltes der Kommentar zum Brief an die Römer, dedicirt seinem Freunde und Lehrer Grynäus in Basel, hervorgegangen aus den von ihm gehaltenen theologischen Vorlesungen. Es ist offenbar, daſs diese Arbeit mit der Institutio innig zusammenhing.

Daneben vergaß er keineswegs seine alte Gemeinde. Fortwärend stand er ihr mit Rat und Ermanung bei und bewies sich als ihr tapferer Verteidiger, als der gewandte Kardinal Sadolet die ihres Fürers entblößten Genfer durch eine blendende Schrift in den Schoß der katholischen Kirche zurückzufüren wänte*). Da erwachte in den Genfern mehr und mehr das Verlangen nach dem ausgetriebenen und dennoch ihnen treugebliebenen Lehrer. Es manten sie die garstigen Ausbrüche wilder Sittenlosigkeit, das neue Auftreten der Widertäufer, die Erneuerung der Winkelmessen. Die Gewissen waren erschüttert worden durch die Unglücksfälle der vier Syndics, Urheber der Vertreibung Calvins. Der eine brach sich den Hals durch einen Fall zum Fenster hinaus; der andere, des Mordes angeklagt, endigte sein Leben auf dem Schaffot. Die zwei anderen wurden als schuldig des Hochverrats aus der Stadt verwiesen. Unter diesen Umständen ließen die Genfer an Calvin die dringende Einladung ergehen, die verlassene Stelle wider einzunehmen. Diese Einladung erhielt er in Worms. Seine erste Antwort war verneinend. „Es ist kein Ort in der Welt, den ich so sehr fürchte wie Genf“, so schrieb er damals an einen Freund. Farels und Butzers dringende Vorstellungen, sowie der persönliche Besuch von Gesandten aus Genf, überwanden endlich seinen Widerstand. Mit Tränen in den Augen nahm der starke Mann die Einladung an. „Ich biete Gott“, schrieb er an einen Freund, „mein geschlachtetes Herz zum Opfer dar, meinen gefesselten Geist unterwerfe ich dem Gehorsam.“ Am 13. September 1541 langte er wider in Genf an und wurde mit großer Freude von Regierung und Bürgerschaft aufgenommen. Der Rat, der die ihm angewiesene bescheidene Wonung bereits ordentlich eingerichtet, bat ihn, doch ja nicht wider fortzugehen und ließ um den Preis von acht Sonnentalern einen neuen Rock für ihn anfertigen. Ein sehr hoher Gehalt, 500 Gulden (wärend ein Syndic nur 200 bezog), nebst entsprechender Wein- u. Getreidelieferung, wurde für ihn ausgesetzt, ungerechnet Vergütungen für außerordentliche Dienstleistungen. Der Rat rechtfertigte seine Freigebigkeit gegen Calvin auch damit, daſs dieser große Ausgaben für durchreisende Fremde zu machen habe. In der Tat hat noch kein verständiger Mann Calvin eines luxuriösen Lebens beschuldigt. Selbst Galiffe tut es nicht. Kampfschulte gibt ihm das beste Zeugnis.

So beginnt der zweite Abschnitt von Calvins Leben, die Zeit seines einflussreichen Wirkens in Genf und auf die ganze reformirte Kirche. Sein Wirken zeichnet sich vor allem durch seinen, man möchte sagen streng-systematischen Charakter aus. Der französische Geist, so flüchtig er erscheint und gerade im Gegensatz zu dieser angebornen Flüchtigkeit, ist methodischer als der deutsche. So wie diese Eigentümlichkeit in der französischen Sprache und schönen Litteratur hervortritt,

*) S. Jacobi Sadoleti, romani Cardinalis epistola ad senatum populumque Genevensem Anno 1539. Joa. Calvini responsio, in den Calvini Opuscula. Genf 1552.

so auch in derjenigen Gestaltung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens, die als das eigenste Erzeugnis des französischen Geistes auf dem religiösen Gebiete in neueren Zeiten betrachtet werden kann, im Calvinismus. Wenn überhaupt in Frankreich sich der Katholizismus in seiner größten Strenge entwickelt hat, — wie denn in diesem Lande die steifsten Mönchsorden, die Karthäuser und Trappisten entstanden sind, — so ist sich auch nicht zu wundern, dafs die Reformation des 16. Jarhunderts unter französischem Einflusse den ernstesten Charakter angenommen. Selten ist wol ein menschliches Wirken so streng nach Grundsätzen geregelt worden, wie dasjenige des Reformators von Genf. Es beruhte auf einer wunderbaren Einheit, Klarheit und unerschütterlichen Festigkeit der Überzeugung. Mit Darlegung derselben, nach Anleitung der berühmten, schon öfter genannten Institution, beginnen wir daher unsere fernere Darstellung.

Vor allem tritt die Besonderheit hervor, dafs die Betrachtung der christlichen Warheiten, die den Lehrbegriff ordnende Tätigkeit sich so eng als möglich an den einfachsten Ausdruck des christlichen Glaubens anschließt; es wird nämlich die ganze christliche Glaubenslehre an den Faden des apostolischen Symbols angereiht und an diesem Faden entwickelt. Die großartige Einfachheit des Planes und der Ausfürung zeigt sich am deutlichsten in der Ausgabe von 1559 und den folgenden. Mit dieser strengen Handhabung des Glaubensprinzips hängt das zusammen, dafs die Glaubenslehre in die engste Beziehung zur Sittenlehre gestellt und diese eigentlich mit jener abgehandelt wird. Die praktische Richtung von Calvins Reformation sowie der reformirten Kirche überhaupt kommt in jenem Verhältnis zur lebendigen Anschauung. Mit den beiden bisher berürten Punkten steht keineswegs im Widerspruche die Ausfürung über die Prädestination und die hohe Bedeutung, die dieser Lehre beigelegt wird. Calvin geht nicht von einem spekulativen, sondern von einem religiös-sittlichen Interesse aus. Es ist ihm darum zu tun, im Gegensatze gegen das herrschende Verderben und die laxen Grundsätze über Sünde und Gnade, aus welchen dasselbe zum teil hervorgegangen, die Richtigkeit und Verdienstlosigkeit alles menschlichen Wirkens hervorzuheben, der Rechtfertigung durch den Glauben eine feste Grundlage zu geben; mit einem Worte, die Prädestinationslehre mit den entsprechenden anthropologischen Sätzen vom menschlichen Unvermögen, vom Verluste der Freiheit zum Guten, diese augustinischen Lehren waren ihm das Mittel, wodurch er den Katholizismus zu überwinden und niederzukämpfen trachtete. Es sollte jetzt, besonders nach dem Erscheinen des Werkes von Schweizer über die reformirten Centraldogmen, allgemein anerkannt sein, dafs Calvin hierin nicht nur mit Zwingli und Oekolampad, sondern auch mit Luther und Melanchthon, mit diesem wenigstens in seiner ersten Periode, vollkommen einig war: in Festhaltung oder, wenn man will, in Erneuerung des Augustinismus stimmte der reformatorische Geist in den verschiedensten Ländern zusammen. Man kann wol sagen, dafs durch Anwendung der augustinischen Lehre der Katholizismus gebrochen wurde. Allein nicht nur stimmte Calvin darin mit jenen Männern vollkommen überein, sondern er hat im Anfange die Paradoxieen Luthers und Zwinglis gemieden und den betreffenden Warheiten den einfachsten Ausdruck gegeben. Dies zeigt sich in der ersten Ausgabe der Institutio vom J. 1536: „an der Erlösung in Christo können wir nur teilhaben durch den Glauben; Treue und Glauben aber können wir uns selbst nicht geben, wir müssen sie von Gott erbitten. Letzter Grund unseres Heils ist die ewige Erwälung, einzig nach dem Vorsatze des göttlichen Willens. — Die erwält sind, hören die Berufung, werden gerechtfertigt und verherrlicht. Es ist unmöglich, dafs Erwälte verloren gehen; denn Gottes Vorsatz ist schlechthin fest". Der Zweck der Straßburger Ausgabe brachte es mit sich, dafs er seine Lehre überhaupt mehr entwickelte. Hatte die erste Ausgabe bloß den Zweck gehabt, von den Protestanten Verleumdungen abzuweisen, als wären sie rebellische, strafbare Widertäufer, so bekennt nun Calvin, in der Vorrede zu der Ausgabe von Straßburg, seine Absicht sei, die Theologie Studirenden zum Lesen der heiligen Schrift vorzubereiten und sie zum Lesen derselben anzuleiten. So wie das Ganze schon wissenschaftlich geordnet ist, so ist namentlich auch die augustinische Richtung schärfer, ja schroffer

ausgeprägt; es wird gesagt, dass in den Sünden nicht bloß Gottes Zulassung, sondern auch seine Macht sich zeige, dass Gott die Sünde durch Sünde strafe. „Gott reizt als gerechter Richter durch seinen Diener, den Satan, den bösen Willen, um die Gerichte zu vollstrecken." — Daher wird nun schon eine zwiefache Prädestination angenommen, der einen zur Seligkeit, der andern zur Verdammnis; und zwar werden die Menschen unter diesen ungleichen Bedingungen geschaffen. Wenn die Verworfenen untergehen, so büßen sie nur für das Verderben, in welches Adam zufolge seiner Vorherbestimmung gefallen ist. Der Sache nach haben wir hier bereits das decretum horribile, den Superlapsarismus der Ausgabe von 1559, worin Calvin über Augustin entschieden hinausgeht.

Ein anderer wichtiger Punkt in Calvins religiöser Überzeugung sind seine Ansichten über Kirchenautorität und Kirchenzucht. One von denjenigen der übrigen Reformatoren im wesentlichen abzuweichen, lassen sie doch eine gewisse Seite der Sache mehr hervortreten, eine andere mehr in den Hintergrund treten, so dass katholische Schriftsteller, Bossuet in seiner histoire des variations, Audin in seiner Schrift über Calvin, Möhler in seiner Symbolik dem Calvin eine Überschreitung der Grenzen des Protestantismus und eine auffallende Annäherung an die katholische Kirche schuld gegeben haben. Soviel ist gewiss, dass Calvin der Kirche eine größere Autorität zugestanden, als alle anderen Reformatoren. Er schließt sich, was auch Henry I. 334 dagegen sagen möge, in diesem Punkte an Augustin an, nur nicht so weit, wie in der Lehre von der Prädestination und in der Anthropologie, d. h. mit dem Unterschiede, dass er, indess er diese letzten Lehren noch schroffer als Augustin formulirte, der Lehre von der Kirche die katholische Spitze, das Bischofsamt und die äußerliche Einheit, genommen hat. Calvin ist also weit entfernt, wie Luther, von der Freiheit des Christenmenschen auszugehen; hatten sich doch die Verhältnisse für Luther selbst seit dem Erscheinen der Schrift, worin er solche Lehren vortrug, ganz anders gestaltet; die Greuel der Widertäufer in Münster hatten es jedem klar gemacht, dass die reformatorische Bewegung gar sehr der Zügelung bedürfe. Daher geht Calvin von der Abhängigkeit des Menschen, von der Gemeinschaft, von der Notwendigkeit einer Erziehung zur Religion, einer Zucht in derselben aus. „Weil unsere Roheit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerlicher Hilfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen könne, so hat uns Gott solche Hilfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsere Mutter. Schon diese einzige Benennung zeigt, wie nützlich und notwendig es sei, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders zum Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schoße erzeugt, an ihren Brüsten ernärt, unter ihrer Obhut und Schutz hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden." Mit diesen Worten beginnt die Entwickelung der Lehre von der Kirche im 4. Buche der Institution nach der Ausgabe von 1559; im wesentlichen war dasselbe gesagt in der genannten Straßburger Ausgabe.

Diese Kirche, außer welcher kein Heil ist, hat ein von Gott eingesetztes Lehramt, dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten verbunden sind. Sie hat das Recht, lehrend aufzutreten. Die Synode, welche sie repräsentirt, welche aus Geistlichen und Ältesten besteht, bietet die beste Bürgschaft für die richtige Auslegung der heiligen Schrift dar. Der Kirche kommt das Recht zu, Gesetze zu geben und die Kirchenzucht zu handhaben, doch so, dass die Kirche die Fehlenden bloß geistlich bestraft, und sie dem State anzeigt zur polizeilichen Bestrafung, weil der Stat nicht die Stelle der Kirche einnehmen soll. Denn keine Gesellschaft kann one Ordnung und Zucht bestehen. Die Lehre ist die Seele der Kirche, die Zucht ist mit den Nerven zu vergleichen, welche die Verbindung mit den verschiedenen Gliedern vermitteln und diese in Ordnung zusammenhalten. Sie ist ein Zaum für die Bösen, ein Antrieb zum Guten, eine väterliche Zuchtrute. Sie durchläuft verschiedene Grade von der Privatermanung zur öffentlichen Rüge, von da bis zur öffentlichen Ausschließung vom heil. Abendmale. Damit sie rechtmäßig sei, muss sie nicht von den Geistlichen allein gehandhabt werden. Die so organisirte Kirche ist in ihrem Wesen vom State streng geschieden; dieser verfolgt rein irdische Zwecke, indess die

Kirche einem himmlischen Ziele nachstrebt. Daher kommt jenem weder das Recht der Herrschaft über die Kirche noch der Einmischung in eigentlich kirchliche Dinge zu. Der Stat ist aber verpflichtet, der Kirche in Verwirklichung ihrer Ideale behilflich zu sein, so wie hinwiderum die Kirche des States Zwecke durch Handhabung der Sittlichkeit an ihrem Teile fördert. An eigentliche Trennung von Kirche und Stat hat also Calvin nicht gedacht, und sich in der Durchfürung seiner Ansicht noch entfernter davon gehalten als in der Theorie. Aber ebensowenig kann, mit Henry II. 115, gesagt werden, dass Calvin die Kirche dem State unterworfen habe *).

Unverzüglich schritt Calvin zur Durchfürung solcher Grundsätze. Unbekümmert um persönliche Beleidigung dachte er nicht daran, was ihm im Momente seines Triumphes ein leichtes gewesen wäre, diejenigen, die an seiner Verbannung Anteil genommen, zu verfolgen. Er sorgte vor allem dafür und benutzte seinen Sieg dazu, dass die Anstalt, um deren willen er gefallen war, und an deren Bestehen ihm das Wol der Kirche geknüpft schien, alsobald wider eingerichtet würde. Sogleich nach seiner Ankunft erklärte er, dass er sein Amt nicht versehen könne, wenn nicht zugleich mit der christlichen Lehrverkündigung ein wolgeordnetes Presbyterium, verbunden mit kirchlicher Zucht, angenommen würde. So entwarf er denn Gesetze zur Organisirung der Kirche, welche Gesetze noch in demselben Jare (am 20. Nov. 1541) von der gesamten Bürgerschaft feierlich angenommen wurden **). Durch dieselben wurde die kirchliche Einteilung der Stadt geordnet, die Zal der Geistlichen festgesetzt, ihre Verrichtungen ihnen angewiesen, die Wal derselben so eingerichtet, dass sie durch die anderen Geistlichen gewält werden und dass die Walen durch den Rat und die Gemeinden bestätigt werden sollten. Den Geistlichen ordnete Calvin Älteste bei, welche von den Geistlichen bezeichnet, vom kleinen Rate und ebenfalls von den Gemeinden bestätigt wurden. Daraus, dass der direkte Anteil der Gemeinden auf dieses Bestätigungsrecht beschränkt wird, erhellt zur genüge, dass die calvinische Presbyterialverfassung weit entfernt ist, einen demokratischen Charakter zu haben: sie ist vielmehr eine geistliche Aristokratie im besten Sinne des Wortes. Die Ältesten nun in Verbindung mit den Geistlichen bilden diejenige Behörde, um deren Aufstellung es dem Calvin hauptsächlich zu tun war, das Konsistorium, mit Handhabung der Sittenzucht beauftragt. Seine Zusammensetzung wurde unabhängig von Calvin und nicht seinen Ansichten gemäß bestimmt. Denn das politische Element hatte darin das Übergewicht über das kirchliche, worüber sich der Reformator in seinen Briefen beklagt ***). Es bestand nämlich aus den sechs Stadtgeistlichen und zwölf Ältesten,

---

*) Was Calvins Ethik betrifft, so verweisen wir auf Lobstein a. a. O. Hier soll nur bemerkt werden, dass Calvins ethische Grundsätze in seinen religiösen Anschauungen wurzelten, daher sie grundverschieden von der philosophischen Moral der Alten und der Scholastiker sind. Die christl. Ethik fasst er zusammen als das neue Leben des Christen. Hiebei kommt in betracht 1) die objektive Grundlage des neuen Lebens, die Erwälung; 2) das subj. Prinzip des neuen Lebens oder der Glaube; 3) die Bedingungen des neuen Lebens, die christl. Freiheit; 4) die Norm des neuen Lebens oder der Dekalog; 5) die Entstehung oder Entwicklung des neuen Lebens oder die poenitentia; 6) die Bewärung des neuen Lebens, die Selbstverleugnung; 7) die Betätigung des neuen Lebens in der Gemeinschaft, oder Familie und Geselligkeit, Stat und Kirche; 8) das Ziel des neuen Lebens oder die christl. Vollkommenheit. Was den ersten Punkt betrifft, so bemerkt Lobstein mit vollem Rechte, dass Calvins Lehre von der Prädestination lediglich aus religiösen Interessen geflossen, ebenso, dass die göttliche Erwälung nach Calvins Ansicht nicht nur dem sittlichen Indifferentismus keinen Vorschub leistet, sondern im Gegenteil ein sehr starkes Motiv zum heiligen Leben und Wandel bildet.

**) C. Op. vol. X pars prior S. 17 ff. Die rédaction définitive existirt nicht mehr in dem Statsarchiv, sondern an der Spitze der régistres de la vénérable compagnie: die Herausgeber geben das projet d'ordonnances ecclésiastiques, vom Sept. Okt. 1541, und unter dem Texte diejenigen Varianten, wodurch sich die offizielle Redaktion vom projet unterscheidet.

***) Calvin an Myconius: nunc habemus qualecunque presbyterorum judicium et formam disciplinae qualem ferebat temporum infirmitas.

wovon einer Syndic, als solcher Präsident, die elf übrigen Ratsherren waren. Es versammelte sich alle Donnerstage und wurde durch einen Ratsdiener bedient. Es übte die Kirchenzucht wider Flucher, Lästerer, Trunkenbolde, Hurer, Schläger, Zänker, Tänzer, Verächter des Gottesdienstes und der kirchlichen Gesetze one alle Rücksicht auf Stand, Reichtum und Geschlecht. Diese Anstalt ist es hauptsächlich, die der genferischen Reformation ihren eigentümlichen Charakter aufdrückte, den man aber nicht geradezu theokratisch nennen darf. Roget a. a. O. weist nach, dass dem Konsistorium nicht zukam, als Gerichtshof für die Lehre zu fungiren, ebenso, dass die Regierung lange Zeit dem Konsistorium das Recht der Exkommunikation absprach.

So betrat denn der von Natur schüchterne, aber durch Glaubenskraft unerschütterliche Mann aufs neue die mühsame, gefarvolle Ban, die ihn schon einmal in ungünstigen Kampf mit dem Geiste des alten Genf verwickelt. Dieser Geist, kaum gebeugt und gedemütigt, regte sich alsbald aufs neue und raffte alle Kräfte zusammen. Je herber die Kirchenzucht wurde, desto frecher erhob er das Haupt, desto wütender verteidigte er sein gefärdetes Leben. Bis zum J. 1555 hatte der unerbittliche Sittenrichter Kämpfe aller Art, selbst bisweilen Todesgefar zu bestehen, einmal mitten in der wütenden Menge, das anderemal durch heimliche Nachstellung der Feinde, bis es seiner Standhaftigkeit gelang, den Geist des alten Genf zu bannen. Die Opposition war aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt; ihre Mitglieder wichen sehr von einander ab; die einen widersetzten sich der Kirchenzucht und bestanden auf den alten demokratischen Formen der Regierung, die unter Calvins Einflusse mehr und mehr beseitigt wurden. Das sind die sogenannten politischen Libertiner, worunter sehr rechtschaffene, achtbare Leute sich befanden. Andere näherten sich in auffallender Weise den Grundsätzen des sogenannten geistigen Libertinismus, von dem viele damals in Frankreich angesteckt waren, und der zum Deckmantel diente, um die katholischen Formen mitzumachen one innere Überzeugung. Es waren damit pantheistische Sätze verbunden, die zu direkter Verleugnung der christlichen Heilswarheit und zu unsittlichen Grundsätzen fürten, z. B. dass die gläubige Frau ihren Leib allen Gläubigen preisgeben dürfe, und dass dies der Sinn sei der Gemeinschaft der Heiligen *). In Genf fanden gerade diese letzteren Grundsätze bei einigen Eingang: Lästerung Christi, verruchte Lebensansichten und lasterhaftes Leben waren bei ihnen mit einander verbunden, doch one dass die Genfer Libertiner gerade die pantheistischen Grundsätze angenommen haben. Solche Libertiner, worunter vorzüglich Gruet und Benoite Ameaux zu nennen sind, dürfen wir aber durchaus nicht mit jener ersten Klasse von Libertinern und Opponenten in eine Reihe stellen. Doch beide Klassen umschlang das Band eines unversönlichen Hasses gegen Calvin und seine Einrichtungen. Einige gaben ihren Hunden den Namen Calvin. Sehr bezeichnend für den Geist, in welchem die Losreißung von Savoyen und der römischen Kirche vollzogen worden war, ist der Umstand, dass der Son eines Märtyrers der Freiheit, Berthelier, und einer der ersten Teilnehmer an der Reformation, Perrin, zu den bedeutendsten Häuptern der Opposition gegen Calvin gehörten. Dieser letztere ward im Jare 1546 militärisches Haupt der Republik, bald darauf Syndic; ein anderer Feind Calvins wurde Censor, um dieselbe Zeit, da der Besuch des Gottesdienstes befohlen und obrigkeitlich beaufsichtigt wurde. Die Opposition bis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen, waren bereits im J. 1550 die järlichen häuslichen Visitationen des Konsistoriums zur Erforschung des Glaubens und der Sitten der gesamten Einwonerschaft angeordnet worden. Aber noch drei Jare später wurde dem Konsistorium das Recht der Ausschließung vom heil. Abendmal streitig gemacht. Damals nämlich (1553) erhielt Berthelier, dem das Konsistorium den Genuss des heiligen Abendmals untersagt hatte, vom Rate die Absolution vom Kirchenbanne. Die Vor-

*) Calvin hat die Grundsätze dieser französischen Libertiner, zu denen zwei Lieblinge der Königin von Navarra, Quintin und Pocques, gehörten, geschildert in adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se Spirituales vocant, instructio. Opuscula f. 506.

stellungen derer, welche die letzte Entscheidung über den Kirchenbann dem Rate zuwiesen, hatten obgesiegt; es triumphirten die Gegner und hofften, Calvin werde durch standhaftes Beharren seinen Sturz herbeifüren oder durch Nachgeben die Kraft der Gesetze über die Kirchenzucht brechen. Da zerhieb er den Knoten durch ein unerschrockenes Benehmen; zwei Tage vor der Septemberkommunion (einem der vier järlichen Kommunionstage) erklärte er auf der Kanzel: „des Chrysostomus Vorbilde nachfolgend, werde ich zwar nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, aber lieber mich töten lassen, als dass diese Hand den Verächtern Gottes, über welche das Gericht ergangen, die Heiligtümer des Herrn darreiche". Durch dieses Wort bestürzt, befahl Perrin, damals zum zweiten Male Syndic, alsobald dem Berthelier, bei dem bevorstehenden Abendmale nicht zu erscheinen. Um dieselbe Zeit erlitt die Opposition eine andere Niederlage durch die Hinrichtung von Servet (Okt. 1553). Die Opposition hatte sich nämlich dieser Sache bemächtigt, eine rein theologische Frage wurde in eine statlich-kirchliche umgewandelt: die ganze Existenz Calvins stand dabei auf dem Spiele. Denn Servet hatte sich durch die Feinde Calvins dazu verleiten lassen, diesen auf Leib und Leben anzuklagen, als falschen Ankläger, als einen wegen seines Verfolgungsgeistes unwürdigen Diener Christi und als Ketzer. Servet wollte ihn aus Genf verwiesen sehen; das war es, was die Libertiner wünschten; Servet selbst hoffte dann seine Stelle in Genf einzunehmen, oder man schmeichelte ihm wenigstens mit dieser Hoffnung. Dieser unsinnige, gänzlich vereitelte Versuch zeigt aufs deutlichste die Verzweiflung der Oppositionspartei, und dass ihr jedes Mittel gleich galt *). Ihr Hass durch diese widerholten Niederlagen aufs höchste gesteigert, brach zwei Jare später in einem Versuche zum Aufrur aus. Es ist allerdings nicht erwiesen, dass Calvin und die ihm ergebenen französischen Flüchtlinge ermordet werden sollten. Dass aber die stattgehabte Bewegung so wenig von bedenklicher Art gewesen, wie Galiffe sie darstellt, das können wir nach seinen eigenen Aussagen nicht glauben. Hingegen ist es leider nur zu war, dass gegen die Aufrürer mit großer Grausamkeit verfaren wurde, vier derselben wurden hingerichtet, andere verbannt oder auf andere Weise bestraft (1555). Erst seit diesem Ereignisse war Calvins Macht in Genf sicher gestellt, und entwickelte das Konsistorium seine größte Strenge. Eine Anzal von Beispielen wird uns den Beweis geben, mit welcher eisernen Konsequenz verfaren wurde. Ameaux, der den Calvin einen Menschen von bösem Charakter genannt, wurde durch die Stadt gefürt, im bloßen Hemde, eine brennende Kerze in der Hand, bis zum Galgen; er musste Calvin um Verzeihung bitten. Eine Dame aus Ferrara wurde unter Androhung von Todesstrafe verurteilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlassen, weil sie häretische Reden gegen Calvin und das Konsistorium sich erlaubt hatte. Andere wurden gestraft, weil sie getanzt, andere, weil sie in Calvins Predigten gelacht hatten. In den Jaren 1558 und 1559 gab es vierhundert solche Fälle. Im Jare 1561 verbot das Konsistorium drei Tage wegen Krankheit im Bette zu bleiben, one den Geistlichen zu sich zu rufen. Schon im J. 1547 war bei Androhung von Geldstrafen der Besuch der Kirchen befohlen worden; demgemäß kam 1564 der Fall vor, dass ein Mann öffentliche Kirchenbuße tun musste, weil er zu Pfingsten nicht kommunizirt hatte. Allein bei diesen kirchlichen Strafen blieb es nicht. Es gab noch immer genug Leute, welche sich aus allen Kirchenstrafen nichts machten. Solche wurden dem Magistrate zur Bestrafung überwiesen. Calvin änderte in dieser Beziehung seinen früher ausgesprochenen Grundsatz; er spricht sich darüber aus in einem Briefe vom Jare 1559 **). Die Richter wetteiferten in strenger Bestrafung mit dem

*) S. Henry III, 181, Beilage S. 49, besonders die aus den ursprünglichen Prozessakten geschöpfte relation du procès criminel intenté à Genève 1553 contre Michel Servet, redigée d'après les documents originaux. Genève 1844, von Rilliet.

**) Calvin hat das „compelle contrare", Lukas 14, 23, ganz so verstanden, wie Augustin, wie die französischen Theologen zur Zeit der Aufhebung des Ediktes von Nantes es verstanden, um die von den Reformirten verübten Misshandlungen zu beschönigen. S. Calvins Auslegung zu Lukas 14, 23 in der Harmonia Evangeliorum, Pars II, S. 42 der

Konsistorium. So wurde ein Kind, welches seine Mutter Diablesse gescholten hatte, gepeitscht, ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen. Spieler wurden an den Pranger gestellt mit den Karten am Halse. Auch das Verfertigen von Karten wurde verboten. Calvin selbst hatte den Grundsatz, dass die Schlechtigkeit der Zeit eine Schärfung der Strafen notwendig mache. Entschlüpften ihm doch einst die Worte, dass er einige hunderte aus dem Stadtviertel von St. Gervais, dem Feuerherde der Opposition, werde hängen lassen, wenn sie sich nicht ruhig verhielten. Oftmals trat er auch vor den Rat und verlangte schärfere Strafen. Ueberdies bearbeitete er die höheren Sphären der Gesetzgebung und bewirkte eine Schärfung der Gesetze, insbesondere, dass der Ehebruch mit Todesstrafe belegt wurde (II, 69). Selbst auf Abschaffung der Tortur trug er nicht an; nach Galiffe hat er die Anwendung derselben gebilligt.

Doch alles dieses schien noch keine hinlängliche Gewär gegen den immer regen Oppositionsgeist zu gewären. Um die kirchlichen Anstalten vor Gefar zu bewaren, gebrauchte Calvin seinen Einfluss dazu, die Demokratie in Aristokratie umzuwandeln. Die Generalversammlung der Bürger, der öfter genannte allgemeine Rat (conseil général), die oberste gesetzgebende Behörde, war schon zu den Zeiten der savoyischen Herrschaft bisweilen so tobend aufgetreten, dass ihm der Rat der Sechzig an die Seite gesetzt wurde, bald darauf der Rat der Zweihundert. Im Jare 1555 gingen nun, unter Calvins Einfluss — obschon sein Name in den Verhandlungen nicht genannt wird, in dieser Beziehung wichtige Veränderungen vor. Der allgemeine Rat wurde fortan nur noch zweimal im Jare berufen, im Februar, um die Syndics zu wälen, im November, um einige andere untergeordnete Stellen zu besetzen und um den Preis des Weines zu bestimmen. Auch durfte fortan im allgemeinen Rat nichts mehr vorgeschlagen werden, was nicht im Rat der Zweihundert, in diesem nichts, was nicht im Rate der Sechzig, nichts in diesem, was nicht im kleinen Rate genehmigt worden; diese letztere aus früherer Zeit herrürende Behörde war es also, in welcher sich am Ende die ganze Statsgewalt konzentrirte, so dass schon zu Calvins Zeiten der allgemeine Rat sehr selten versammelt wurde. Seine geschichtliche Mission hatte er erfüllt, da er die Reformation als Grundgesetz des States mit feierlicher Verpflichtung sanktionirt hatte. Es geht aus diesem allem zur genüge hervor, dass Calvin kein Freund der Demokratie sein konnte. In der Tat bezeichnet er sie in seiner Institutio als diejenige Regierungsform, wobei am ehesten Unordnungen entstehen. Geleitet durch das Beispiel der Israeliten, gibt er eigentlich dem Königtum oder der Alleinherrschaft den Vorzug, nur darf keine Tyrannei damit verbunden sein. Auch die Aristokratie stellt er noch über die Demokratie, one zu leugnen, dass die Angesehenen, wenn sie allein herrschen, leicht auch eine ungerechte Herrschaft auszuüben verleitet werden. Er will aber keiner Regierungsform einen unbedingten Vorzug geben, keine unbedingt hintansetzen. Er findet das Ware in der Verbindung aller drei Momente, und das Beste ist ihm eine gemäßigte Freiheit, die aber Alleinherrschaft nicht ausschließt; so predigt er auch den Untertanen der Könige und Fürsten die strengste Pflicht des Gehorsams. Doch, wenn das weltliche Regiment mit Gottes Worte in Widerspruch gerät, so ist der Untertan in diesem Falle seiner Pflicht enthoben und es gilt der Grundsatz, man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, Instit. IV, 20, 32. Calvin geht noch einen Schritt weiter, Inst. IV, 20, 31. Er vindizirt einem wol geordneten Statswesen das Recht des Widerstandes gegen die Übergriffe der Fürsten *).

Thuluckschen Ausgabe. Hingegen verwendete er sich dafür, dass die zum Scheiterhaufen Verurteilten zuvor erdrosselt wurden.

*) Nam si qui nunc sint populares magistratus ad moderandam regum libidinem constituti, quales olim erant, qui Lacedaemoniis regibus oppositi erant, Ephori etc. etc. et qua etiam forte potestate, ut nunc res habent, funguntur in singulis regnis tres ordines, cum primarios conventus peragunt, adeo illos ferocienti regum licentiae pro officio intercedere non veto, ut, si regibus impotenter grassantibus et humili plebeculae insultantibus conniveant, eorum dissimulationem nefaria perfidia non carere

Die bisher betrachteten Einrichtungen und Anstalten bezweckten die religiös-sittliche Erneuerung von Genf. Diese Stadt sollte das Muster eines reformirten Gemeinwesens werden. Doch die vorzüglichsten Glieder in der Kette jener dasselbe Ziel betreffenden Maßregeln, diejenigen Anstalten, one welche alles andere, alle noch so große Strenge nutzlos gewesen wäre, haben wir noch nicht genannt; es sind dies Calvins und seiner Kollegen Bemühungen um Predigt und Seelsorge einesteils, und die Aufnahme fremder Flüchtlinge andernteils. Regelmäßig von zwei Wochen eine predigte Calvin alle Tage, klar und bündig die Lehre darstellend mit direkter Anwendung auf die Bedürfnisse der Gemeinde, zwar one Schwung der Beredsamkeit, aber mit jener Macht, welche das Beispiel eines fleckenlosen Wandels und der größten Strenge gegen sich selbst begleitet. Dass er gar keine Predigt niedergeschrieben, möchte ich mit Henry II, 194 nicht daraus schließen, dass er sagt, er habe die 22 Predigten über den 80. Psalmen nicht niedergeschrieben; dies fürt eher darauf, dass er öfter die Predigten schrieb. Doch mochten ihn die vielen Geschäfte am Niederschreiben hindern. Sie wurden ihm getreu nachgeschrieben, was leicht war, da er an Asthma litt und daher langsam sprach. Wie Luther hatte er den Grundsatz, dass der Prediger sich mit möglichster Kürze fassen solle; doch hat er diesen Grundsatz nicht so getreu befolgt wie Luther; die schlagende, treffende, populäre Art Luthers ist dem Calvin fremd; allein sie war für diesen auch nicht nötig vermöge des verschiedenen Charakters derjenigen, zu denen er redete. — Eine besondere Art von Predigt war die sogenannte Kongregation, d. h. ein für den Unterricht der Erwachsenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich am Freitage stattfand. Nach demselben durfte jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, hervortreten und mit dem Prediger disputiren. Dadurch erhielten die Prediger Anlass, manche Warheiten deutlicher darzulegen, und auch den religiösen Bildungsstand ihrer Zuhörer kennen zu lernen *). Für die Unerwachsenen wurden einige Katechisationen gehalten, und Calvin verfasste dafür einen Katechismus, der freilich durch den Heidelberger an Kraft und in systematischer Ordnung übertroffen wird, immerhin aber ein sehr gutes religiöses Volksbuch genannt zu werden verdient, sowie er denn auch in vielen reformirten Kirchen Eingang fand. Calvin schrieb ihn zuerst lateinisch, damit derselbe, wie er in der Vorrede vom 1. Dez. 1545 sagt, als öffentliches Zeugnis des Glaubens gelten könne. Welchen Wert Calvin auf die Katechisation setzte, das spricht er in der genannten Vorrede deutlich aus. Dieser Katechismus von 1545 trägt diesen Namen mit Recht, wärend der frühere, 1536 französisch, 1538 lateinisch erschienen, one dialogische Form einen Auszug aus der Institutio gibt. Die Wirkung der Predigten und Vorträge wurde durch die salbungsvollen, den Geist hehren Glaubens atmenden Gebete erhöht, die man freilich nicht nach der lateinischen Übersetzung in der sogenannten formula precum beurteilen muss. Das Sündenbekenntnis, warscheinlich von Calvin abgefasst (siehe oben), das den gewönlichen Gottesdienst eröffnet, und das Beza vor dem Konzile von Poissy hersagte, zeichnet sich aus durch apostolische Einfachheit und Kraft. Noch ist hier anzufüren, dass Calvin es war, der in Genf den Gesang in den Gottesdienst einfürte; zuerst wurden einige von ihm selbst metrisch übersetzte Psalmen gesungen. Was den Besuch der Pestkranken 1542, 1543 betrifft, der äußerst lebensgefärlich war, so hat sich Calvin zwar nie geweigert, sich demselben zu unterziehen, aber er findet es seinen Ansichten nicht gemäß, die ganze Kirche im Stiche zu lassen, um einem Teile zu helfen (an Viret Okt. 1542). In der Tat, wenn Calvin hiebei sich der größten Todesgefar aussetzte, so war es dasselbe, als ob ein Feldherr, anstatt die Schlacht zu leiten, sich in das ärgste Feuer und Handgemenge stürzen wollte. Calvin fürchtete allerdings, er werde dazu gedrängt werden; doch beschloss der Rat (1. Juni

---

affirmem, quia populi libertatem, cujus se Dei ordinatione tutores positos norunt, fraudulenter produnt.

*) Späterhin wurde der gehaltene Vortrag nur in der Versammlung der Geistlichen beurteilt; diese Sitte bestand bis 1793.

1543), dass Calvin nicht solle aufgefordert werden, die Pestkranken zu besuchen. Die anderen Geistlichen gestanden vor dem Rat, zu dem sie sich, von Calvin begleitet, verfügten, dass Gott ihnen nicht die Gnade gegeben, der Gefar zu trotzen, mit welcher Erklärung der Rat sich begnügte (3. Juni 1543). Der Geistliche Blanchard, der sich dem Besuche der Pestkranken unterzog, wurde das Opfer davon. Ein Fremder, ein gläubiger Franzose, war der einzige, der in Blanchards Fußtapfen trat. Calvin gab zu, dass den Kranken das Abendmal dargereicht werde, nur sollten einige Verwandte und Nachbarn es mitgenießen, damit das Abendmal nach der Vorschrift Christi genommen werden könne, d. h. in Gemeinschaft. Calvin hätte überhaupt gewünscht, das Abendmal in der Kirche öfter auszuteilen, und namentlich die monatliche Feier derselben einzufüren. Er musste sich aber damit begnügen, dass statt dreimal, wie früher, nun viermal im Jare das Abendmal administrirt wurde. Von seinem Rigorismus in Beziehung auf die alleinige Feier des Sonntags war er seit seiner Vertreibung etwas zurückgekommen; er feierte Weihnachten und hielt an den anderen großen järlichen Festen eine Art von besonders dem Tage gewidmeten Andachtstunden, die aber im J. 1551 vom Rate plötzlich abgeschafft wurden.

Was endlich zur geistigen Erneuerung Genfs, zur Sicherung der calvinischen Anstalten wesentlich beitrug, ist die Einwanderung und allmähliche Einbürgerung einer großen Menge von Flüchtlingen, die ganze Quartiere der Stadt inne hatten; Niederländer, Engländer, Italiener, Spanier, hauptsächlich Franzosen. Einst wurden auf einmal 300 neue Bürger aufgenommen, die fast alle Franzosen waren; und offen wurde dabei erklärt, es geschehe zur Beschützung und Verteidigung des kleinen Rates. Wenngleich diese neue Bevölkerung auch allerlei Bestandteile aufwies, besonders viele Franzosen sittlich verdorben waren, darunter auch manche Geistliche, die bald abgesetzt werden mussten, so gehörten doch viele zum Kerne ihrer betreffenden Nationen; sie brachten mit nach Genf den ernsten Sinn, den durch das Feuer der Verfolgung geprüften und geläuterten Glauben. Sie wurden die treuesten Anhänger ihres geistesverwandten Beschützers und gereichten ihm hinwiderum zum Schutze; one sie wäre Calvin doch am Ende den Sönen des alten Genf (diese nannten sich selbst enfans de Genève) erlegen. „Diese Hunde von Franzosen", sagte einst einer der Libertiner, „sind Ursache, dass wir Sklaven sind und vor Calvin Bücklinge machen und die Sünden bekennen müssen. Zum Teufel mögen die Prediger und ihre Anhänger faren." Allein statt dessen mehrten sich diese von Jar zu Jar. So rollte in den Adern der Bürgerschaft ein neues frisches Blut, welches auf ihre sittliche Umwandlung einen unberechenbaren Einfluss ausgeübt hat. Dieses Urteil müssen wir auch gegen Galiffe (s. oben) aufrecht halten. Könnte doch schon der Name Beza genügen, um die Warheit der Aussage zu beweisen, dass hauptsächlich die französischen Flüchtlinge es waren, die Calvin hielten und ihm zum Schutze gereichten. Allerdings übte er gegen sie strenge Zucht, wie er denn den Ehebruch seines eigenen Schwagers dem Rate anzeigte. Galiffe behauptet, neun zehntel cas de libertinage fallen auf Seite der Franzosen. Ob man aber behaupten kann, dass Calvin seine Hauptstütze in den alten Genfern, die seine Ansicht teilten, gefunden habe, scheint uns mehr als zweifelhaft. Auf jeden Fall würde Galiffe dadurch sich selbst berichtigen. Zu beachten ist aber, was er weiterhin sagt, dass bis zum Anfang des 17. Jarhunderts die Familien französischen Ursprungs nicht zur Magistratur gelangten.

Diese Umwandlung war groß, tief eingehend und erregte allgemeine Bewunderung. Im J. 1557 schrieb Farel an A. Blaarer: „Neulich war ich in Genf und noch nie hat es mir dort so wolgefallen. Nicht dass ich wünschte, eine so große und nach dem Worte Gottes so begierige Gemeinde zu belehren, sondern um zu hören und zu lernen, wie der Geringste im Volke. In Genf wollte ich lieber der Letzte sein als an einem andern Orte der Erste". Genf ward als eine Musterschule des christlichen Lebens bewundert. „Da wird", hieß es, „in allen Tempeln und Häusern das lautere Evangelium verkündigt, da verstummt niemals der liebliche Gesang der Psalmen, da sind Tag und Nacht Hände gefaltet und Herzen erhoben zum lebendigen Gotte. Denn es hat den größten Teil der Be-

woner jenes Sehnen ergriffen, von welchem der Prophet in jenen Worten redet: „von Herzen begehre ich dein des Nachts, dazu mit meinem Geiste wache ich frühe zu dir". Doch gab es noch genug sittliche Auswüchse, die strenge Strafe erheischten, wie die Ratsprotokolle es beweisen.

Der Sittenreformation zur Seite, sie zu fördern bestimmt, ging die Festhaltung der reinen Lehre. Wir wollen übrigens nicht leugnen, dass gerade hierin die bedeutendsten Schwächen von Calvins Wirken hervortreten, selbst wenn man es aus dem Gesichtspunkte der damaligen Zeit betrachtet. Denn das frühe Abschließen der religiösen Überzeugung, sowie es in mehrfacher Hinsicht für das praktische Leben förderlich war, erzeugte doch fast notwendigerweise eine gewisse Härte im Festhalten und Durchsetzen der eigenen Ansichten, gepart mit Verachtung des fremden Standpunktes und mit Geringschätzung der stufenweisen Entwickelung, in welcher sich so viele zur Erkenntnis der Warheit erheben. Wenn Calvin die Widertäufer und in Beziehung auf genferische Zustände die französischen Libertiner in der oben angefürten Schrift angriff und siegreich widerlegte, so können wir uns dessen zwar nur freuen. Wir können auch nicht umhin, es zu billigen, dass er sich dem Castellio, Lehrer am Genfer Gymnasium, widersetzte, der das Hohelied für ein leichtes Jugendprodukt Salomos erklärt hatte. Dass er aber den allerdings störrischen Mann durch seine Angriffe bewog, Genf zu verlassen (1543), sowie dass später Beza, der Armut dieses Gelehrten spottend, auf seinen Charakter Verdacht warf, darin sehen wir bedauernswerte Ausbrüche eines fleischlichen Eifers (s. d. Art. Castellio).

Noch weniger kann Calvins Rigorismus in Ansehung der Prädestinationslehre gerechtfertigt werden. Calvin gab dieser Lehre eine Bedeutung, die ihr, ihrem Wesen nach, nicht zukommt, und trieb sie, wie bevorwortet, weit über die Grenzen der biblischen Mäßigung hinaus auf eine Spitze, welche die Gemüter tief verwunden musste. Der Widerspruch dagegen wurde laut, und die Genfer Ratsprotokolle füren eine Menge von Fällen an, wo er bestraft wurde, so dass es schien, als sollte die Prädestinationslehre, wovon der Apostel Paulus im ganzen so wenig, und hauptsächlich im Gegensatze zum engherzigen Stolze der Juden auf ihre Erwälung zum Volke Gottes redet, als ob, sagen wir, diese Lehre zum Eckstein des christlichen Glaubens gemacht werden sollte.

Am meisten Bedeutung hat in dieser Hinsicht der Vorfall mit Hieronymus Bolsec. Dieser ehemalige Karmelitermönch hatte um der Religion willen Frankreich, sein Vaterland, verlassen und war nach Genf gekommen, wo er sich der Medizin widmete. Er mischte sich nun auch ins Theologische, sprach seine Bedenken gegen die calvinische Prädestinationslehre aus, wurde darob von Calvin zurechtgewiesen und übersiedelte sich nun nach Vevey (1551), um da seine Ansichten zu verbreiten. Er zerfiel darüber mit der Geistlichkeit des Distrikts, siedelte sich wider in der Nähe von Genf an, und besuchte in Genf die sogenannten Kongregationen. Als am 16. Okt. 1551 der Pfarrer von Jussy in einer Predigt über Joh. 8, 47 die Prädestination vorgetragen, trat nun Bolsec hervor und bestritt diese Lehre, ermutigt durch den Glauben, dass Calvin nicht zugegen sei: „diese Lehre ist gottlos und falsch, und macht Gott zum Urheber der Sünde. Die Menschen werden nicht erlöst, weil sie erwält sind; sondern umgekehrt, sie werden erwält, weil sie Glauben haben". Er schloss mit der Aufforderung an das Volk, diese Lehre aufzugeben, und mit heftigen Vorwürfen gegen die Geistlichen. Da trat Calvin aus der Menge, unter welcher er sich mit Absicht verborgen gehalten hatte, hervor, und schlug, wie Beza sagt, den Bolsec mit allen Waffen der Dialektik und der Gelehrsamkeit, so dass er sich selbst zu übertreffen schien. Sobald Calvin geendet hatte, wurde Bolsec auf Befehl des anwesenden Polizeipräfekten als Aufwiegler des Volkes gegen die Geistlichen ins Gefängnis gefürt und der Prozess gegen ihn sogleich eröffnet. Es wurden ihm 17 Fragen zur Beantwortung vorgelegt. Da er sich auf die Zustimmung der schweizerischen Kirchen berief, so veranlassten die Geistlichen den Magistrat, die Gutachten jener Kirchen einzuholen. Obwol sie den Erwartungen Calvins nicht völlig entsprachen, so wurde doch Bolsec aus Genf verbannt, unter Androhung von Prügelstrafe, wenn er das Gebiet der Stadt wider

betrete. Zu Thonon im Chablais, damals zu Bern gehörig, wohin er sich geflüchtet, erregte er auch Unruhen, so dass er 1555 von da vertrieben wurde. Er kehrte nun nach Frankreich zurück und suchte unter die Geistlichkeit aufgenommen zu werden; da es ihm nicht gelang, so kehrte er in die katholische Kirche zurück und schrieb seine mit albernen Verleumdungen angefüllte Histoire de la vie de Jean Calvin 1577, worin er unter anderm sagte, dieser sei in der Jugend wegen lasterhaften Wandels gebrandmarkt worden (fleurdelisé).

Was den dogmatischen Streit betrifft, so enthalten die Antworten, welche Bolsec auf jene ihm vorgelegten 17 Fragen gegeben, eigentlich die spätere tridentinische Lehre: die spezielle Gnadenfülle ist seit dem Sündenfalle für alle notwendig; sie wird aber allen dargereicht, doch so, dass es vom Rest des liberum arbitrium abhängt, ob wir derselben folgen oder nicht. Über Erwälung oder Verwerfung entscheidet also nicht ein unbedingter, partikulärer Ratschluss, und besser ist es, statt solchen Geheimnissen nachzugehen, uns an die geoffenbarte Heilswarheit und an die Erfarung zu halten, dass wer glaubt, selig werde, mithin erwält sei; wer nicht glaubt, verdammt werde. — Es ist begreiflich und vollkommen zu billigen, dass die schweizerischen Kirchen in den oben erwänten Gutachten über Bolsec nicht den Stab brechen wollten, ja dass Bullinger, der selbst bekannte, es sei ihm in dieser Lehre noch nicht alles klar, eine Verständigung zwischen Calvin und Bolsec für möglich hielt und den Calvin zur Mäßigung ermante, worüber dieser nicht wenig unwillig wurde. Da nun auch Bolsec vom Berner Gebiete aus eine unware Darstellung des Streites gab, so fülte sich Calvin von allen Seiten veranlasst, die Lehre von der Prädestination aufs genaueste festzustellen. So entstand der sogenannte consensus Genevensis, am 1. Januar 1552 dem Rate zugeeignet, gleich darauf gedruckt, unter dem Titel: de aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exilio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a Joa. Calvino expositus Gen. 1552. Es sollte so der Einklang der Geistlichen über diese wichtigen Lehrstücke mit der größten Feierlichkeit kund getan werden. In diese Schrift ist der frühere Streit (v. 1543) mit Pighius über dieselbe Lehre aufgenommen. Schon vor Erscheinung derselben hatte Calvin de praedestinatione et providentia Dei libellum herausgegeben, am 22. Juni 1550. Es ist ein Abdruck der einschlägigen Sätze seiner Institutio *).

Der Streit mit Servet betraf ein anderes Dogma und war überhaupt dogmatisch wichtiger. Über die statlich-kirchliche Seite dieses Kampfes haben wir uns bei Anlass der Opposition, die Calvin in Genf zu bestehen und zu überwinden hatte, bereits ausgesprochen. Wenn neuere französische Schriftsteller behaupten, dass diese Seite der Sache für Calvin die Hauptsache gewesen sei, so dass er am Ende bloß um seiner gefärdeten Herrschaft willen gegen Servet aufgetreten wäre, so verkennen sie gänzlich den Charakter Calvins, und tragen ihre eigene Unkenntnis theologischer Fragen auf den größten reformirten Theologen über. Sie haben kein Interesse für theologische Fragen, sie haben kaum eine Anung davon, und können nun natürlicherweise nicht glauben, dass andere ein Interesse dafür haben. Es ist dies dieselbe Verkehrtheit, wie wenn Thierry in seiner sonst sehr schätzbaren Geschichte der normännischen Eroberung den ganzen Streit zwischen Thomas Becket und seinem Könige auf den Antagonismus zwischen den Normännern und den Angelsachsen zurückfürt; es ist dabei auch ein untergeordnetes Moment zur Hauptsache gemacht aus Unkenntnis der Zeit, aus Gleichgültigkeit gegen die eigentlich zu Grunde liegende Streitfrage.

Calvin hatte in früheren Jaren eine große Freiheit in Behandlung der Trinitätslehre bewiesen. Als er zum ersten Male in Genf war, wollte er sogar die Worte Trinität und Person nicht gebrauchen, obschon er nichts dagegen hatte, wenn andere diese Worte gebrauchten, wie er denn die erste helvetische Konfession von 1536, welche jene Ausdrücke aufgenommen, ausdrücklich gutgeheißen hatte.

*) Calvins Lehre von der Prädestination wird im betreffenden Artikel zur Sprache kommen.

In der ersten Ausgabe der Institutio gebrauchte er zwar das Wort trinitas und persona, aber one darauf zu dringen (Henry I, 183). Es scheint, dafs er diese Ausdrücke als Schulausdrücke ansah, und sie nicht geeignet fand für den Vortrag vor der Gemeinde und für ein Gemeindebekenntnis. Caroli, einer der französischen Flüchtlinge, in Lausanne als Pfarrer angestellt, fing deshalb Händel mit Calvin und den ihm gleichgesinnten Genfer Geistlichen an. Er verlangte, dafs sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntnis unterschreiben sollten. Die Weigerung der Genfer Geistlichen, dies zu tun, bezog sich eigentlich auf das athanasianische, von dem Calvin sogar erklärte, dafs eine rechte Kirche es niemals gebilligt haben würde. Als nun Caroli den Vorwurf des Arianismus gegen sie erhoben, verlangten sie, vor einer Synode in Bern sich zu verantworten; sie fand 1537 statt, 100 Geistliche aus Bern, 20 aus Neuenburg, 3 aus Genf, worunter Calvin, waren zugegen. Diese schwiegen bis zuletzt, worauf Calvin hervortrat und die dem Katechismus von 1536 angehängte Konfession vorlas und der Synode übergab. Des Caroli Forderung, die Genfer sollten die drei Symbole unterschreiben, wurde von der Synode nicht gutgeheißen, hingegen die eingereichte Konfession als sancta et catholica bezeichnet. Der Vorfall erweckte aber doch in der Schweiz und in Deutschland Verdacht gegen die Genfer Orthodoxie; Calvin fand nötig de trinitate propter calumnias a Caroli u. a. dgl. zu schreiben.

In Calvin fand also eine änliche Entwickelung statt wie in Melanchthon, der in der ersten Ausgabe seiner Loci (in den Hypotypposen) die Trinitätslehre gar nicht behandeln wollte. Die trinitarischen und christologischen Bestimmungen aus der patristischen Zeit nahm nun Calvin schon zum teil in die Ausgabe der Institutio von 1549, noch mehr in diejenige von 1559 auf. Aber auch noch in dieser Ausgabe warnt er davor, diejenigen nicht zu verdächtigen, welche auf die hergebrachten Worte (consubstantialis, *οὐσία*, persona etc.) nicht schwören wollen. Er macht auch darauf aufmerksam, dafs sich unter diesen und andern sehr orthodoxen Formeln Ketzerei verstecken könne. Er gibt nicht undeutlich zu verstehen, dafs es besser gewesen wäre, von alten Zeiten her bei der Einfachheit des apostolischen Symbols zu verharren, welches er somit implicite dem nicänischen und athanasianischen vorzieht. Inst. lib. I, cap. 13, § 5.

Dies alles berechtigt nicht zu der Ansicht, dafs Calvin im Streite mit Servet die theologische Frage nur als Vorwand gebraucht habe, dafs es ihm damit nicht ernst gewesen sei, sondern es beweist dieses vielmehr soviel, dafs ihm Servet in einem sehr tiefen Irrtum zu stecken schien, da er in Beurteilung der Ansichten desselben durchaus nicht bloß den Maßstab jener älteren trinitarischen Bestimmungen anlegte. Darin stimmte mit ihm die schweizerische Kirche und auch Melanchthon überein, dafs Servet einen schweren und gefärlichen Irrtum lehre, und dafs er das Leben dadurch verwirkt habe. Sowie übrigens der Prozefs gegen ihn einmal eingeleitet war, so schritt nun der Rat vorwärts, vollkommen unabhängig von Calvin, so dafs nicht einmal seine und der Kollegen Bitte, ihn durch das Schwert hinrichten zu lassen, vom Rate gewärt wurde. Unrichtig ist daher die Behauptung, dafs Calvin die Sache lediglich vor das geistliche Forum ziehen wollte; sondern er wünschte, dafs Servet widerrufe und bedauerte seine Hartnäckigkeit in Festhaltung des Irrtums (Henry III, 204). Allein dieser Irrtum schien ihm todeswürdig*). S. das nähere über Servets Ansichten, Leben und tragisches Ende im Artikel Servet. Übrigens, wenngleich die Hinrichtung von Servet von der schweizerischen Kirche sowie auch namentlich von Melanchthon gebilligt wurde (Mel. Calvino 14. Okt. 1554), so fand sie doch in Genf und auswärts vielfachen Widerspruch. Calvin rechtfertigte sie in einer eigenen Schrift, wogegen eine Widerlegungsschrift erschien, welche Bezas Schrift zur Rechtfertigung der auf die Ketzerei gesetzten Todesstrafe veranlafste. Auch die Katholiken ergriffen den Anlafs, über die protestantische Unduldsamkeit herzufaren und die Protestanten des schreienden

*) Brief v. 20. Aug. 1553. Spero capitale saltem judicium fore, poenae vero atrocitatem remitti cupio.

Widerspruches mit sich selbst zu beschuldigen. Bis auf den heutigen Tag ist Servets Scheiterhaufen ein stehendes Thema der katholischen Polemik. Und doch mußte Servet auch deswegen ihn besteigen, um den Katholiken einen schlagenden Beweis vom protestantischen Eifer in Bekämpfung des Irrtums zu geben. So strafte sich diese Klugheit selbst, wie immer; freilich hätten die Katholiken ein nicht minder großes Zetergeschrei erhoben, wenn Servet ungestraft geblieben wäre. Das beweist nur so viel, daß man es unversönlichen Gegnern niemals recht machen kann, daß es ein törichtes Unterfangen ist, sie versönen zu wollen. Aber auch der Hauptzweck der Hinrichtung Servets, die Vertilgung seiner Lehren, wurde nicht erreicht. Man kann wol sagen, daß die antitrinitarischen Lehren durch Servets Scheiterhaufen eher noch mehr entzündet als ausgelöscht worden sind.

In Genf selbst hatte man noch eine geraume Zeit mit dieser Richtung zu kämpfen, obschon von nun an etwas glimpflicher verfaren wurde. Wie diese Richtung überhaupt eigentlich aus Spanien und Italien kam, so zeigte sie sich in Genf in der italienischen Gemeinde, doch nicht ganz in derselben Gestalt, wie bei Servet. Gribaldi wurde aus Genf verwiesen. Blandrata (siehe den Art. Blandrata) und Alciat kamen der Vertreibung durch freiwillige Entfernung zuvor. Gentile widerrief und versprach in Genf zu bleiben, entwich aber bald darauf. Die italienische Gemeinde in Genf, an deren Spitze Caraccioli stand (siehe den Art.), gab sich zum Schutze gegen diese Irrlehren ein eigenes Glaubensbekenntnis, welches Gesetzeskraft erhielt. Die Berürung Calvins mit einem andern Antitrinitarier, Bernardino Ochino, fällt in eine Zeit, wo dieser mit seinem spiritualistischen Subjektivismus noch nicht hervorgetreten war. Bernardino Ochino, eine zeitlang Prediger der italienischen Gemeinde in Genf, 1542—1545, wurde damals von Calvin sehr hoch geschätzt (C. Vireto. Oct. 1542). Lelio Sozzini kam, wie mit vielen anderen bedeutenden Männern, so auch mit Calvin in Berürung, teils mündlich, bei persönlichem Zusammensein in Genf, teils schriftlich. Er kam nach Servets Tode (1554) wider nach Genf und wagte es sogar, Zweifel gegen die Dreieinigkeitslehre auszusprechen; er geriet auch in Verdacht, an der Schrift des M. Bellius (siehe d. Art. Beza) gegen Servets Hinrichtung anteil genommen zu haben; daher er bald Genf wider verließ. Allein auch noch später brach Calvin nicht mit ihm, und schrieb ihm, auf seine Bitte, am 5. Juni 1555, einen langen Brief über die Gnadenwal (s. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier II, 166).

Wärend Calvin auf die erörterte Weise für Bewarung der von ihm als war erkannten Lehre eiferte, kämpfte und arbeitete, lag er mit gewonter, unermüdlicher Pflichttreue dem eigentlichen Lehramte ob. Bis zum Ende seines Lebens hielt er theologische Vorlesungen, regelmäßig dreimal die Woche, öfter alle Tage. Die sich mehrende Zal der Jünglinge, die aus verschiedenen Teilen Europas in Genf zusammenströmten, bewogen ihn, bei dem Rat auf Stiftung einer ordentlichen Akademie anzutragen. Sie wurde 1559 gestiftet, und Beza zum ersten Rektor derselben gewält, der zugleich einer der theologischen Lehrer war, und außerdem an die Spitze des neuorganisirten Gymnasiums gestellt wurde. S. die pädagogische Encyklopädie von Schmidt s. v. Calvin. Calvins Vorlesungen waren exegetischer Art; er gab sie heraus und schrieb nun noch eigene Kommentare dazu, daher sind seine exegetischen Schriften sehr zalreich geworden; von vielen hat er selbst französische Übersetzungen angefertigt. Sie umfassen die ganze heil. Schrift außer den Büchern der Richter, Ruth, Samuel, der Könige, Esther, Nehemia, Esra, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Offenbarung Johannis. Ein Verzeichnis der verschiedenen Ausgaben gibt Walch, bibl. theol. vol. IV.

Es ist hier der Ort, seine exegetischen Leistungen zu würdigen. Sie sind vol nicht minder bedeutend, als seine Leistungen auf dem Gebiete der Dogmatik; ja sie waren auf seine dogmatischen Arbeiten von entschiedenem Einflusse, insofern sie ihm in der dogmatischen Spekulation eine gewisse biblische Mäßigung einflößten, die sich nur in der schroffen Ausprägung des Dogmas von der absoluten Prädestination verleugnet. Hinwiderum wirkten seine dogmatischen Arbeiten auf seine Schrifterklärung zurück, indem sie ihn antrieben und befähigten, mehr als die meisten Exegeten auf den dogmatischen Gedankengehalt der heiligen Schrift

einzugehen, one im ganzen die Unbefangenheit der grammatisch-historischen Auslegung zu verleugnen, wodurch sich die reformirten Exegeten vor den lutherischen überhaupt auszeichnen. Diese wesentliche Eigenschaft des Exegeten zeigt sich bei Calvin in der Auslegung des A. Testamentes sowol als des N. Testamentes. Ein anderer Vorzug der Calvinschen Exegese ist dieser, dass er sich nicht begnügt, einzelne Bemerkungen über den Text zu geben, sondern dass er ihn in seinem Zusammenhange, in seiner Einheit zu erfassen sucht, wobei er, noch in höherem Grade als Chrysostomus es tut, den Sinn der Schrift mit einer auf religiöser Erfarung gegründeten Psychologie zu erforschen sich bestrebt, wie dies Tholuck mit Recht hervorgehoben. Er hält, wie man im gemeinen Leben zu sagen pflegt, bei der Stange, und verfolgt seinen Schriftsteller Schritt für Schritt. Die Zucht, worin er seinen Geist hielt, zeigt sich hauptsächlich auch in seiner Schrifterklärung. Freilich knüpfen sich an seine Erklärung belehrende und erbauliche Gedanken *) und Ausfälle auf die Gegner; allein er verliert darüber nimmermehr den Faden. Er strebt nach körniger Kürze und durchsichtiger Klarheit, wie er es in der Vorrede zum Brief an die Römer sagt, und er ist diesem Streben getreu geblieben. Am meisten glänzt er, — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck auf einen das Glänzende so wenig suchenden Geist anzuwenden, — am meisten glänzt er in der Erklärung der paul. Briefe; da zeigt er sich in seiner Stärke, da kann er sein exegetisches Talent am freiesten entwickeln. Was die kritische, philologische, gelehrte Seite der Exegese betrifft, so tritt sie weniger hervor als in andern Exegeten aus derselben Zeit, weniger z. B. als in Beza, den er aber weit übertrifft in Erforschung des Gedankengehaltes und des Ideeenzusammenhanges. Dass aber jene Seite der Exegese ihm nicht unbekannt ist, davon geben seine exegetischen Schriften Beweise (s. darüber Tholuck, Die Verdienste Calvins als Ausleger der heiligen Schrift, in seinen vermischten Schriften, 2. Band, S. 330 ff.)

Durch Calvins und Bezas Vorlesungen kam die Genfer Akademie sehr bald zu einer sehr bedeutenden Entwickelung, so dass Calvin z. B. öfter bei 1000 Zuhörer in seinen Vorlesungen zälte (Henry III. 391). Sie kamen aus den verschiedensten Gegenden Europas und pflanzten den mündlichen Unterricht dahin fort. Die von Calvin lateinisch und französisch herausgegebenen biblischen Erklärungen ersetzten das mündliche Wort für viele, welchen das Glück nicht zu teil ward, den gefeierten Lehrer selbst zu hören.

Dieser Gegenstand bildet daher den natürlichen Übergang zu Calvins Wirksamkeit außerhalb Genfs. Einige Geschichtschreiber haben behauptet, er habe im Jare 1535 Farels nur scheinbar widerstanden; die ausgezeichnet günstige Lage der Stadt zur Bildung eines Mittelpunktes für die reformirte Kirche habe der scharfblickende Mann alsobald erkannt und sich dadurch bewogen gefült, in Genf zu bleiben. Dieses Urteil ermangelt aller Warheit. Denn Calvin war gerade und lauter und handelte nicht nach Berechnung, sondern aus tiefgefülter Überzeugung. Aber so viel bleibt gewiss, dass Genf durch seine geographische Lage wie durch seine politische Unabhängigkeit auf vorzügliche Weise geeignet war, jene Stelle in der reformirten Kirche einzunehmen, wenn ein Mann wie Calvin an die Spitze der kirchlichen Angelegenheiten gestellt wurde. Diese ausgezeichnete Lage Genfs erkannte Calvins Feldherrnblick allerdings. Denn er schreibt im Jare 1549 an Bullinger: dum expendo quantum habeat hic angulus momenti ad propagandum Christi regnum, merito sum sollicitus de eo tuendo **).

Seinen nächsten und bedeutendsten Einfluss übte er auf Frankreich aus. Denn dieselbe Bewegung, aus deren ersten Schwingungen Farel und Calvin hervor-

---

*) Hievon nur ein Beispiel bei Gelegenheit von Tit. 1, 12, wobei Paulus einen Spruch des Epimenides anfürt, bemerkt er: ceterum ex hoc loco colligimus, superstitiosos esse, qui ex profanis auctoribus nihil mutuari audent. Nam cum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est.

**) Freilich aber war um die Zeit von Servets Hinrichtung die Luft in Genf so schwül geworden, dass er ernstlich daran dachte, diese Stadt zu verlassen (Henry III. 239).

gegangen, dauerte fort und wirkte von dem neuen Anhaltpunkte in Genf aus auf Frankreich zurück. In großer Menge wallfarteten die französischen Flüchtlinge zu der als heilig verehrten Stadt, sie mit Lobgesängen begrüßend und auf die Knie zum Gebete niederfallend, sobald sie derselben ansichtig wurden. Die täglich wachsende Zal der Glaubensbrüder in Frankreich wurde durch Calvins unermüdlichen Diensteifer ermuntert, belehrt, vor der Versuchung gewarnt, das Gewissen durch äußerliche Teilnahme am römischen Gottesdienste zu beschweren, welchem Gegenstande er eine eigene Schrift widmete. Sie wurden durch ihn getröstet, zum Kampfe ermutigt, oder zum Verlassen des Vaterlandes aufgefordert. Zugleich versah er die neu entstehenden Kirchen mit Predigern in Genf gebildet; in welcher Beziehung er zu sagen pflegte: „schicket uns Holz, so wollen wir Pfeile daraus schnitzen und euch zusenden". Die Zal der in Genf gebildeten Prediger entsprach nämlich nicht den ins Ungeheure wachsenden Bedürfnissen. Es hieß, wenn 4—6000 Prediger geschickt würden, so würden sie bald Arbeit genug bekommen (Henry III, 483). Die Verfassung, die sich die französisch Reformirten gaben, die Kirchenzucht, die sie einfürten, das Glaubensbekenntnis, welches sie aufsetzten, bezeugen deutlich, wie enge sie sich an Calvin anschlossen; daher Karl IX. Genf als die Pflanzschule ketzerischer Schulen für sein Reich anklagen konnte *). So wie Calvin dem Eindringen politischer Antriebe in die französische Reformation sich widersetzte und die Verschwörung von Amboise missbilligte, so sah er auch gerne, dass Theodor von Beza einige Zeit hindurch seine Kraft dem Vaterlande widmete und übernahm willig, fast erliegend unter der Last seiner eigenen Pflichten, die Amtsgeschäfte des abwesenden Kollegen. Das war die Zeit seines größten Einflusses auf sein Vaterland. Er stand in Verbindung mit allen Großen. Coligny selbst sah ihn als das Haupt der Reformation an und teilte ihm seine Anschläge mit. Calvin benutzte seinen Einfluss, um den Großen gute Lehren und Ermanungen zu geben, welche nicht immer auf harten Boden fielen. Alle Großen der reformirten Partei wollten von ihm Schreiben haben und sahen sie als eine große Auszeichnung an. Die Pariser Gemeinde wünschte, um ihren Glanz zu erhöhen, ihn als Pastor zu berufen. Doch der Genfer Rat, mit welchem damals alle Reibungen aufgehört hatten, wollte ihn nicht entlassen, und auch Calvin fand sich nicht dazu bewogen; er widmete bei diesem Anlasse seiner Gemeinde seine Vorlesungen über Daniel (19. Aug. 1561) und sprach sich noch später darüber aus, dass er keine Lust habe, seinen Posten zu verlassen (Brief an Beza, Okt. 1562).

In Italien hielt Calvin die angefochtene Herzogin von Ferrara aufrecht und verwendete sich väterlich für die in Genf zusammenströmenden italienischen Flüchtlinge. In England ermante er den hoffnungsvollen jungen König Eduard, eine durchgreifende Reformation einzufüren **). Dahin zielten auch seine Briefe an den Herzog von Sommerset und an Cranmer. Er nahm sich der flüchtigen Engländer unter der katholischen Maria liebreich an, und suchte besonders der englischen Gemeinde in Frankfurt a. M. behilflich zu sein zur Beilegung der innern Zwistigkeiten. Mit dem schottischen Reformator Knox knüpfte er eine sehr nahe Verbindung an, und es wäre nur zu wünschen gewesen, dass sie auf dessen stürmischen Charakter einen größern Einfluss ausgeübt hätte. Knox kam als Flüchtling nach Genf und konnte nicht genug rühmen, wie sehr es ihm daselbst gefalle, dass er noch keinen Ort gesehen habe, wo sich die Reformation so gleichmäßig auf die sittlichen und religiösen Verhältnisse erstreckte wie in Genf (Briefe an Locke, 1556). — Zum ersten Mal kam er 1554 dahin und hörte Calvins Vorlesungen mit Eifer an; aus Frankfurt a. M. vertrieben, kehrte er nach Genf zurück; — er kam zum dritten Male von Schottland nach Genf (1556). Er kehrte 1559 nach Schottland

*) So begreift man auch den Rat, den man ihm erteilte, Genf zu zerstören (Calvin an Bullinger, 11. Mai 1560).

**) Ihm widmete er den Kommentar zum Jesaias und gab ein Buch bei, worin er, wie er sagt, generosam pueri mentem zu stacheln trachtet. — Später widmete er ihm den Kommentar zu den katholischen Briefen, und den zum 87. Psalme. Anderen hohen Personen widmete er andere seiner Werke und Kommentare.

zurück; die schottischen Großen hatten an Calvin geschrieben, er möchte Knox dazu bewegen. Darauf siegte die Reformation in diesem Lande (1560), sie trug ein echt calvinisches Gepräge, aber immerhin bleibt ein bedeutender Unterschied zwischen Calvin und Knox (Henry III. 398, 401, 405, 408). Jener eiferte weit weniger gegen die anglikanischen Ceremonieen, er teilte keineswegs die politischen Grundsätze des schottischen Reformators. Calvins Lehre von der Prädestination, seine Grundsätze über Kirchenwesen und Kirchenzucht passten aber am meisten zum schottischen Volkscharakter, der sich ihnen am wenigsten widersetzte und denselben am längsten treu geblieben ist. — Auch den mährischen Brüdern stand Calvin mit Rat bei (Henry III. 352). — In Polen suchte er, wiewol meist vergeblich, dem Eindringen und der Verbreitung der antitrinitarischen Lehre entgegenzuwirken. Auch auf die Gläubigen in Ungarn dehnte sich sein Einfluss aus. Er brach selbst dem Missionswesen der reformirten Kirche Bau durch den Anfang einer freilich verunglückten Mission nach Brasilien (Henry III. Beilage, 135—137; s. auch den Arttkel Villegaignon).

Calvins Verhältnisse zur Schweiz und sein Einfluss auf dieses Land hängen zusammen mit seinen Verhältnissen zu Deutschland und mit seiner Einwirkung auf Deutschland. In beiden Beziehungen aber handelt es sich fast ausschließlich um das Dogma vom Abendmal. Wir müssen hier auf Calvins Aufenthalt in Straßburg und auf das Werk über das Abendmal zurückgehen. In der Schweiz fing man damals an, Verdacht gegen ihn zu schöpfen, dass er zur lutherischen Ansicht hinneige, obwol es eigentlich diejenige Melanchthons war, wie denn dieser es ihm in vertrauten Mitteilungen offen gestand wärend des Zusammenseins in Frankfurt a. M. (Henry I. 244) *). Wie wenig er zu der eigentlich lutherischen Ansicht hinneigte, bewies er deutlich, als Butzer und Melanchthon eine Vereinigungsformel aufgesetzt hatten, um mit den Katholiken und Lutheranern auf dem Reichstage in Regensburg eine Vereinbarung herbeizuführen. Calvin erklärte sich entschieden gegen diese Doppelzüngigkeit (Henry I. 264). Aufs deutlichste spricht er sich aus in seinem Werke de coena und in der institutio, worin er, wie auch später immer, die figürliche Auslegung der Einsetzungsworte festhielt und auf dieser Grundlage seine Ansicht von der realen Gemeinschaft mit Christo im Abendmal gründete, indem er das Richtige und Ware in Zwinglis und Luthers Lehrbegriffe in einer höheren Einheit zu verbinden suchte.

Seitdem er nach Genf zurückgekehrt war, ging nun seine Absicht dahin, die schweizerischen Kirchen zu vereinigen. Allein hier stand ihm Vieles und Bedeutendes im Wege; die Differenz der Nationalität, die Eifersucht Berns auf Genf, wo es selbst die Gegner Calvins beschützte, die Spannung, worin Calvins Freund, Farel, mit Bern geriet, der Umstand, dass die calvinischen Grundsätze über Prädestination und Kirchenzucht die waadtländische Kirche und Akademie in Unruhe brachten, das nicht sehr günstige Urteil Calvins über Zwingli: diese und andere Dinge erschwerten die Verhältnisse zur Schweiz. Es setzte sich in den Gemütern der Berner und Züricher der Verdacht fest gegen diese Franzosen, wie man sie nannte. Die üble Stimmung im Kanton Bern gegen Calvin wurde gesteigert durch die neu sich erhebende Opposition in Genf, die auf die Geistlichen im bernischen Waadtlande einwirkte. Hauptsächlich aber war in den bernischen Kirchenverhältnissen eine große Veränderung eingetreten. Eine seit den Zeiten der butzerischen Konkordienverhandlungen in Bern entstandene einflussreiche lutheranisirende Partei, welche sich auch Calvin zu nähern gesucht hatte, war endlich entschieden gefallen, und eine sehr zwinglisch gesinnte Richtung an das Ruder gekommen (1548). Den Männern dieser Richtung erschien nun Calvin als ein zum Luthertum Abgefallener. Den Zürichern missfiel es, dass Calvin die Polemik Bullingers gegen Luther nicht billigte; auch seine fortdauernde Freundschaft mit Butzer war ihnen anstößig. Calvin tat nun sein möglichstes, um eine Einigung mit Bern und Zürich zu erzielen. Zuerst überreichte er der Synode in Bern 1549 eine Anzal von Artikeln, worin sein Bekenntnis vom Abendmale enthalten

*) Calvins Lehrbegriff vom Abendmal ist dargestellt in dem Artikel Abendmal.

war. Er wollte nun aber auch da eine Vereinbarung bewirken, woher die bernerischen Gegenwirkungen eigentlich kamen; er reiste mit Farel nach Zürich; die Frucht der dortigen Zusammenkünfte war der Züricher Konsens (Consensus Tigurinus bei Niemeyer) 1549 auf Grund der Artikel, welche in demselben Jare der Berner Synode waren vorgelegt worden. Bullinger, der nicht leicht nachgab, aber wenn er etwas für war erkannt, es kräftig und standhaft ins Werk setzte, sandte nun diese Vereinigungsformel an die schweizerischen Kirchen, die ihre Zustimmung bezeugten. Gedruckt wurde sie 1551, mit einem Briefe Calvins an die Züricher und der Antwort derselben, worin diese u. a. sagen, sie könnten seine heiligen Bestrebungen, den Frieden der Kirche herzustellen, nicht genug loben *). Butzer, damals in England, als er den consensus gelesen, wünschte der Kirche Glück dazu. Auch die französischen Kirchen gaben ihre Zustimmung. Es läßt sich nicht leugnen, daß Calvin in dieser Formel seine Ansicht nicht so deutlich ausgesprochen hat, wie im Werke vom Abendmal und besonders in der institutio; es ist unverkennbar, daß die häufigen Negationen des spezifisch-lutherischen und katholischen Lehrbegriffs aus Akkommodation an die durch die Lutheraner gewaltig gereizten Züricher zu erklären sind. Allein es kann doch nicht behauptet werden, daß Calvin seinen früheren Lehrbegriff hiebei verleugnet und den zwinglischen angenommen habe.

So aber wurde die Sache in Deutschland von den lutherischen Eiferern angesehen; daher gab jene Formel das Zeichen zu einem neuen Kampfe, der von lutherischer Seite sich bis zur Wut steigerte. Westphal fing 1552 den Streit an mit einer kleinen Schrift, worin er die Lutheraner unter die Waffen rief. Bald kam es zu Tätlichkeiten. Bei der Thronbesteigung der katholischen Maria verließ die reformirte Gemeinde in London, den Prediger Laski an der Spitze, das unwirtbar gewordene England. Allein in Dänemark und in Deutschland fanden die Flüchtlinge keine Aufnahme. Westphal nannte sie Märtyrer des Teufels. Bugenhagen erklärte, lieber wolle man Päpstler dulden. Endlich fanden sie in Danzig und Emden Aufnahme. Calvin, dadurch gereizt, begann den Kampf und wechselte mit Westphal, darauf mit Heßhus mehrere Streitschriften, worin er allerdings heftig und derb wurde; doch war er zu sehr gereizt, um nicht seine Fassung ein wenig zu verlieren. Melanchthon dagegen beobachtete, unerachtet Calvins dringender Bitte, inmitten dieser Streitigkeiten, woran auch andere teilnahmen, ein unerklärliches, ja fast unheimliches Stillschweigen. Es ist merkwürdig, daß Calvin noch im Jare 1556 die Hoffnung einer Einigung nicht aufgegeben; denn in diesem Jare wünscht er die Veranstaltung eines Konventes zu diesem Behufe.

So sprach er sich noch immer, freilich unter gewissen Bedingungen, für die Augsburger Konfession aus, nämlich für die sogenannte variata vom Jare 1540, welche ja bis zum Jare 1560 auch von den entschiedensten Antiphilippisten one allen Anstoß gebraucht wurde (Gieseler III. 2. 205). In der ersten Schrift gegen Westphal 1556 sagt Calvin, daß in der Augsburger Konfession von 1540 kein Wort sich finde, welches der schweizerischen Lehre zuwider sei (verbum non extare nostrae doctrinae contrarium). So schrieb er 1557 an den Prediger Scharling in Regensburg: nec vero A. C. repudio, cui jam pridem volens ac lubens subscripsi (in Straßburg), sicut eam auctor ipse interpretatus (in der sogenannten variata) und im April 1558 schreibt er: quid volumus pro A. C. novam suscitare tragoediam? Una est controversia de coena. Si A. C. de coena contineat, quod sana expositione admitti possit et secundum mentem auctoris, quid prohibet, quin id admittamus et sancte conveniamus? Als man aber die reformirten Deputirten zu Poissy 1561 zur Unterschrift der Augsburger Konfession zu bewegen suchte, um sie von den Schweizern zu trennen, da erklärte sich nun Calvin dagegen in einem Brief an Beza vom 10. September 1561; er stützt sich darauf, daß die Augsburger Konfession durch ihre Kürze Dunkelheit veranlasse, daß wichtige Punkte der Lehre darin nicht behandelt seien, und daß es überhaupt widersinnig sei, das im Jare 1559 verfaßte französische Glaubensbekenntnis zu

*) Vgl. darüber Hundeshagen, die Konflikte u. s. w. S. 215—253.

verlassen, um die Augsburger Konfession anzunehmen. So können wir in dieser Erklärung keinen Widerspruch mit den soeben angefürten erkennen.

Was Luther betrifft, der damals schon längst heimgegangen war, so hatte er zu widerholten Malen seine Achtung gegen Calvin ausgesprochen; von der Schrift gegen Sadolet vom Jare 1540 sagte er, sie habe Hände und Füße, und solche Leute wie Calvin könnten dem Papsttum vollends den Todesstoß geben. Über die Schrift vom Abendmal urteilte er: „er ist gewiss ein gelehrter und frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wol dürfen die ganze Sache von diesem Streite heimstellen. Ich bekenne meinen Teil: wenn das Gegenteil dergleichen getan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden; denn so Oekolampadius und Zwinglius sich zum ersten also erklärt hätten, wären wir nimmer in so weitläufige Disputation geraten" (Petzel, Ausfürliche Erzälung vom Sakramentstreit, Bremen 1600) *). Diese Erzälung wird um so glaublicher, wenn man bedenkt, was wir bereits angefürt, dass Luther schon 1539 geäußert hatte, er habe Calvins Institutio mit besonderem Vergnügen gelesen, und dass er ihn grüßen lässt (Henry I. 267). Calvin, im Bewusstsein dessen, dass sein Lehrbegriff vom Abendmal von Luthers Ansicht abwich, war durch jene Worte tief gerürt: „Tanta moderatione si non frangimur, sumus plane saxei" (Henry l. c.). So spricht er auch in der Schrift gegen Pighius de libero arbitrio 1543 seine hohe Achtung gegen Luther aus, und erklärt ihn für einen ausgezeichneten Apostel Christi, durch dessen Dienst und Wirken hauptsächlich in jetziger Zeit die Reinheit des Evangeliums wider hergestellt worden sei. Daher Calvin auch, als Luther durch sein kurzes Bekenntnis vom Abendmal 1544 die Züricher tief verletzt hatte, Bullingern zu beruhigen suchte (25. Nov. 1544); indem er Luthers Unrecht und die Fehler seines Charakters zugab, machte er Bullingern aufmerksam auf seine großen Verdienste: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst wenn er mich einen Teufel schelten würde". Er setzte sehr richtig hinzu, dass dem Manne, der onehin es nicht zu genau mit sich selber nehme und sich die Erkenntnis seiner Fehler nicht sehr angelegen sein lasse, Schmeichler sehr geschadet hätten. Dieselbe Achtung atmet der einzige Brief, den Calvin an Luther schrieb im Jare 1545 (Henry II. 106), welcher Brief leider nicht an seine Adresse gelangte. Wenn man bedenkt, was Calvin damals schon geleistet hatte, welche hohe Stellung er bereits einnahm, so muss man die Demut bewundern, die in diesem Briefe sich kundgibt. Sein Urteil über Zwingli konnte freilich nicht anders als etwas ungünstig ausfallen. Was die Prädestinationslehre betrifft, so findet er, dass die Schrift de providentia, worin Zwingli diese Lehre besonders vortrug, mit Paradoxien angefüllt sei **). Was Zwinglis Lehrbegriff vom Abendmal betrifft, so hält er ihn für falsch und verderblich und bekannte, dass er noch wärend seines Aufenthaltes in Frankreich, wo viele ihn mit großem Beifall aufgenommen hätten, denselben bekämpft habe. Näher spricht er sich dahin aus, Zwingli sei zu sehr vom negativen Streben nach Ausrottung des Irrtums von einer fleischlichen Gegenwart erfüllt gewesen, und habe darüber das Positive vergessen oder wenigstens verdunkelt, die Idee der Gemeinschaft mit Christo (C. ad Zebedaeum 19. Mai 1539). Gegen Farel (4. März 1540) beklagt er sich, dass die Züricher es übel aufnehmen, wenn man Luther ihrem Zwingli vorziehe. An Viret schreibt er im Sept. 1542, Zwinglis Ansicht von den Sakramenten sei eine profane. Er meint, in seinen späteren Schriften habe Zwingli vielleicht seine Lehre modifizirt, übrigens habe er nicht alles von ihm gelesen.

Übrigens ließ sich Calvin durch diese verschiedenen Auffassungen und durch das Gerede der Katholiken, dass die Protestanten unter sich uneins seien, nicht irre machen. Er machte darauf aufmerksam, dass auch die Katholiken, ungeachtet

---

*) J. Müller (die evangelische Union 1854, S. 328) bezweifelt zwar mit andern die historische Warheit dieser Erzälung, findet aber, dass sie jedenfalls den waren Sachverhalt im wesentlichen war ausdrücke.

**) Calvin an Bullinger Januar 1552, Zw. libellus (de providentia) tam duris paradoxis refertus est, ut longissime ab ea quam adhibui moderatione distet.

der so gerühmten äußeren Einheit unter sich uneins seien (de scandalis). Sein Ziel, welches er auch in diesem Werke de scandalis verfolgte, blieb die Einigung der auf dem Worte Gottes erbauten Kirchen. Gegen Cranmer spricht er diesen Wunsch aus, dass fromme und gelehrte Männer sich vereinigen möchten, um ein übereinstimmendes Glaubensbekenntnis der christlichen Lehre aufzustellen (Henry III. 38). In demselben Briefe spricht er schon den Gedanken eines protestantischen ökumenischen Konzils aus, um die heilige Gemeinschaft der Glieder Christi zustandezubringen.

Wie weit war die Wirklichkeit davon entfernt? Selbst in Genf erhob sich unmittelbar nach der Bolsecschen Streitigkeit die Opposition gegen die Lehre, um die es sich handelte. Was die Lehre vom Abendmal betrifft, worin wirklich nach dem Zeugnis Luthers selbst die streitenden Parteien sich hätten vereinigen können, so neigte die lutherische Kirche sich seit dem Züricher Consensus zu schroffster Ausprägung ihres spezifischen Lehrbegriffes hin. Melanchthon, mit dem Calvin innig befreundet war, mit dem er noch mehr als mit den schweizerischen Theologen übereinstimmte, er sprach nun seine Misbilligung über den Züricher Consensus auch in dieser Beziehung aus, dass darin die Prädestinationslehre enthalten sei; und doch hatte es Melanchthon wolgefällig aufgenommen, dass ihm Calvin sein Werk gegen Pighius dedizirt; ja er hatte sich darüber lobend ausgesprochen.

Die neue Bearbeitung der Institutio geschah zu demselben Zwecke, der auf Gottes Wort erbauten Kirche eine sichere, gründliche Anleitung zur Ausgestaltung des Lehrbegriffes zu geben und sie zu einigen. Daher die Mühe, die er darauf verwendete, dieses Werk auszufeilen, zu vervollständigen, abzurunden; so erscheint uns seine dritte Hauptausgabe von 1559 als die reifste Frucht seines großen Geistes. Durch dieses Werk schon nimmt Calvin unbedingt die erste Stelle ein unter den dogmatischen Theologen der reformirten Kirche. Viele, welche die Härten von Calvins Lehre keineswegs leugnen, betrachten es als ein bis jetzt unübertroffenes Meisterwerk.

Wenn schon in diesem Werke der Gegensatz gegen die katholische Lehre scharf hervorgehoben wird, so beschäftigte sich Calvin immer noch mit solchen Arbeiten, welche diesen Gegensatz unmittelbar zum Ziele hatten; wir nennen hier vor allem seine Widerlegung des tridentinischen Konzils, die freilich mit dem Meisterwerke von Chemnitz (examen Concilii Tridentini) nicht verglichen werden darf. Er behandelt übrigens nur die sieben ersten Sessionen; denn nur acht hatte es bis zu der Zeit gegeben, wo das Werk erschien, 1547, unter dem Titel Acta synodi Tridentinae cum antidoto. Calvin hat das Verdienst, die Polemik gegen die tridentinischen Bestimmungen angefangen zu haben. So griff er auch die Sorbonne an, welche 1542 25 Glaubensartikel aufgestellt und sie vom Könige durch ein Edikt hatte genehmigen lassen. Seine Schrift dagegen erschien lateinisch und französisch 1543. Den Katholizismus bekämpfte er außerdem in Balduin, Cassander, Gabriel de Sacconay und Cathelan. Selbst Paul III. griff er 1544 in einer lateinisch und französisch erschienenen Schrift an, weil dieser den Kaiser in einer schriftlichen Ermanung zu bewegen suchte, vom angekündigten Nationalkonzil, welches den Religionsstreit schlichten sollte, abzustehen. Daran schließt sich die supplex exhortatio an Karl V. und die in Speier versammelten Reichsstände an, worin Calvin die Notwendigkeit der Reformation der Kirche bespricht, 1544.

Der Mann, der so Großes vollbrachte, lebte in der äußersten prunklosesten Einfachheit, und wies mehrmals Verbesserungen seines Gehalts zurück, noch strenger gegen sich selbst als gegen andere die Sittenzucht handhabend. Als Kardinal Sadolet Genf besuchte, fragte er nach Calvins Pallaste. Wie groß war sein Erstaunen, als er zu der bescheidenen Wonung des weithin herrschenden Mannes gefürt wurde! Denselben Geist atmete sein Leben in allen Beziehungen. Als er das dreißigste Jar seines Lebens erreicht, begann er ernstlich an die Wal der Lebensgefärtin zu denken. „Willst du wissen", schreibt er an Farel, „welche Schönheit allein meine Seele gewinnen kann? Wenn Holdseligkeit und Sittsamkeit sich mit Einfachheit, Genügsamkeit und Sanftmut verbindet." Und ein Jar später schreibt er demselben Freunde: „Man hatte mir ein junges Mädchen von Adel,

über meinem Stande und reich, vorgeschlagen. Von dieser Verbindung hielten mich zwei Gründe zurück: einmal, dass sie unsere Sprache nicht kennt, und dann fürchtete ich, dass sie zu sehr ihres Standes und ihrer Erziehung gedenken würde". Noch wärend seines Aufenthaltes in Straßburg schloss er den Bund des Lebens mit der Witwe eines von ihm bekehrten Widertäufers, Idelette de Bures, Mutter mehrerer Kinder, über deren Vorzüge er sich aussprach, als sie ihm nach neun Jaren entrissen wurde. „Da du", schreibt er an Viret, „die Zärtlichkeit oder vielmehr die Schwachheit meines Herzens kennst, bist du gewiss überzeugt, dass, wenn ich nicht die ganze Kraft meines Geistes darauf verwendet hätte, meinen Schmerz zu lindern, ich ihn nicht hätte ertragen können. Denn ich bin von der besten Gefärtin getrennt, welche mit mir gerne Verbannung und Mangel geteilt hätte und in den Tod mit mir gegangen wäre. Wärend ihres Lebens war sie mir eine treue Gehilfin in meinen Amtsgeschäften." Ein einziger, frühe verstorbener Son war die Frucht dieser Ehe, für die Feinde ein Anlass der Lästerung, für den Mann, dem der Herr von allen Seiten Söne zufürte, dem er so vieles gelingen ließ, eine heilsame Übung im Gehorsam des Glaubens. Darin, sowie in den von Jar zu Jar sich mehrenden Amtsgeschäften und in den sanften Ergießungen der Freundschaft fand er Linderung für den herben Schmerz. Calvin war dafür empfänglicher, als man nach gewissen Seiten seines Charakters schließen möchte. Daher zog er viele unwiderstehlich an, und Melanchthon, der oft von Beschwerden und Arbeit niedergedrückt sein Haupt an seinen Busen legte, sprach zu ihm die ehrenden Worte: „Gott gebe, Gott gebe, dass ich hier sterbe". Was man auch über ihn gesagt haben mag, Calvin zeigte sich persönlich bei persönlichen Beleidigungen und bewies es auf unzweideutige Weise in mehreren Anlässen. Er selbst tat manchmal des Rates Feuereifer um die Warung der Ehre des Reformators Einhalt. Wenn derselbe Mann, der einen feinen Ton in der Unterhaltung gar wol zu beobachten verstand, heftig die Gegner apostrophirt, und sie mit den Namen Hunde, Schurken u. dgl. überschüttet, so erinnern wir deshalb an die Gärung der Gemüter in so sturmbewegten Tagen, die selbst im gesitteten 19. Jarhundert in edlen Kreisen der Gesellschaft änliche Ausbrüche herbeifürt. Überhaupt sind wir weit entfernt, Calvin in dieser Beziehung von großen Fehlern freizusprechen. Allein wol zu beachten ist, dass er beständig Kampf gegen seine Fehler fürte: „Von allen Kämpfen", sagt er, „gegen meine Fehler, die groß und zalreich sind, ist der größeste der gegen meine Ungeduld, aber meine Bemühungen sind nicht ganz vergebens; doch habe ich das wilde Tier (den Zorn) noch nicht ganz bezämen können." Man kann daher dem Urteile Joh. v. Müllers beistimmen, dass seine Fehler nur das Übermaß der Tugenden waren, vermittelst deren er sein Werk durchsetzte. In der Tat scheint Calvin selbst von diesem Gefüle durchdrungen gewesen zu sein, denn er sagt, dass die Notwendigkeit ihm die Rolle der Strenge aufgedrungen; „tausendmal lieber will ich, dass mich die Erde verschlinge, als dass ich nicht horchen sollte auf das, was mir der Geist Gottes durch den Mund der Propheten gebeut". So drohte er denn im Geiste eines Propheten des alten Bundes und sprach es kün aus: „Ich will lieber rasen als nicht zürnen". Wol mochte er fürchten, mit diesem Fehler diejenige gute Eigenschaft auszureuten, wovon er das Übermaß war, und dadurch den Fortschritt des Werkes, das der Herr ihm aufgetragen, zu hemmen. Denn der in die Interessen großartiger Unternehmungen verflochtene Mann mochte lieber die innere Harmonie gefärden und verletzen, als die Sache, der er sich und sein Leben geopfert. Wie stark dieser Zug in Calvins Charakter hervortrat, erhellt unter anderm auch daraus, dass er für die Schönheit der ihn umgebenden Natur wenig Sinn hatte. Indes Oekolampad mehrmals die anmutige Umgegend der Stadt Basel rühmend erwänt, gönnte der französische Reformator geringe Aufmerksamkeit der erhabenen Pracht des weißen Berges noch den reizenden Ufern des Lemanersees.

Zu den vielerlei Leiden seines vielbewegten Lebens gesellten sich frühe körperliche Übel aller Art, deren hemmende Gewalt er nicht etwa bloß durch stoische Anstrengung und Widerstand bezwang, sondern zur Stärkung und Narung des innern Menschen verwendete. Aus tiefer Erfarung flossen die Worte, die er an

die Gattin des edlen Admirals Coligny (1563) schrieb: „Es ist gewiss, dass alle Krankheiten uns nicht nur demütigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unserer Natur vor Augen stellen; sie sollen uns auch zur inneren Sammlung bewegen, auf dass wir, unsere Armseligkeit erkennend, unsere Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen". Zu der Zeit, da er diesen Brief schrieb, hatten sich die Übel des von geistiger Arbeit und dem sitzenden Leben aufgezehrten Leibes auf erschreckende Weise gemehrt. Asthma, Fieber, Kolik, Gicht, Stein, Podagra, Nierenleiden, Hämorrhoidalschmerzen, Migraine, alle diese Übel, nachdem sie ihn lange vereinzelt geplagt, stürmten nun im Jare 1564 beinahe vereint auf ihn zusammen. Er versah seine Geschäfte, so lange nur irgend die Kräfte hinreichten, die Krankheit durch Enthaltsamkeit zu bezwingen suchend, so dass er das einzige Mal, welches er sich des Tages erlaubte, oft aussetzte. Die ihm zur Ruhe rieten, wies er ab mit den strengen Worten: Wollt ihr denn, dass der Herr mich müßig finde? Als er sein Ende nahe fülte, war er willens, sich in den Rat tragen zu lassen, um die letzten Worte an die Mitglieder desselben zu richten. Diese, zu ihm kommend, wurden von dem Kranken mit Entschuldigungen empfangen, dass sie sich zu ihm bemüht hätten, da es an ihm gewesen wäre, zu ihnen zu gehen. Er dankte ihnen für ihr Wolwollen gegen ihn, und bat sie um Verzeihung wegen der Ausbrüche seiner Heftigkeit, wovon sie öfters Zeugen gewesen seien. Er bezeugte, des States Wol redlich an seinem Teile gefördert, und aus voller Überzeugung seine Lehre gepredigt und verteidigt zu haben. Er erinnerte sie, aus wie vielen Gefaren sie Gott befreit, und ermante sie, auf Ihn zu vertrauen, und Ihn allein zu fürchten. Daran knüpfte er Ermanungen in väterlichem Tone zur Handhabung eines guten Verhältnisses untereinander und zur gewissenhaften Erfüllung der Regierungspflichten. Nachdem er sie nochmals gebeten, ihm seine Schwachheiten zu verzeihen, schloss er mit einem Gebete zu Gott für sie und das Wol des States; darauf reichte er einem jeden die Hand zum Abschiede; weinend gingen sie hinweg wie von ihrem gemeinsamen Vater. — Unauslöschlich blieb in ihren Gemütern der Eindruck dieser erschütternden Abschiedsscene; nach dem Tode des Reformators sprach der Rat bewundernd in öffentlichen Anlässen von der *Majestät* seines Charakters. In demselben Geiste wie zu den Ratsherren redete er zu den versammelten Geistlichen. Er erinnerte sie an den traurigen Zustand, in welchem er das Christentum in Genf angetroffen, und wie der Herr ihn, den Schüchternen, zum guten Werke gestärkt. „So steht nun fest in eurem Berufe, haltet ob der eingefürten Ordnung, habt acht, dass das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewart werde." Ferner dankte er ihnen für ihre Freundschaft, ihre noch in der letzten Krankheit erwiesene Dienstfertigkeit und Geduld mit seinen Schwächen. In den folgenden Tagen sah er noch viele von den in Genf zusammenströmenden Fremden; ja es ward ihm sogar die Freude zu teil, seinen alten Freund Farel, der von Neuenburg herbeieilte, zu umarmen. Am 19. Mai genossen die Geistlichen bei ihm noch ein Mal, das er mit heiterm Gespräche würzte, ihnen zugleich eröffnend, dass er das letzte Mal mit ihnen speise. Er entschlief im Herrn am Abend des 27. Mai des Jares nach Chr. Geburt 1564. Seine Begräbnisfeierlichkeit war durch nichts ausgezeichnet als durch die ungeheuchelte Teilnahme aller Klassen der Bürgerschaft. Seinem Willen gemäß durfte selbst kein Stein das Grab des christlichen Weisen schmücken. 225 Taler waren seine Hinterlassenschaft, welche unter die Schüler des Gymnasiums, unter die Armen und unter die Kinder seines Bruders verteilt werden sollten. Er hinterließ Genf seinen Glauben, seine Bildung, gute Gesetze, fromme, tapfere Bürger, das Andenken seiner Tugend, den verdienten Ruhm seines Namens.

Genf wurde durch ihn die Metropole der reformirten Kirche, und erlangte durch ihn seine geistige Größe. Wie weit er außerhalb Genfs seinen Einfluss ausgedehnt, ist schon gezeigt worden. So erschien er als die Säule der Kirche in einem großen Teile des christlichen Abendlandes. Fürsten, Könige und Königinnen fülten sich durch seine Briefe geehrt und beugten sich vor seiner Autorität. Er ist daher der reformirte Papst genannt worden; wenigstens gleicht er insofern einem Gregor VII. und andern großen Päpsten, als er, nach außen

herrschend und Gesetze gebend, im Innern der Stadt, die er bewonte, öfters seines Lebens kaum sicher war. Was aber die Übertragung seiner Grundsätze auf andere Länder betrifft, so erlitten sie dabei einige Modifikationen, wie man das nicht anders erwarten durfte. So tragen zwar die reformirten Symbole von der Mitte des 16. Jarhunderts an das Gepräge seines Geistes, aber die allerwenigsten haben seinen Superlapsarismus aufgenommen. Auch die reformirte Exegese, wenngleich sie schon von Beza an in Hinsicht der Gelehrsamkeit große Fortschritte macht, hält sich doch in wesentlichen Dingen nicht auf der Höhe der calvinischen Schriftauslegung. Ebenso verhält es sich mit gewissen Punkten des Gottesdienstes, worin z. B. die französische und schottische Kirche eine weit größere Strenge und Nüchternheit gezeigt haben, als Calvin gutheißen konnte. Auf der andern Seite wurde in Frankreich und Schottland die calvinische Presbyterialverfassung in reinerer Form durchgefürt, als es in Genf selbst geschah. Daher man in denjenigen Erscheinungen, die man gemeinhin unter dem Namen Calvinismus zusammenfasst, sorgfältig unterscheiden muss, was von Calvin selbst herrürt und was zu der besondern Gestalt gehört, welche sein Werk unter dem Einflusse nationaler Eigentümlichkeiten und besonderer geschichtlicher Verhältnisse angenommen hat. Gänzlich verfehlt wäre es, die revolutionären Grundsätze, welche infolge der schwierigsten Verwickelungen inmitten von calvinischen Kirchen sind ausgesprochen worden, dem Calvin oder überhaupt dem von ihm gegebenen und fortwirkenden Impulse aufzubürden. Höchst ungerecht und auf irriger Auffassung der Verhältnisse beruhend wäre es, die revolutionären Bewegungen in den Ländern, wo der Calvinismus Wurzel gefasst, diesem Schuld zu geben. **Herzog.**

Calvinismus, s. Calvin.

Camaldulenser. Der Stifter dieses Ordens ist Romuald. Er war um das Jar 950 in Ravenna geboren und gehörte einer sehr vornehmen und reichen Familie an. In seinem 20. Lebensjare ging er, um einen Totschlag, den sein Vater an einem Verwandten verübt hatte, zu sünen, auf 40 Tage in das Kloster von Classe bei Ravenna. Hier entschloss er sich, der Welt zu entsagen. Das Klosterleben genügte ihm nicht. Er wollte als Anachoret eine höhere Stufe der Heiligkeit ersteigen. Ein Fürer auf diesem Wege war ihm Marinus, ein bildungsloser einfältiger Mann. Er brachte dem Romuald die Fertigkeit, täglich den ganzen Psalter aus dem Gedächtnisse herzusagen, mit Schlägen bei. Im Jare 976 reisten Romuald und Marinus aus der Umgegend Venedigs mit Petrus Urseolus, dem Dogen dieser Stadt, und einem auf einer Wallfart begriffenen französischen Abte nach der Heimat dieses letzten. Da erwarb sich Romuald die größte Verehrung des Volkes, dem er sich heimlich entziehen musste, als er nach Italien zurückkehrte. Hier setzte er sein unstetes Anachoretenleben fort. Die Schwärmerei für diese Frömmigkeitsform war damals am kaiserlichen Hofe Ottos III. zur Blüte gekommen. Romuald stand in enger Beziehung zu den Frommen aus diesem Kreise und hat die meisten zu seinen Begleitern und Schülern gehabt. Er baute sich an vielen einsamen Stellen in der Umgegend von Ravenna an und fand sich immer in kürzester Frist von einer großen Zal eifriger Verehrer umgeben, welche er zu einer klösterlichen Gemeinschaft organisirte und so lange leitete, bis er es für gut hielt, seinen Sitz zu wechseln, oder bis seine Mönche, seiner Härte überdrüssig, ihn zu gehen zwangen. Um das Jar 1000 besuchte ihn Otto III. auf der Insel Pereo bei Ravenna und nötigte ihn, die Reformation des Klosters Classe zu übernehmen, aber die vornehmen und gelehrten Benediktiner machten ihm solche Not, dass er den Hirtenstab dem Kaiser wider vor die Füße legte. Er wollte denselben zur Büßung seines gegen Crescentius begangenen Treubruchs zur Ergreifung des Mönchsstandes bewegen und erhielt auch von ihm das Versprechen, der Welt zu entsagen. Romuald brachte die Bewoner von Tivoli zur Unterwerfung unter den Kaiser, gewann den bei jenem Treubruche beteiligten Freund des Kaisers für sich, zog nach Montecassino, dann wider nördlich bis nach Istrien, wo er mehrere Klöster stiftete, aber nicht zu bleiben vermochte. Sehr groß war der Erfolg seiner Tätigkeit in Val de Castro, was ihm der Herzog von Camerino schenkte. Nachdem er aus seiner Umgebung den Bruno, den Johannes und Bene-

dikt als Heidenbekehrer nach Polen und Preußen entsandt hatte, machte er sich selbst mit 24 Schülern nach Ungarn auf, um die Ehre der ihm vorangegangenen Märtyrer zu teilen. Aber er erreichte kaum die Grenze Ungarns, da entnahm er aus einer immer wachsenden Krankheit die Lehre, dass er nicht zur Mission und nicht zum Zeugentod berufen wäre und kehrte um. Seine alten Stiftungen fand er verwildert und errichtete im Jare 1018 eine neue Niederlassung von 5 Einsiedlern auf einem hohen schwer zugänglichen Orte, dem Campus Maldoli, in den Apenninen bei Arezzo, wo er sein strenges Eremitenleben heimisch machte. Auch diese Stiftung vermochte ihn nicht zu halten, er ging nach Sitrien bei Saxoferato, wo er einer ungemein großen Zal von Anachoreten vorstand und wo ihm im Jare 1022 Kaiser Heinrich II. sehr ehrfurchtsvoll begegnete. Er zog sich nun nach Val de Castro zurück, sperrte sich in eine Zelle ein und starb am 18. Juni 1027 daselbst.

Die Einsiedelei von Camaldoli war vielleicht die allergeringste Schöpfung, welche Romuald hinterließ, aber es gelang ihr, den eremitischen Geist besser zu bewaren, als ihn andere bewarten, und sich zum Mittelpunkt der Gestalt des Mönchswesens zu machen, welche sich auf Romuald zurückfürt. Aber dass man überhaupt Romualds gedachte und sein Auftreten zu einer Epoche in der Geschichte des Mönchstums machte, das war der wichtigste Hebel zum Aufkommen von Camaldoli und das hatte man dem Petrus Damiani zu danken. Er war Mönch von Fonte Avallena, einem Kloster, das Ludolf, ein Schüler Romualds, im Jare 1000 gestiftet hatte, geworden und schrieb bald nach 1040 das Leben Romualds. Er prägte die in Fonte Avellana schon sehr äußerlich gewordene Bußtheorie in der Form des verdienstlichen Geißelns noch schärfer aus und übte diese Buße nach Niederlegung seines Kardinalbischofsamtes in seinem Kloster zu nicht geringem Ruhme der neuen Eremiten bis zu seinem Tode im Jare 1072 an sich selbst. — Weil nun Camaldoli als Musterstiftung galt, so gelang es ihm bald, andere Einsiedeleien in Abhängigkeit von sich zu bringen und im Todesjare Damianis die päpstliche Bestätigung zu erhalten. Nun gab es einen Orden der Camaldulenser, eine eigene selbständige Gemeinschaft von Eremiten, die sich vom Benediktinerorden nicht als Reformation desselben, nicht als Kongregation in demselben, sondern als eine Klasse von Vollkommenen, die ihm entwachsen waren, abgezweigt hatte. Der Prior von Camaldoli stand an der Spitze und hieß Major. Die Camaldulenser mussten von einander abgesondert, in alleinstehenden Häuschen wonen und essen. Fleisch war ihnen ganz verboten. Sie fasteten sehr häufig, oft bei Wasser und Brot und es gab kaum ein wichtigeres Gebot als das des Schweigens. Im Bethause kamen sie in den Gebetsstunden zusammen, um ihre Liturgie nicht zu singen, sondern zu recitiren oder psalmodiren. Sie trugen weiße Gewänder, weil Romuald seine Einsiedler in solchen auf einer Leiter in den Himmel steigen gesehen hatte. Einige taten es in der Heiligkeit den andern noch zuvor, indem sie ihre Zellen nicht verließen und oft ein absolutes Schweigen von hundert Tagen hielten. Der vierte Major, Namens Rudolf, gab im Jare 1102 die erste geschriebene Regel, in welcher die ursprünglichen Gebräuche etwas gemildert wurden. Es wurde das Fasten beschränkt, das gemeinschaftliche Essen zugestanden und das Weintrinken erlaubt. Rudolf fürte auch die Camaldulenserinnonnen ein im Jare 1086, denen hinsichtlich des Schweigens einiges nachgelassen wird, die sich übrigens auch weiß tragen, einen schwarzen Weihel (Tuch über dem Schleier) ausgenommen, aber natürlich Klosterfrauen, nicht Einsiedlerinnen sind. Camaldoli wurde immer reicher und besaß endlich ganze Grafschaften. Im Jare 1212 lud man die Eremiten nach Venedig ein. Hier wurden die Eremiten zu Cönobiten, die Einsiedeleien zu Abteien. Die fernere Geschichte des Ordens ist im wesentlichen dieselbe, welche wir bei allen Mönchsorden widerfinden. Abfall von der alten Strenge des Lebens und Verfall und Zerfall der alten Ordnung und Verfassung brachten Reformationsversuche und Spaltungen hervor. Im Jare 1476 kam die Kongregation des h. Michael von Murano zu Stande, welche sich der Herrschaft von Camaldoli entzog. Sie ist später von Faenza aus geleitet worden, hat die berühmten Camaldulenserklöster (oder Camaldulen) Classe und

Val de Castro, selbst Fonte Avellana, was kurze zeitlang an der Spitze einer eigenen Kongregation gestanden hatte, zu den ihrigen gezält und ist immer selbständig geblieben. Im Jare 1513 wurde der Orden unter der erneuten Oberleitung von Camaldoli in Eremiten, Observanten und Konventualen (von Pius V. wider aufgehoben) eingeteilt. Dazu hatte hauptsächlich Justiniani beigetragen, der nun aber 1520 die selbständige Eremitenkongregation des h. Romuald gründete. Diese fand nach seinem Tode auf dem Kronenberge bei Perugia ihren Hauptsitz. Aus Einsiedlern haben auch die Kongregationen von Turin, welche die Camaldulen von Piemont umfasste, und die französische bestanden, welche die Kongregation unsrer lieben Frauen vom Troste genannt wurde. Diese letzte ist 1633 gegründet und seit 1642 von der Einsiedelei Gros-Bois bei Paris regiert worden. — Der Orden scheint durch den Mönchssturm am Ende des vorigen Jarhunderts nicht so viel als andere Orden gelitten zu haben. Er wurde zwar 1782 in den österreichischen Staten und bald darauf auch in anderen aufgehoben, aber später (z. B. 1822 in Neapel) widerhergestellt. Gregor XVI. war ein Camaldulenser.

Die Lebensbeschreibung Romualds von Peter Damiani (Opp. II. 188 ss.) ist von Mabillon in seinen Annalen des Benediktinerordens (T. III zu Ende und T. IV. zu Anfang) und neuestens von Giesebrecht im 2. und 3. Teile seiner deutschen Kaisergeschichte (an vielen Orten) kritisch benützt worden. Zur Geschichte des Camaldulenserordens vergleiche Helyot (Geschichte der Klöster- und Ritterorden. Th. V. S. 274—324) und die von Helyot (S. 297. 305. 319) angefürten Schriftsteller des Ordens. **Albrecht Vogel.**

Camera Romana, s. Kurie.

Camerarius, Joachim (Kammermeister), aus einer alten adeligen Familie, deren eigentlicher Geschlechtsname Liebhard war (ihr Wappen drei schwarze Raben im silbernen Felde), ward den 12. April 1500 zu Bamberg geboren, daher sein Beiname Papebergensis. Nachdem er daheim eine treffliche Erziehung genossen, schickte ihn sein vermögender, in großem Ansehen stehender Vater bereits im 15. Jare auf die Universität Leipzig, wo Georg Helt von Forchheim sein Lehrer und „zweiter Vater" ward. Außer ihm unterrichtete ihn der Engländer Rich. Crocus im Griechischen. Nach dessen Abgange bildete er sich hierin unter Peter Mosellanus weiter aus. Diesem die Humaniora mit großem Erfolge fördernden Kreise waren unter anderen die Erfurter Euricius Cordus und Eoban Hesse geistesverwandt. Bei Helt persönlich mit ihnen bekannt geworden, folgte Camerarius ihnen im Sommer 1518 nach Erfurt, begann, wärend er noch hörte, schon zu lehren, ward 1521 Magister, bald darauf Professor der griechischen Sprache und wandte sich bereits mit den Erfurter Freunden Luthers Lehre zu, als ihn die Pest und der unruhige Zustand der Universität veranlasste, nach Wittenberg zu gehen. Hier zog ihn vor allen Melanchthon an und beide knüpften das Band inniger lebenslänglicher Freundschaft. Doch hörte Camerarius auch Luther nach dessen Rückkehr, 1522, machte 1524 eine Reise zu Erasmus nach Basel, 1525, nach kurzem Verbleiben in Erfurt, eine andere nach Preußen und kehrte dann nach Bamberg zurück. Allein schon 1526 folgte er auf Melanchthons Empfehlung einem Rufe als Lehrer der Geschichte und griechischen Sprache an das neu errichtete Gymnasium in Nürnberg und war ein lebendiges Glied in dem Kreise bedeutender Männer, welcher sich, Wilh. Pirkheimer an der Spitze, damals aus Humanisten (Eob. Hesse), Künstlern (Albr. Dürer) und Theologen (Linck und Osiander) hier sammelte. 1530 ging er mit den Nürnberger Gesandten zum Augsburger Reichstage, stand auf ihm Melanchthon treu und kräftig zur Seite und verzeichnete bei Verlesung der gegnerischen Konfutation so viel von ihr, dass dieser darauf bei Abfassung der Apologie fußen konnte (Corp. Ref. II. 250). Vom Rat zu der so wichtigen Stelle des Stadtschreibers erwält, lehnte er doch dieselbe ab, nahm dagegen 1535 einen Antrag Herzog Ulrichs von Württemberg nach Tübingen an und trug zur Wideraufhilfe dieser Universität wesentlich bei, bis er 1541, wider auf Melanchthons Empfehlung, einem sehr ehrenvollen Rufe nach Leipzig folgte. Hier wirkte er so einsichtsvoll als kräftig zur Durchfürung der

Reformation und zur Verbesserung des akademischen Studiums und des übrigen Schulwesens (Fürstenschulen) mit, zog durch seinen anregenden und eleganten Vortrag Studirende aus ganz Deutschland und weiter herbei, verbreitete berichtigte Ausgaben klassischer, besonders griechischer Schriftsteller, wurde aber in dieser reichen Tätigkeit 1546 durch den von ihm tief beklagten schmalkaldischen Krieg unterbrochen. Nachdem er bei seinem Freunde und früheren Mitschüler, dem Bistumsverweser Georg v. Anhalt in Merseburg Zuflucht gefunden und eine Reise in die Heimat gemacht, kehrte er 1547 nach Leipzig zurück, arbeitete mit Erfolg für Wiederemporbringung dieser und für Erhaltung der Wittenberger Universität, besonders für Zurückberufung Melanchthons, beteiligte sich mit demselben vielfach an den Verhandlungen über das Interim, ward aber für seine Nachgiebigkeit dabei gleich ihm und Georg v. Anhalt von der Gegenpartei arg genug angegriffen, weshalb ihm die Theologie fast verleidet wurde. Dennoch ging er 1554 als Abgeordneter auf den Tag zu Naumburg, 1555 auf den Augsburger Reichstag und von da zur Beilegung osiandristischer Streitigkeiten nach Nürnberg, wohin er im Herbst 1556 zurückkehrte, um an dem Regensburger Religionsgespräche teilzunehmen. Da dasselbe nicht zu stande kam, wurde er von dem an dessen Stelle getretenen Wormser Kolloquium 1557 entbunden und zog sich seitdem mehr und mehr von den öffentlichen Angelegenheiten zurück. In desto lebendigerem Verkehr blieb er mit den Freunden, namentlich mit Melanchthon, den er 1560 in seiner letzten Krankheit besuchte und zur Gruft geleitete, und ließ sich nur noch einmal zu einer größeren Reise nach Wien bestimmen, wo Maximilian II. sich über die Religionsvereinigung mit ihm beriet. Den Antrag, als kaiserlicher Rat dort zu bleiben, lehnte er ab und starb, nachdem die Gattin und die meisten Freunde ihm vorangegangen, am 17. April 1574 mit Hinterlassung von fünf Söhnen, welche teils in der Wissenschaft, teils sonst zu hohem Ansehen gelangten.

Schweigsam, ernst und warheitsliebend war Camerarius in seiner ganzen, auch theologischen Denkart milde, ein echter Humanist, welcher die umfassendste Kenntnis des Altertums mit evangelischem Glauben verband, mit beidem sein ganzes Leben zu durchdringen und der Kirche zu dienen suchte. Mittelbar tat er das durch seine weithin reichende und lange nachwirkende Beförderung des klassischen Studiums, besonders der griechischen Litteratur und durch die zalreichen Ausgaben und andern Schriften auf diesem Gebiet, welche Fabricius, Bibl. graeca, verzeichnet. Unmittelbar durch seine auch theologischen Vorlesungen, seine oben geschilderte vielseitige Wirksamkeit und seine Schriften exegetischen (Sententiae et sapientia Siracidae, notatio figurarum sermonis in libris Evv. et apostolicis scrr.), historischen (Historia J. C.; narr. de Synodo Nicaena et oecum. synodis; historica narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia), systematischen (Catechesis christiana) und praktischen Inhalts (Homiliae). Am bekanntesten sind seine biographischen Arbeiten über Georg v. Anhalt (1555, mit deutscher Übersetzung von Schubert, Zerbst 1853) und Melanchthon, dessen Briefe er auch 1569 teilweise herausgab. Diese Ausgabe der Briefe, die man lange vorwiegend benützte, ist freilich nicht ganz zuverlässig; vgl. darüber v. Druffel, Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek, in den Sitzungsberichten der philosophisch-philolog. u. histor. Kl. d. Ak. d. WW. zu München 1876, Bd. 1, Heft 4, S. 491 ff.: „Camerarius hat, indem er die Briefe druckreif machte, keineswegs ängstlich möglichste Übereinstimmung mit dem Original angestrebt. Vielmehr erscheinen die Geistesprodukte Melanchthons mit mannigfachen Änderungen, Zusätzen und Strichen. Camerarius hat, um es mit einem Worte zu sagen, — eigenhändig interpolirt". — Die mit vieler Liebe und Eleganz geschriebene Narratio de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte etc. Leipz. 1566 u. ö., mit Anmerkungen und Dokumenten von Strobel, Halle 1777, webt zugleich die ganze Geschichte der Zeit, besonders der Reformation mit ein, wärend dies von Camerarius in der Narratio de Eob. Hesso, Norimb. 1553, mit vielen Nachrichten über sein eignes Leben geschieht. S. außerdem Jöcher und Erhard in der Halleschen Encyklopädie unter diesem Artikel.

E. Schwarz † [G. Plitt].

Camero, Johann, zu Glasgow geb., hat für die reformirte Kirche in Frankreich eine zu wenig gewürdigte Bedeutung gehabt. Auf ihn weist der Amyraldismus und Pajonismus zurück, sowie die ganze freiere Eigentümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Vergl. in Baurs Theol. Jahrbüchern 1853. II. S. 174 f. Camero hat nur Humaniora in Schottland studirt; 1600 kaum 20 Jare alt, kam er nach Bordeaux, wo man ihm Lehrämter in diesen Fächern, ja selbst eine philosophische Professur in Sedan verschaffte. Die Gemeinde Bordeaux wies ihm Mittel an, noch Theologie zu studiren, wo er wolle, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste zu widmen. Nach vierjärigem Studium zu Paris, Genf und Heidelberg übernahm er 1608 eine Pfarrstelle in Bordeaux, bis man ihn als Professor der Theologie 1618 an des wider abgegangenen Gomarus Stelle nach Saumur berief. Schon 1620 nötigten ihn die Wirren des Religionskrieges sich zu entfernen, und nach der Rückkehr durfte er nur privatim lehren. Endlich erhielt er 1624 eine theologische Professur in Montauban, wo seine Lehre vom passiven Gehorsam mit dem Geiste fanatischer Widerstandslust so übel zusammentraf, dass er infolge erlittener Misshandlung durch einen rohen Menschen 1625 das Leben einbüßte, kaum 48 Jare alt. Die berühmten Theologen von Saumur, Amyraldus, Placäus und Cappellus sind seine Schüler, welche mit ihm in der orthodoxen Dogmatik manches gemildert haben. Von ihm haben sie die Vorliebe für Piscators Lehre von der Zurechnung nur des passiven Gehorsams Christi; von ihm auch den Satz, dass der Wille immer dem Verstande folge, somit Verdunkelung und Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens und der Bekehrung seien, womit die scheinbar blinde Krafteinwirkung des heil. Geistes in der calvinischen Lehre von der Bekehrung als eine moralische dargestellt werden sollte. Amyraut hat seine tria foedera statt der üblichen zwei, wie seinen ziemlich unschuldigen Universalismus bei Camero geschöpft, vielleicht auch seine Humanität in der Polemik. Camero selbst, da er nicht gerne etwas drucken ließ, blieb dogmatisch ziemlich unangefochten, zumal er dem antiarminianischen Lehrbegriff zugetan blieb, wie namentlich die Amica collatio cum Tileno zeigt, die 1621 zu Leyden erschienen ist, und die Defensio de gratia et libero arbitrio, Salm. 1624. Die Hauptschriften sind zum teil auf Kosten der Nationalsynode erst nach seinem Tode von Cappellus herausgegeben, die Praelectiones theol. (welche mit Beigabe der Miscellanea Spanheim in Genf wider abdrucken ließ) und das Myrotheticum evangel. Vergl. Bayle, Art. Cameron.

A. Schweizer.

Cameronianer nannte sich die heftigste antiprälatistische Partei unter den Presbyterianern in Schottland nach dem Prediger Archibald Camero, welcher um 1680 von den Truppen Karls II. erschlagen wurde. Wie einst gegen die von Karl I. den Schotten aufgezwungene bischöfliche Verfassung 1637 eine allgemeine Erhebung der Presbyterianer den alten Konvenant erneuert hatte: so erhoben sich gegen Karls II. noch gewaltsamer aufgezwungenen Prälatismus unter Hamiltons Leitung die Presbyterianer und Konvenanter, besonders zum Widerstande aufgerufen von Camero und Cargill. Über 400 eidverweigernde Geistliche wurden abgesetzt, religiöse Versammlungen, die sich nun im Freien bildeten, durch Soldaten auseinandergesprengt, das Volk mit Gewalt in die bischöflichen Kirchen getrieben. Als der König um 1669 einlenkend eine Indulgenz erteilte und abgesetzte Geistliche wider anstellte gegen das Versprechen, nicht wider seine Suprematie in Kirchensachen zu reden, trennten sich von denen, welche die Indulgenz annahmen, die strengsten Presbyterianer, unter denen sich nun die eifrigsten als Cameronianer zusammentaten. Sie erklärten die monarchische Statsform für die nicht länger zu duldende Quelle dieser Kirchenverfälschung, wie sie längst das Recht des Widerstandes gegen eine von Gott abweichende Obrigkeit verfochten hatten; Camero selbst forderte wenigstens die Absetzung des regierenden Königs, fiel aber im Gefecht; sein Freund Cargill auf dem Blutgerüste, beide dann als Märtyrer verehrt. Als Wilhelm III. von Oranien König geworden, die presbyterianische Kirche Schottlands von den aufgezwungenen episkopalen Formen wider befreite, leisteten die Cameronianer ihm nicht unerheblichen Beistand; doch entsprach die 1690 zu-

standegebrachte Herstellung der presbyterianischen Kirche ihren gereizten Erwartungen so wenig, dass sie in unzufriedener Opposition bei den kriegerisch schroffen Sätzen des Konvenant verharrten. Unruhen aber erregte die Partei erst wider 1709 gegen die Union Englands und Schottlands. Ihr damaliger Fürer Maximilian zog predigend unter großem Zulauf im Lande herum; endlich entwaffnet blieben sie ruhig und erlangten als separirte Presbyterianer seit 1743 förmliche Duldung. Sie vorzüglich vertraten, one der independentistischen Ansicht zu folgen, die Lehre, dass alles Prälatentum schlechthin Sünde, die Presbyterialform aber eine göttlich vorgeschriebene, durchaus für die Kirche wesentliche Verfassung sei. — Vgl. Gilb. Burnet, Mémoires des dernières revolutions d'Angleterre; Köstlin, Die schottische Kirche, Hamb. 1852, S. 229 f. 244 f. *).

A. Schweizer.

Camisarden. Mit diesem Namen, der am natürlichsten abgeleitet wird von camise = chemise, Hemd, Blouse, wie sie die Bewoner der Cevennen im Kampfe zu tragen pflegten (andere Ableitung von camisade = nächtlicher Überfall), bezeichnet man die Protestanten Frankreichs in Languedoc, welche zur Befreiung und Wiederaufrichtung ihrer Kirche zu den Waffen griffen und von 1702—1705 einen blutigen Krieg gegen Ludwig XIV. fürten. Für die Theologie hat dieser Aufstand Bedeutung als interessante Episode in der Geschichte des französischen Protestantismus, besonders aber wegen der eigentümlichen prophetischen Erscheinungen, welche vor und wärend desselben zu Tage traten. Weder die Dragonnaden noch die Aufhebung des Ediktes von Nantes hatten den französischen Protestantismus vernichtet, die private Ausübung des Glaubens war auch nicht verboten; aber spätere Gesetze suchten das sehnsüchtige, für Frankreich jedoch verhängnisvolle Streben Ludwigs XIV. nach der Einheit der Kirche in seinem Reiche zu verwirklichen; durch die Gesetze der Jare 1686 ff. wurden die Versammlungen in der Wüste verboten, der Übertritt immer vorteilhafter, das Bleiben in der reformirten Konfession immer schwieriger, beinahe unmöglich. Aber das religiöse Bedürfnis in dem glaubenstreuen Volke war zu stark, um nicht gegen den Stachel zu löcken; so furchtbar die Strafen waren, welche angedroht wurden, Scheiterhaufen und Rad, Galeere und Gefängnis, Demolirung der Häuser, empfindliche Geldbußen ꝛc. und so strenge sie ausgefürt wurden, dennoch wurden an abgelegenen Orten, im Dunkel der Nacht religiöse Versammlungen gehalten, meistens von ungelehrten Leuten, welche zwar oft nicht einmal lesen konnten, aber inbrünstig Gebete, kurze Ansprachen, Bibelsprüche ꝛc. vortrugen. Ausgezeichnete Männer, wie Claude Brousson (s. d. Art.), Isaak Homel (gerädert 20. Okt. 1684) verstärkten diesen passiven Widerstand durch ihre Tätigkeit und die Standhaftigkeit, mit welcher diese vielbeklagten und vielgefeierten Märtyrer den Tod erlitten, hielten den Glaubensmut der Schwergeprüften aufrecht. Unter den Drangsalen der Gegenwart richteten sich ihre Gedanken und Hoffnungen naturgemäß auf eine bessere glücklichere Zukunft, welche die Widerherstellung ihrer Kirche, die Rache des Himmels über ihre Verfolger bringen werde. Vorbilder von furchtbarer Unterdrückung der Gläubigen und wunderbarer Befreiung durch göttliche Hilfe fanden sie zalreich in der h. Schrift, mit Vorliebe bewegten sich die Predigten und Gebete in diesen Stellen, Bücher wie die Schrift von Jurieu: L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église, Rotterdam 1686, und Suite de l'accomplissement, ib. 1687, worin er den Untergang des Papsttums verkündigte, steigerten diese Erwartungen und da die gewönliche einfache Narung des Geistes durch regelmäßigen Gottesdienst fehlte, musste das religiöse Bedürfnis auf ungewönliche Banen gelenkt werden, Propheten traten auf. Schon 1688 war ein gewisser Guillaume du Serre weissagend in der Dauphiné aufgetreten, er fand eine Menge von gläubigen Anhängern und prophetischen Nachfolgern besonders im Vivarais; wie eine ansteckende Krankheit verbreitete sich diese merkwürdige Erscheinung; Frauen auch Kinder bis zu 4 Jaren herab wur-

*) In der neuesten Zeit haben sich die Cameronianer mit der freien Kirche vereinigt.

den davon ergriffen; sie bekamen Konvulsionen, zitterten, der Leib wurde unempfindlich, die Augen schlossen sich. Dann brach der „vom Geist Ergriffene" in Worte der Buße, der Begeisterung, des Gebets, der Ermanung aus. Dieser unnatürlichen Steigerung des religiösen Lebens, wie sie in Zeiten schwerer Verfolgung und tiefer Erweckung auch sonst in der Christenheit vorkam und welche nur Hass oder Unverstand aus Betrug ableiten konnte, gingen unerklärliche, aber sicher nachgewiesene Tatsachen prophetischen Hellsehens zur Seite; die Propheten sahen mit ihrem geistigen Auge die Soldaten ihre weit entfernten Garnisonen verlassen, erkannten die Verräter in ihrer Mitte, sagten zukünftige Dinge, den Tod von Kameraden, das Kommen und Gehen der Feinde voraus und änliches. Manches Vorausgesagte traf allerdings nicht ein und später lässt sich eine entschiedene Abnahme der prophetischen Begabung nicht leugnen, besonders da dieselbe auch immer mehr in Kindern ihre Organe hatte. Der Ausbruch des Camisardenkrieges, die unerhörte Hartnäckigkeit, mit welcher er 3 Jare lang fortgefürt wurde, ist one diesen prophetischen Hintergrund gar nicht zu erklären; die Aufständischen nannten sich les enfants de Dieu, ihr Lager le camp de l'Éternel, hatten festes Vertrauen auf unmittelbare göttliche Leitung und Hilfe, aber auch die entsetzlichen Taten des Fanatismus, wie Mord von Priestern, Zerstören der Kirchen ꝛc. haben darin ihren Grund, indem sie, ihre eigene Sache mit der des Reiches Gottes identifizirend, glaubten, das Recht und die Pflicht zu haben, nach alttestamentlichem Vorbilde die Feinde desselben auszurotten.— Der Prophetismus von 1688 und 1689 wurde mit blutiger Gewalt unterdrückt, am Anfang des 18. Jarhunderts, nachdem der Frieden von Ryswick 1697 die Hoffnungen der Evangelischen abermals getäuscht hatte, brach er mit erneuter Gewalt in Niederlanguedoc aus, die Versammlungen wurden zalreicher, die katholischen Gottesdienste seltener besucht zum großen Verdruss der katholischen Geistlichen, welchen die „Neubekehrten" als Beichtkinder unterstellt waren. Die Grausamkeit eines derselben, des Abbé François de Langlade du Chayla brachte das unter der Asche glimmende Feuer der Unzufriedenheit zu einem furchtbaren unerwarteten Ausbruch; er hatte in seinem Pfarrhause zu Pont de Montvert (Dep. Lozère, Arrondiss. Florac) ein Gefängnis für widerspenstige Neubekehrte eingerichtet und quälte die Unglücklichen, welche in seine Hände fielen, aufs grausamste. Auf die Nachricht, dass er einigen gefangenen Flüchtlingen den Tod in Aussicht gestellt hatte, wurde in einer Versammlung auf die Anweisung der Propheten Esprit Séguier, Salomo Couderc und Abraham Mazel beschlossen, die Gefangenen zu befreien. In der Nacht vom 23. Juli 1702 wurde das Haus des Abbé umzingelt, unter Psalmengesang erstürmt, die Gefangenen befreit, der Abbé mit einigen Hausgenossen getötet, das Haus verbrannt. Dies war der Anfang des Camisardenkriegs, eine zufällige Gewalttat, nicht das Resultat einer lange vorbereiteten Verschwörung. Die Flamme von Pont de Montvert und andere Bluttaten verbreiteten Entsetzen unter der katholischen Bevölkerung; Bâville, der erbarmungslose Intendant von Languedoc, ließ die Mörder eifrigst verfolgen. Séguier wurde gefangen und lebendig verbrannt (12. August), aber die übrigen retteten sich in die Berge und beschlossen beisammen zu bleiben, andere Haufen unter Castanet, Abdias Morel genannt Catinat, Roland gesellten sich zu ihnen und Ende Oktober bildete sich ein neuer unter Anfürung von Jean Cavalier. Geboren um 1680 in Ribaute bei Andüze (Dep. Gard), klein und unscheinbar von Person, aber voll Mut und Unerschrockenheit, entschieden mit militärischem Talent begabt, gelang es dem ehemaligen Bäckerlehrling die größte Schar der Camisarden zu befehlen und den königlichen Truppen die meisten Erfolge abzugewinnen. Nun begann ein entsetzlicher greuelvoller Krieg, der die wolangebauten dichtbevölkerten Provinzen Languedoc, Vivarais, Gevaudan, Rouergue, teilweise entvölkerte und zur Einöde machte; die Camisarden töteten jeden Priester, zündeten jede Kirche an, verübten selbst an Frauen und Kindern namenlose Grausamkeiten, aber die königlichen Beamten Bâville und Broglie antworteten auch nur mit Scheiterhaufen, Rad und Galgen, mit der Zerstörung von Häusern und Dörfern, mit den Galeeren für die Männer, mit dem Kerker für die Frauen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Phasen dieses

an Überfällen, kleinen und größeren Gefechten reichen und wechselvollen Krieges zu beschreiben, es genügt, die Organisation der Camisarden und die Hauptereignisse des Kampfes hervorzuheben. Die Anzal der Aufrürer überstieg 4—5000 nicht, nie bildeten sie ein einheitliches Heer, sondern einzelne Haufen, von welchen der Cavaliers der bedeutendste war; die übrigen standen unter den oben genannten Befehlshabern; den Mangel an einheitlicher Leitung, an guter Bewaffnung — anfangs bildeten Schleudern und Steine manchmal die einzige Wehr — ersetzte Behendigkeit, Mut und Tapferkeit und die Bekanntschaft mit den heimatlichen Bergen, welche voll Felsen, Wäldern und Klüften, von wenig Straßen durchzogen für die Soldaten schwer passirbar waren, den Cevenolen aber sichere Zufluchtsorte boten; in den zalreichen Hölen bargen sie ihre Kranken und Verwundeten, wie ihre Vorräte. Ihre Organisation war eine militärisch-religiöse; im Lager wurde regelmäßig gebetet, gepredigt, gefastet, das Abendmal ausgeteilt, Fluchen und Schwören war bei Todesstrafe verboten, unter Psalmengesang rückten sie in die Schlacht, auf den Befehl der Propheten griffen sie mit rücksichtsloser Verwegenheit die größten Truppenkörper an, die gegen sie entsandt wurden, ihre Streifzüge dehnten sie nach allen Seiten aus bis unter die Tore von Nîmes, Montpellier, Alais, Aiguesmortes, überall Entsetzen verbreitend. Der französischen Regierung war der Aufstand sehr unangenehm, da der spanische Erbfolgekrieg einen ungünstigen Verlauf nahm; Ludwig XIV. selbst erfur zwar nichts davon, aber Louvois sandte den Marschall Montrevel mit ausgedehnter Vollmacht und zalreichen Truppen (Februar 1703); es gelang, den Camisarden einigemale empfindliche Niederlagen beizubringen (6. März bei La Jonquière, 29. April bei La Tour de Bélot) aber die furchtbaren Strafen, welche Bâville und Montrevel über ganze Ortschaften verhängten, ihre Grausamkeiten gegen Wehrlose, fürten diesen immer neue Genossen zu. Das barbarische Mittel Montrevels, in den obern Cevennen alle einzelnen Häuser und kleinen Ortschaften dem Boden gleich zu machen — über 600 wurden zerstört und 9000 Menschen heimatlos — machte dem Aufrur kein Ende, dagegen brachte das Erscheinen einer englisch-holländischen Flotte an der französischen Küste demselben neue Narung, obgleich eine eigentliche Verbindung zwischen dem Ausland und den Camisarden nicht zu Stande kam; nur Geldunterstützungen konnten in die Cevennen gebracht werden.

Die Verwirrung wurde noch größer durch eine Bulle von Papst Clemens XI. (1. Mai 1703), welche den Kreuzzug gegen die Ketzer predigte, es bildeten sich Kreuzritterscharen, welche an Wildheit und Grausamkeit ihren protestantischen Feinden völlig gleichkamen; mit wechselndem Glücke zog sich der Krieg hin, bei Sainte Chatte am Gard siegte Cavalier (15. März 1704), bei Caveirac wurde er völlig geschlagen (April), da trat der Marschall Villars, gleich ausgezeichnet als Feldherr und Mensch, an Montrevels Stelle; dieser sicherte denen, welche sich binnen einer bestimmten Frist ergeben würden, Straflosigkeit zu, den Widerspenstigen aber drohte er die empfindlichsten Strafen, zugleich wurde über die aufrüreriſche Provinz ein Netz von Posten gezogen, welche die Verbindung der Camisarden überall unterbrachen. Cavalier, von der Nutzlosigkeit ferneren Widerstandes überzeugt, unterwarf sich Mai 1704; die Widerherstellung der protestantischen Kirche, die Freigebung des evangelischen Gottesdienstes erreichte er natürlich nicht als Friedensbedingung, sondern nur Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung, er verließ Frankreich und focht in Piemont, dann in Holland, später unter Rubigny in Spanien gegen seine Landsleute. Nach Beendigung des Krieges ließ er sich in England nieder, wurde Gouverneur von Jersey und starb 18. Mai 1740 in Chelsea. Nur wenige seiner Glaubensbrüder hatten den „Verräter" begleitet, sie setzten den Krieg fort, aber mit wenig Erfolg. Roland fiel 14. Aug. 1704, die Banden lösten sich auf, die meisten unterwarfen sich, die Fürer Catinat, Castanet, Joanni ꝛc. gingen nach Genf. Anfang 1705 kehrten sie zurück und suchten in einer Verschwörung die Flammen des erlöschenden Aufstandes wider anzufachen, aber die Sache wurde entdeckt, Catinat, Ravanel und andere endeten auf dem Scheiterhaufen und Rad. Die letzte Zuckung des Camisardenkrieges 1709 unter Abraham Mazel im Vivarais wurde schnell und blutig

unterdrückt; der Krieg war zu Ende, die französisch-reformirte Kirche bis zur Unkenntlichkeit vernichtet; der Prophetismus, welcher als mächtigste Triebkraft die Begeisterung und Standhaftigkeit hervorgerufen und genärt hatte, erlosch allmählich in den Cevennen, wurde aber von dem protestantischen Ausland mit größter Aufmerksamkeit betrachtet und besprochen, zumal da durch die ausgewanderten Propheten sich die Bewegung in England und am Rhein fortpflanzte.

Litteratur. Bei dem großen Reichtum an Quellen können nur die hauptsächlichsten Werke genannt werden: I. Katholische: Relation historique de la révolte des fanatiques ou des Camisards par Charles Joseph de la Baume, édité et annoté par Goiffon. II. édit. Nîmes 1874. Hauptwerk aus unmittelbarer Anschauung geschrieben, wie auch Louvreleuil, Le fanatisme renouvelé, Avignon 1704—7; Brueys, Histoire du Fanatisme de notre temps. Utrecht 1709—13, unzuverlässig; Lettres choisies de Fléchier avec une rélation des fanatiques du Vivarez, Paris 1715, nicht one Fanatismus; Mémoires de Villars. La Haye 1734, unparteiisch aber sehr kurz; Mémoires de l'intendant Bâville concernant la province de Languedoc. Amsterd. 1734, wertvoll.

II. Protestantische. Le Théatre sacré des Cevennes (par M. Misson), Londres 1707, mit vielen Annexen, von einem Augenzeugen, viele Reden der Propheten enthaltend (die deutsche Übersetzung: Heiliger Schauplatz des Landes Cevennes, Frankfurt 1712, ist mir nicht bekannt), Parteischrift und nicht völlig zuverlässig. Cavalier, Memoirs of the wars of the Cevennes, Lond. 1712, zwar die Memoiren des Hauptheldes, aber sehr ungenau.

Das Bulletin de la société de l'histoire du protest. français hat viele Dokumente gebracht, deren wichtigste die Memoiren von Monbonnoux (oder Bontbonnoux) 1873, p. 72 ff.; Le camp des enfants de Dieu 1867, p. 273 ff. sind; die Bibliothèque universelle brachte März—Mai 1866 die Mémoires de Rossel d'Aigaliers sur les derniers troubles, von Frostérus herausgegeben.

Unter den Bearbeitungen steht oben an: Histoire des troubles des Cevennes ou de la guerre des Camisards p. A. Court. Villefranche 1760; neue Ausgabe Alais 1819, kritisch genau, zuverlässig, sehr reichhaltig. Histoire des pasteurs du désert par N. Peyrat, Paris 1842, lebendig und ausfürlich aber ungenau. Les Insurgés protestants sous Louis XIV. par Frostérus, Paris 1868, mir unbekannt, nach Rezensionen gut. Histoire de la guerre des Camisards par Bonnemère, Paris 1869, mir nicht bekannt. Von deutschen Bearbeitungen ist Geschichte des Aufrurs in den Sevennen unter Ludwig XIV. von J. C. K. Hofmann, Nördlingen 1837, das einzige aber vortreffliche Werk; über den Prophetismus vgl. Göbel in Zeitschrift für historische Theologie 1854, eine ebenso besonnene als gründliche Arbeit.

Von allgemeinen Werken: Félice, histoire des Protestants de France; Haag, La France protestante. Moret, Quinze Ans du règne de Louis XIV., Paris 1859, nach Auszügen gut. Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV. T. 6, Paris 1876, kurz und unbedeutend. Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, Montp. 1861. **(v. Polenz †) Th. Schott.**

Campanus, Johannes, aus Maeseick in der Lütticher Diözese gebürtig, von Köln, wo er studirte, im J. 1520 vertrieben, kam 1528 nach Wittenberg, wonte dem Gespräche in Marburg bei; man schenkte ihm kein Gehör und Aufmerksamkeit für seine Auffassung des heiligen Abendmales, die von der reformirten und lutherischen ebensosehr wie von der katholischen sich unterschied. Darauf machte er sich durch antitrinitarische und anabaptistische Äußerungen verdächtig und kam für einige Zeit in Haft. Nach längerem Aufenthalte in Niedersachsen kehrte er nach Jülich zurück, wurde aber wegen Aufregung des Landvolkes durch seine Verkündigung des nahen Weltendes wider verhaftet und starb 1574 an Geistesverwirrung. Luther und Melanchthon hatten sich scharf gegen ihn erklärt; hingegen Leute wie Sebastian Frank hatten Gefallen an ihm gefunden, und manche Katholiken, die durch sein Schimpfen auf Luther zu ihm sich hingezogen fülten. Er legte seine Ansichten dar in zwei Schriften, wovon die eine unter dem Titel: „wider alle Welt nach den Aposteln" erschien und verloren gegangen,

die andere: Göttliche und heilige Schrift — Restitution und Besserung durch den hochgelehrten Joh. Campanum a. 1532; darin sind seine anabaptistischen und antitrinitarischen Lehren niedergelegt. Eigentümlich ist ihm die Annahme, dass es nur zwei göttliche Personen gebe. S. Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier. Erstes Buch, M. Servet und seine Vorgänger S. 26—34. **Herzog.**

Campegius, Lorenzo Campeggi, geb. Bologna 1474, gest. Rom 1539, erst Rechtslehrer, dann Priester, unter Julius II. schon zu hohen Würden und wichtigen Sendungen gestiegen, unter Leo X. 1517 Kardinal, in den Geschäften trefflich, im Leben echter Kurialist des 15. Jarhunderts, in seiner Zeit als Diplomat bewärt, doch den großen Fragen nirgends gewachsen. Die wichtigsten Momente seiner Tätigkeit sind: 1) Sendung nach England 1519. 2) Vertretung des römischen Stuls unter Clemens VII. 1524 in Nürnberg. 3) Vermittlung der Regensburger Gegenreformation 1524. 4) Englische Mission in Sachen der Ehescheidung Heinrichs VIII. 1528, vergeblich. 5) Bei der Kaiserkrönung in Bologna 1529. 6) Beim Augsburger Reichstag 1530, vergeblich bemüht um volle Warung der kirchlichen Autorität und Abkürzung der Verhandlungen. 7) Bei der Wal Pauls III. 1534. Schriften unbedeutend, Briefe und Acten s. Epp. misc. sing. pers. Bas. 1550; Lämmer, Anal. Rom. 1861, Mon. Vatic. 1861, vgl. Sybel, Hist. Z.S. V. VII. IX.; Planck, G. d. prot. L.B., II.; Ranke, Deutsche G. II., III., Päpste I.; Köstlin, Luther I. Artaud de Montor, hist. d. souv. pont. Rom. **C. Weizsäcker.**

Canaan, genauer C'naan, hebr. כְּנַעַן, in d. Alex. *Χαναάν*, ist nach der bibl. Darstellung zunächst ein Personenname, welchen der in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 15, zuletzt folgende, also jüngste Son Hams fürt, vergl. 1 Mos. 9, 18 ff.; dann ist es auch Volksname, Hos. 12, 8 (warscheinlich auch Ps. 106, 38), vor allem aber Landesname, z. B. Jes. 23, 11; Zeph. 1, 11; 2, 5, besonders in der Verbindung „Land Canaan", 1 Mos. 11, 31; 12, 5; 13, 12; 16, 3 ff. Als Land Canaan wird im allgemeinen das am Jordan gelegene, den Israeliten zugesprochene und nachher von ihnen besetzte Gebiet bezeichnet; doch war davon das Ost-Jordanland, welches den besondern Namen Gilead fürte und schon bei der Grenzbestimmung in 1 Mos. 10, 19 außer Betracht blieb, ausgeschlossen, 4 Mos. 32, 32; 33, 51; 35, 14; Jos. 22, 9. 11. 32; mit dazu gehörte dagegen der Negeb, d. i. das sich bis in die Wüste erstreckende Südland, 4 Mos. 33, 40 und erst recht auch die Küste, Zeph. 2, 5, besonders auch die phönizische, obwol ihre Eroberung von Israel schon frühzeitig aufgegeben wurde. Letztere wurde, da sie von Anfang an ein hauptsächlicher Sitz cananitischer Machtentfaltung gewesen war, sogar vorzugsweise als Canaan bezeichnet, Jes. 23, 11; Zeph. 2, 5; Ob. 20; Matth. 15, 22; außerhalb der Bibel wurde sie es nicht erst von Stephanus Byz., welcher sagt: *Χνᾶ, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο*, sondern auch schon von den Ägyptern, vgl. Roselini, Monumenti storici III, p. 340. 341. 437. 438, Movers, Phönicier II, 1, S. 21. Auch bei den Phöniziern selbst, sogar auf ihren Münzen (bei Eckhel IV, S. 409) findet sich der Name. Nach Philo Byblius (Fragm. Sanchun. ed. Orelli S. 40, cf. Eus. praep. ev. 1, 10) sprachen sie von einem Gott oder Ahnherrn *Χνᾶ*, der auch *Φοῖνιξ* genannt sei, wie denn auch nach Choeroboscus ihr Stammvater *Χνᾶς* gewesen ist, vergl. Anecdota graeca ed. Becker III, p. 1181. Nach Augustinus, in expos. epist. ad Rom., nahmen noch die Punier die cananitische Abkunft für sich in Anspruch; er erzält: rusticos juxta Hipponem interrogatos, unde essent, Punice respondisse, Chanani, id est Chananaeos esse. Nur den Assyrern scheint der Name Canaan nicht bekannt gewesen zu sein; das Land Canaan heißt bei ihnen stehend „das Hinterland", vergl. Schrader, „Die Keilinschriften", S. 14.

1) Was die Bedeutung des Namens betrifft, so hieß allerdings später Cananiter zuweilen so viel wie Kaufmann, Hiob 40, 30; Jes. 23, 8, Land Canaan so viel wie Kaufmannsland, so dass Hesekiel in c. 16, 29; 17, 4 auch Chaldäa als ein Land Canaan bezeichnen konnte, — aber offenbar nur deshalb, weil das cananitische Hauptvolk, das phönizische, so überwiegend als Handelsvolk

hervortrat, vergl. Hoſ. 12, 8; Zeph. 1, 11. Die erſte und eigentliche Bedeutung war dies nicht. Das Verb כָּנַע, verwandt mit כרע, bedeutet nicht „erwerben“ oder „beſitzen“, ſondern „ſich beugen, ſich herabſenken“, vergl. griech. *γόνυ*. Das Nomen כְּנַעַה iſt nicht die Habe oder Waare, ſondern das ſich Zuſammenlegende, das Bündel, Jer. 10, 7. Da die allein gebräuchlichen Konjugationen von כנע, das Hifil und Nifal nicht im phyſ. Sinn von niedrig machen und niedrig gemacht werden, ſondern nur im moraliſchen von demütigen, unterwerfen und unterworfen werden vorkommen, ſo hat Hengſtenberg (in der Chriſtol. zu 1 Moſ. 9, 18—27) behauptet, כְּנַעַן heiße unterwürfig; Redslob (die altteſtamentl. Namen S. 39 ff.) hat es als unterworfen gedeutet. Und wirklich haben auch die Hebräer ſelber dies Nomen zu einem derartigen Omen gemacht; ſie hätten ſonſt nicht das Hifil הִכְנִיעַ vor allem grade in bezug auf die Cananiter und mit unverkennbarer Anſpielung auf ihren Namen gebraucht. Daſs aber immerhin auch dies nicht der urſprüngliche Sinn iſt, erhellt ſehr beſtimmt daraus, daſs הַכְּנַעֲנִי zunächſt nicht ſowol alle Cananiter, als vielmehr nur ein einzelnes, 1 Moſ. 15, 19. 21; 2 Moſ. 3, 8; 13, 5; 23, 23. 28, und zwar nur das in der Niederung wonende Cananitervolk, in 5 Moſ. 11, 30 das in der Jordanniederung, in Joſ. 5, 1 das am Meer, in 4 Moſ. 14, 25 allgemeiner das im Grunde, in 4 Moſ. 13, 29 das ſowol am Meere, als auch an der Seite des Jordan, in Joſ. 11, 3 das öſtlich und weſtlich anſäſſige bezeichnet. Von vornherein iſt es das warſcheinlichſte, daſs die erſte Bedeutung eine phyſiſche geweſen iſt. Nur wäre es wol nicht zutreffend, wenn man Canaan (und zwar im Gegenſatz zu Aram als Hochland) einfach als Niederland erklären wollte. Genauer dürfte „Senkung“ (man denke an den geographiſchen Sinn von Geſenke) entſprechen. In dieſem Sinn mochte der Name zuerſt beſonders auf die niedere zum Meere einerſeits und zum Jordan andrerſeits abfallende Gegend angewandt werden, änlich wie כָּתֵף Schulter auf Philiſtäa, Joſ. 15, 11; Jeſ. 11, 14; doch hinderte nichts, ihn auf die höheren Partieen allmählich mitzubeziehen, da ſie ſich alle von dem mittleren Hauptgebirgszuge nach der einen oder andern Seite hin abſenkten; den bei uns Geſenke genannten Gegenden entſprechen gerade dieſe am meiſten.

Wenn die bibliſche Darſtellung den Stammvater der Cananiter ſchon im voraus mit dem Namen des Landes und Volkes bezeichnet hat, ſo hat ſie es, ſcheint es, getan, um deſto deutlicher zu ſagen, daſs ſie in ſeiner Geſchichte diejenige des Landes und Volkes darſtellen, oder vielmehr auf ihren ſittlichen Grund zurückfüren will. In ihm, dem jüngſten Sone Hams, d. i. in den Cananitern ſoll Ham, der jüngſte Son Noahs, vergl. 1 Moſ. 9, 24, deshalb zum niedrigſten Knecht werden, weil er ſich durch ſeine Impietät vom Kindesverhältnis ausgeſchloſſen hat, vergl. 1 Moſ. 9, 25—27; — vorausgeſetzt iſt dabei als ſelbſtverſtändlich, daſs Canaan und die Cananiter nicht beſſer ſein werden als Ham. Es iſt aber zweifelhaft, ob die Herleitung der Cananiter von Ham wirklich richtig iſt.

2) Gehen wir auf ihre Abkunft näher ein, ſo ſcheint die außerbibliſche Tradition freilich die bibliſchen Angaben nur beſtätigen zu wollen. Sowol von den Phöniziern ſelber, vergl. Herod. 7, 89, als auch von den perſiſchen Geſchichtskundigen, vergl. Herod. 1, 1, wurde der Süden, der vorwiegend den Hamiten zugefallen war, ſpeziell die Gegend des erythräiſchen, Arabien ſüdlich umgebenden Meeres, deren Bewoner (nach Euſtath. und Schol. zu Dionyſ. Perieg. S. 906) ebenſo wie die Phönizier die Roten oder Rötlichen, Erythräer hießen, als Heimat der Phönizier angeſehen, welche ſie nach Juſtin. 18, 13 terrae motu vexati verließen, um Assyrium stagnum primo, mox mari proximum litus zu beſetzen und die nach ihrem Fiſchreichtum benannte Stadt Sidon zu gründen. Zu berückſichtigen iſt dabei allerdings, daſs die betreffende Gegend nach dem chaldäiſchen Mythus bei Beroſus der Ausgangsort nicht bloß der Hamiten, ſondern der Menſchheit überhaupt iſt. Aber immerhin hat es, wie auch Ewald (Geſch. Iſr. I, S. 343) u. a. anerkennen, am meiſten für ſich, daſs die Cananiter wirk-

lich von dort hergekommen sind. Die Annahme, daſs bloß die Namen der Bahraininseln im persischen Meer-B., Tyros (bei Arrian auch Tylos) und Arados, die warscheinlich als phönizische Niederlassungen nach den entsprechenden phönizischen Mutterorten so benannt waren, zu der Vermutung einer südlichen Herkunft der Phönizier Veranlassung gegeben hätten, wie Strabo 16 p. 766. 784 behauptet und noch Hengstenberg (de rebus Tyriorum p. 93) und Movers warscheinlich finden, müsste triftige Gründe für sich geltend machen können. Die ergeben sich aber aus dem Umstande, daſs Sidon in 1 Mos. 10, 15 als der Erstgeborne Canaans bezeichnet wird, nicht. Die Richtung der Wanderung, daſs sie etwa von Nordosten her durch die Jordangegend gegangen sei (Bertheau, zur Gesch. der Israeliten S. 157 und Knobel, Völkertafel, S. 318 u. 315), deutet sich durch die Reihenfolge der genealogischen Glieder nicht an. Denn bei den Japhetiten in 1 Mos. 10, 2 bezeichnet nicht Gomer der Erstgeborne, sondern eher Magog oder auch Madai den Ausgangspunkt nach der Sündflut. Sidon hat deshalb den Vorrang, weil es am frühesten zu Macht und Berühmtheit gelangte. Nach Justin 18, 9 und Curt. IV, 1. 15 galt es für eine Gründung Agenors selber. — Übrigens weisen auf den Zusammenhang der Cananiter mit dem Süden auch mythologische Andeutungen hin. Agenor, der Vater des Phönix und der Phönizier, soll ein Son des Neptun und der Libye, ein Bruder des Belus, der in Babel seinen Sitz hatte, ein Oheim des Egyptus und Danaus (Apollod. 2, 1. 4; 3, 1. 1; Eustath. zu Dionys. Perieget. S. 912) oder auch ein Bruder des Danaus und Vater des Kadmus und des Äthiopenkönigs Kepheus gewesen sein (Nonnus Dionys. 2, 684; 3, 324 f., 397). Phönix selber wird als ein Son des Agenor und einer Tochter des Belus, als Bruder des Kadmus und Schwager des Egyptus und Danaus gedacht, vergl. Knob. l. c. S. 311. Andromeda, die Tochter des Kepheus und der Kassiope, kommt als Geliebte des Phönix oder des Agenor vor; auch wird Kassiope selber, die Tochter des Arabus und Enkelin des Belus, als Mutter oder Gattin des Phönix angesehen (Knob. l. c. S. 314). Diese Mythen werden nicht bloß auf Grund des Umstandes, daſs die Phönizier eine den Ägyptern und Libyern nahe Küstengegend inne hatten, entstanden sein, sondern auch damit zusammenhängen, daſs dieselben den südlicheren Küstenvölkern sehr verwandt erschienen. Manetho nannte bei Syncellus und Eusebius (vergl. J. G. Müller, „Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Japhetiten", S. 54, Gotha 1872) die Phönizier und Ägypter Brüder. —

Immerhin aber ist in der Frage nach der Abstammung eines Volkes für den wissenschaftlichen Standpunkt nichts so entscheidend wie die Sprache. Nun ist die Sprache der Cananiter von da ab, wo sie in Canaan wonen und bekannt werden, entschieden semitisch, wie das ihre Personen- und Ortsnamen im A. T. und ebenso die phönizischen und punischen Sprachreste zur Genüge beweisen. Es ist dieselbe Sprache, welche Abrahams Nachkommen, die Kinder Israels redeten, welche daher auch in Jes. 19, 18 geradezu die Sprache Canaans heißt. Sie ist von der aramäischen, wie sie Abrahams Verwandte in Mesopotamien sprachen, 1 Mos. 31, 47, von der assyrischen und arabischen nur dialektisch verschieden. Die Annahme aber, daſs all diese semitischen Sprachen eigentlich hamitische seien, daſs die Semiten ursprünglich andere, nämlich indogermanische Sprachen geredet und sich die hamitischen erst, als sie in das Gebiet der Hamiten eingedrungen seien, angeeignet haben (vergl. J. G. Müller, l. c.), ist nicht bloß höchst paradox, sondern auch völlig unhaltbar. Daſs alle Semiten, daſs auch die Aramäer, daſs besonders auch die Assyrer, deren Sprache jetzt unmöglich noch mit Hitzig (vergl. „Sprache und Sprachen Assyriens, Leipzig 1871) für eine indogermanische gehalten werden kann, in hamitische Gebiete eingedrungen seien, ist nicht nachzuweisen und von indogermanischen Sprachresten, die bei einem solchen Übergang vorhanden sein würden, ist bei ihnen nichts zu finden. Schon Schlözer (in Eichhorns Repertor. für bibl. und morgenländ. Literat. VIII, S. 161), Eichhorn (Allg. Biblioth. der bibl. Literatur, VI, S. 5. 772), Buttmann (Mythologus I, S. 232), Wiener (Real-W.), Movers (Phöniz. I, S. 1 ff.), v. Lengerke (Kenaan S. 185), Lepsius,

Tuch, Bunsen, Renan u. a. hielten daher die Cananiter einfach ebensogut für Semiten wie die Hebräer selber und nahmen an, dass die biblischen Autoren sie nur aus Nationalhass zu den Hamiten gerechnet hätten. Bertheau (l. c. S. 163 bis 186), Ewald (Gesch. Isr. I, S. 344. 404), Hitzig (Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 26 ff.) und Dillmann (in Schenkels Bibellex. unt. Canaan) stellten es dann zwar in Abrede, dass Nationalhass im Spiel gewesen sei, — der sei nie so weit gegangen, dass er wirkliche Stammesverwandtschaft, wo sie vorhanden war, z. B. gegenüber von Moab, Ammon, Edom abgeleugnet hätte. Man kann hinzufügen, dass der bibl. Genealog bei den Amalekitern, die wenigstens ebenso entschieden verworfen waren, wie die Cananiter, sogar einseitig bloß ihre Verwandtschaft wie mit Edom auch mit Israel, 1 Mos. 36, 12, hervorhob. Immerhin aber statuirten sie, wie auch schon Tuch, S. 245, nebenher getan hatte, einen Irrtum. Weil die Cananiter aus dem hamitischen Süden in Palästina eingedrungen seien, — in Zeiten, in denen man von ihrer Abstammung nichts mehr wusste, habe man sie für Hamiten gehalten, obwol sie in Warheit nichts anderes, als einer der früher aus dem semitischen Norden nach dem tieferen Süden gewanderten Araberstämme gewesen seien. Allein, da der Verfasser der Völkertafel (1 Mos. 10) auch in den hamitischen Gegenden, ja bis an die Südküste Arabiens hin, so bestimmte Unterschiede zwischen Hamiten und Semiten, speziell zwischen Kuschiten und Joctaniden macht, wie es ihm one eine genauere Kenntnis der betreffenden Völker schwerlich ratsam erschienen wäre, so ist ein Irrtum nicht so one weiteres warscheinlich. Zudem musste eine Überzeugung, welche wie die betreffende nicht bloß so fest und dauernd haftete, sondern auch in Israels ganzer Geschichte für die Gestaltung derselben so entscheidende Furchen zog, einen tieferen und realeren Grund haben. Außer der Herkunft aus dem Süden musste jedenfalls auch eine stark hamitische Art der Cananiter in Religion und Sitte mitwirken, so dass die Behauptung der Abstammung von Ham, wenn auch nicht im äußerlichen, doch im innerlichen Sinne vollkommen berechtigt war. Auch sonst dürfte das religiöse und sittliche Gepräge für die biblischen Genealogen bei ihrer ganzen innerlicheren, vorwiegend ethischen Betrachtungsweise von besonderem Gewichte gewesen sein. Die genealogische Grundlage, welche sie dem Verhältnis Israels zu den andern Völkern geben, soll zuletzt und in der Hauptsache jedenfalls auch immer eine sittlich-religiöse sein. Die Genealogie soll die sittlich-religiöse Beschaffenheit mitandeuten. Vielleicht sind die Hamiten überhaupt nichts anderes als sich selber untreu gewordene Semiten, die man ebendeshalb, weil sie sich das ware semitische Wesen so wenig erhalten hatten, weil sie voran in ihrer Lebens- und Gesinnungsweise so fremdartig erschienen, statt von Sem unwillkürlich von einem jüngeren, ungleichen Bruder desselben ableitete, wie auch Grau („Ursprünge und Ziele unsrer Culturentwicklung" S. 145 ff.) annehmen zu wollen scheint.

Diejenigen, welche die Cananiter auch genealogisch von den Semiten scheiden, ziehen, um ihre Sprache zu erklären, eine semitische Urbevölkerung in Betracht. Von den Semiten, die sich von den südlichen Euphratgegenden aus nördlich um die große arabische Wüste herumlagerten, sollen einige Ausläufer Canaan eher erreicht haben als die Hamiten, welche als Kuschiten die Küsten des persisch-arabischen Meeres, als Ägypter das Westland des arabischen Meer-B.'s, als Libyer (Put) die südlichen Gestade des Mittelmeers besetzten und als Cananiter erst von Süden her das betreffende Land in Besitz nahmen, — und erst von der Urbevölkerung soll dann die semitische Sprache auf die Cananiter übergegangen sein. Da sich aber nirgends Spuren davon entdecken lassen, dass die letzteren vorher eine andere Sprache gehabt hatten, so muss man doch auch auf diesem Standpunkt wider annehmen, dass sie auch vorher schon, dass die Hamiten damals wol noch durchweg wesentlich semitisch redeten. Und so kommt man auch von hieraus wider nicht bloß auf ein längeres und engeres Zusammenwonen der Hamiten und Semiten in den südlichen Gegenden des Euphrat und Tigris, sondern auch auf ein engeres Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden. Tatsache ist es jedenfalls, dass überhaupt kaum irgendwo von wirklich eigenartigen hamitischen Sprachen die Rede sein kann. Die Sprachen der Neger, die zu den Hamiten zu rechnen die

Völkertafel kein Recht gibt, können als solche nicht angefürt werden. Die Sprache der Accadier aber, der Proto-Babylonier, wird, da sie noch zu wenig erforscht ist, da namentlich die Abkunft dieses Urvolkes zu wenig feststeht, vergl. J. Halévy im Journal Asiatique, Juin 1874, ebensowenig herbeigezogen werden dürfen. Nicht bloß die Kuschiten in Südarabien und auf der Ostküste Afrikas redeten semitisch, sondern auch in der Sprache der Ägypter finden sich viele Elemente, die mit dem Semitischen nahe verwandt sind, Nomina sowol als auch Pronomina und Pronominalsuffixa, selbst Verba, und zwar, je älter die Sprachproben sind, desto zalreicher und schlagender, z. B. auf den Denkmälern vor der Hyksosinvasion (in Memphis, Benihassan u. s. w.). Für Gesenius, Benfey, Lepsius, de Rougé, Dietrich, Bunsen, M. Müller u. a. ist die Verwandtschaft des Ägyptischen und Semitischen unzweifelhaft. Bunsen (Ägyptens Stelle V, 2) und M. Müller halten das Semitische, zunächst das Phönizische und Hebräische, für eine bloße Fortbildung des Hamitischen, speziell des Ägyptischen. Benfey (Über das Verhältniß der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm, Leipz. 1844, und Gesch. der Sprachwissenschaft, München 1869, S. 683 f.) nimmt umgekehrt an, dass der semitische Sprachstamm auch die nordafrikanischen Idiome aus sich habe hervorgehen lassen, indem er sich an der Suez-Landenge in zwei Hauptadern, in die asiatische und afrikanische, gespalten habe. Ebers (Ägypten und die Bücher Mos.) hält die Ägypter geradezu für einen semitischen (in Riehms bibl. Wörterbuch für einen den Semiten verwandten) Stamm, der mit seinen östlichen, später von ihm so sehr verschiedenen Brüdern dieselbe Urheimat gehabt und viele Sprachwurzeln und einzelne Formen der Heimatsprache bewart zu haben scheine.

3) Fassen wir jetzt die verschiedenen Bestandteile der Bevölkerung Canaans ins Auge, so muss in der Tat noch vor den eigentlichen Cananitern eine Urbevölkerung anerkannt werden. Es kommen gewisse Stämme vor, die sich nur auf den Grenzmarken finden, die schon in der Zeit der cananitischen Blüte hinzuschwinden im Begriff sind, vergl. 5 Mos. 3, 11, und die nirgends als Zweige des cananitischen Volkes mit aufgefürt werden, was bei der öfteren Aufzälung der verschiedenen cananitischen Geschlechter nicht one Gewicht ist, vergl. 1 Mos. 10, 15—19; 2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 9, 1; 11, 3 u. s. w. In 1 Mos. 15, 19—21 stehen sie nur deshalb mit den Cananitern zusammen, weil es sich hier um alle Bewoner Canaans handelt. Wenn sie aber in Richt. 1, 10 kurzweg mit zu den Cananitern gerechnet werden, so geschieht es, weil es hier bloß auf den allgemeinen Gegensatz gegen Israel ankommt. Von welcher Abkunft diese Urbewoner waren, läst sich nicht sicher bestimmen. Wenn man die Cananiter für semitisirte Hamiten hält, so liegt es nahe genug, mit Knobel, Kurtz (Gesch. d. A. Bundes I, S. 123) und Delitzsch in ihnen die Vermittler dieser Semitisirung, also semitische Urstämme zu sehen, wie dafür auch die drei nicht unsemitischen Familiennamen der bei Hebron Wonenden, Scheschai, Achiman und Talmai sprechen, vergl. 4 Mos. 13, 22; Jos. 15, 14; Richt. 1, 10. Wenn man aber die biblische Rasseneinteilung in dem vorherangedeuteten innerlich-ethischen Sinn versteht, so empfiehlt es sich mehr, sie den Hamiten beizuzälen. Wie die Urbewoner anderer Länder wurden auch sie als riesig und schrecklich gedacht. Die israelitischen Kundschafter berichteten in 4 Mos. 13, 32, dass sie sich ihnen gegenüber wie Heuschrecken erschienen seien. Sie wurden sogar demgemäß benannt. Sie hießen in der Gegend von Hebron die Langhalsigen, בְּנֵי עֲנָק, 4 Mos. 13, 33, oder בְּנֵי הָעֲנָק, Jos. 15, 14, יְלִידֵי הָעֲנָק, 4 Mos. 13, 22; Jos. 15, 14, auch בְּנֵי עֲנָקִים, 5 Mos. 1, 28; 9, 2, und עֲנָקִים, 5 Mos. 2, 10. 11. 21; Jos. 14, 12, und wurden für die Kinder oder Nachkommen des אַרְבַּע gehalten, der in Jos. 14, 15 der große, d. i. größte Mann unter den עֲנָקִים und in Jos. 15, 13 der Vater des Enakitengeschlechts genannt wird; es war derselbe, von welchem Hebron den Namen Kirjath Arbah fürte, 1 Mos. 23, 2; Jos. 15, 54; 20, 7. Im nördlichen Ostjordanland nannte man sie Rephaim, nach dem arabischen rafata Hochgewachsene oder auch Langgestreckte, Recken, welcher Name indes schon frühzeitig oder sogar von Anfang an auch als Gesammtbenennung

für alle diese riesigen Urstämme diente, vergl. 1 Mos. 15, 20, besonders Jos. 17, 15, wo Rephaim auf dem Gebirge Ephraim vorkommen, ferner Jos. 15, 8; 18, 16, u. a., wo das Tal der Rephaim im Südwesten Jerusalems erwänt wird, auch 2 Sam. 21, 16—22 und 1 Chron. 20, 4—8. In der nachherigen Gegend der Ammoniter hießen sie Susim, die langen Menschen, ἔθνη ἰσχυρὰ nach den alten Verss., oder Samsummim, die Argessinnenden (Hupfeld, Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III, 2, S. 399 und Renan, Hist. générale des langues sem. I, S. 35 deuten nach dem arab. simsim die unverständlich Redenden). In dem nachherigen Moab hießen sie Emim, die Schrecklichen, vergl. 1 Mos. 14, 5 und 5 Mos. 2, 10. 11. 20. 21. Doch gehörten dahin auch die Avvim im südlichen Philistäa, 5 Mos. 2, 23, die Amalekiter im Gebirge Ephraims, Richt. 5, 14, und allenfalls auch die Horiter im Seirgebirge. Die Volksmeinung brachte sie, durch die allgemeine Vertilgung der antediluvianischen Menschheit nicht beirrt, in Zusammenhang mit den Nephilim, welche nach 1 Mos. 6, 1—4 den von der Sage mit höherer Doxa umgebenen Gottessönen entstammt waren, vergl. 4 Mos. 13, 33. Wie jene Gottessöne und ihre Nachkommen waren warscheinlich auch sie sehr gewalttätig und wild. Durch ihre Ausrottung konnten sich daher die späteren Einwanderer, namentlich die Moabiter und Ammoniter, die Edomiter und südlichen Philister oder Kasthorim ein Anrecht auf die von ihnen befreite Gegend zu erwerben scheinen, vergl. 5 Mos. 2, 11. 12. 19. 20. 22. 23. Aber erst die Israeliten beseitigten sie vollständig oder nötigten sie, ihre Zuflucht zu den Philistern zu nehmen, wo sich noch später Nachkommen von ihnen andeuten, Jos. 11, 22; 2 Sam. 21, 15. 22; 1 Chron. 20, 4. 6. 8. Dort hätte es von ihnen nach den alex. Übersetzern, welche in Jer. 47, 5 statt עֶמְקָם, עֲנָקִים lesen und darunter, wie in 1 Chron. 12, 15 Anakim (οἱ κατάλοιποι Ἐνακείμ) verstehen, was aber schwerlich richtig ist, vergl. Jer. 49, 4, sogar noch in der Zeit des chaldäischen Exils Überreste gegeben. Die Cananiter ihrerseits mochten einige Geschlechter von ihnen ebenfalls in die Grenzgegenden zurückdrängen; aber von einem eigentlichen Gegensatz gegen sie deutet sich bei ihnen nichts an. Teilweise ordneten sie sich ihnen als den zuerst angesessenen und infolgedes hervorragenden Geschlechtern wol sogar unter; den Og, einen Sprösling der Rephaim, erkannten die Amoriter in Basan als König an; vergl. 5 Mos. 3, 8 ff. Warscheinlich vermischten sie sich mit ihnen und zwar in den verschiedenen Gegenden in verschiedenem Grade, so dass ihre einzelnen Abteilungen schon je nach dem Maße der Mischung ein besonderes Gepräge erhielten, welches sich dann natürlich je nach der Art der betreffenden Gebiete, namentlich nach der Gebirgs- oder Talbeschaffenheit derselben noch bestimmter ausgestaltete oder befestigte. One Zweifel entstanden auch dialektische Verschiedenheiten, wie einigermaßen schon aus 5 Mos. 3, 9 (שִׂרְיֹן = שְׂרִיֹן), besonders aber aus dem Phönizischen im Vergleich mit dem Cananitisch-Hebräischen erhellt. Dass sich aber die Urbevölkerung in einem Hauptzweige der Cananiter, nämlich in dem amoritischen, ziemlich unvermischt erhalten habe, ist eine grundlose Ansicht Knobels (Völkert. S. 201) und Ewalds (Gesch. Isr. I, S. 338), für welche in der Größe der Amoriter, vergl. Am. 2, 9, kein Beweis liegt und ebensowenig in dem Umstand, dass das Ostjordanland, obwol von den Amoritern besetzt, nicht zu Canaan gerechnet wurde.

Die Urbewoner müssen ihr Übergewicht schon längere Zeit vor Beginn der Hebräerzüge verloren haben. Nach 1 Mos. 12, 6 waren schon die Cananiter, nach 1 Mos. 13, 7 die Cananiter und Pheresiter im Lande, als Abraham einwanderte. Ebenso wonten damals schon die Amoriter im südlichen Gebirge, 1 Mos. 14, 7. 13, und die Hethiter, von denen er das Erbbegräbnis kaufte, in Hebron, 1 Mos. 23, vergl. c. 26, 34; die Chivviter werden wenigstens in Jakobs Zeit als in Sichem sitzend erwänt, 1 Mos. 34, 2 ff. Doch dürfte die Bevölkerung damals noch nicht so dicht gewesen sein, wie in der mosaischen Zeit, vergl. einerseits 1 Mos. 13, 9; 34, 21, andererseits 5 Mos. 7, 7. 17; 9, 1. Bezeichnend ist es für die Cananiter, dass sie, obwol zunächst nicht allzu zalreich und unter allen Umständen ein verhältnismäßig kleines Volk, zudem auf ein möglichst enges

Territorium zusammengedrängt, dennoch gar bald in viele einzelne Stämme zerfielen, obwol sie sich keineswegs durch Reichtum geistigen Lebens, durch eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Richtungen und Eigentümlichkeiten auszeichneten. Sie lebten offenbar nur dem Erwerbe und Genusse und entbehrten, weil eines höheren gemeinsamen Strebens, auch eines eigentlich statenbildenden Prinzips. Bereits in der Völkertafel, 1 Mos. 10, 15—19 werden 11 cananit. Stämme aufgefürt, zuerst die Sidonier oder Phönizier, welche zu mächtig waren, als dass sie von den Israeliten hätten überwunden werden können, zuletzt die zu Phönizien gehörigen Arkiter, Siniter, Arvaditer und Zemariter, denen sich noch die Hamatiter anschließen, welche alle zu gesichert und zu nördlich wonten, als dass sie sich nicht ebenfalls der israelitischen Unterwerfung hätten entziehen sollen, dazwischen die Hethiter, Jebusiter, Amoriter, Girgasiter und Chivviter, welche fünf für Israel entschieden am meisten in betracht kamen. In einigen Aufzälungen werden von diesen letzten fünf die Girgasiter weggelassen; doch werden dann die Cananiter in dem oben angegebenen engern Sinn mit erwänt, 2 Mos. 13, 5, so dass die Fünfzal dennoch bleibt; es werden daneben allenfalls auch noch die Pheresiter genannt, so dass die Zal auf sechs steigt, 2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 20, 17; Jos. 9, 1; 12, 18; zuweilen werden aber auch die Cananiter und Pheresiter noch neben den Girgasitern aufgefürt, sodass eine Siebenzal herauskommt, 5 Mos. 7, 1; Jos. 3, 10; 24, 11. In 1 Mos. 15, 19—21, wo die arabischen Stämme der Keniter, Kenissiter und Kadmoniter und dazu auch die Rephaim mit in betracht gezogen, die Chivviter dagegen übergangen werden, findet sich die Zehnzal. Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen die Aufzälung ausging, wurden bald die einen, bald die andern vorangestellt. Es scheint nicht, dass die einen die andern an Bedeutung so entschieden überragt hätten, dass infolge dess eine feste Ordnung in der Aufzälung hätte entstehen können. Nur müssen wol die Amoriter und vielleicht auch die Hethiter mächtiger als die übrigen gewesen sein; denn wie der Name der Cananiter, 1 Mos. 12, 6; 4 Mos. 14, 43. 45; Jos. 16, 10; Richt. 1, 9. 10, oder wie der der Cananiter und Pheresiter zusammen, 1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5, findet sich auch der der Amoriter, 1 Mos. 15, 16; 48, 22 (gegen c. 34, 2); Jos. 24, 15; Richt. 1, 34. 35; 6, 10; 10, 11; 2 Sam. 21, 2 (gegen Jos. 9, 3 ff.); 2 Kön. 21, 11, Am. 2, 9. 10, und der der Hethiter, Jos. 1, 4 (nicht so 1 Kön. 11, 1, auch nicht Hes. 16, 3. 45) als Gesamtname. — Die Gebiete, welche diese Stämme inne hatten, mögen sich schon bis auf Mosis Zeit hin mehrfach verändert haben, haben sich aber ganz besonders durch die israelitische Invasion verschoben.

Die Amoriter, welche hauptsächlich im südlichen Westland zu Hause waren, drangen noch kurz vor Mose in das ostjordanensische Land ein und gründeten hier die Reiche des Sihon und Og, welche beide als amoritisch bezeichnet werden, 5 Mos. 3, 8; 4, 47 f.; Jos. 9, 10 u. s. w.; sie traten aber von da ab fast mehr als andere zurück (s. den Art. Amoriter).

Die Hethiter, welche 1 Mos. 23 in Hebron, 4 Mos. 13, 29 neben den Jebusitern und Amoritern auf dem Gebirge, in Richt. 1, 26 bis nach Bethel hin erwänt werden, mögen schon durch die Amoriter, besonders aber durch die Israeliten mehr nordwärts gedrängt sein. Doch lassen sich ihre späteren Sitze nicht genauer bestimmen. Denn Luz im Hethiterlande, Richt. 1, 24—26, ist völlig unbekannt; die talmud. Überlieferung, dass in dieser Stadt Purpurfärbereien seien (Wagenseil, Sota, pag. 1020 f.), spricht etwa für phönizische Gegenden; Euseb. und Hieron. suchen es in Cypern, indem schon sie, änlich wie auch Ewald (Jahrb. d. bibl. Wiss. III, S. 209) חִתִּים und כִּתִּים identifiziren. Aus 1 Kön. 10, 29 und 2 Kön. 7, 6, wo die Hethiter neben den Syrern (an der letzteren St. freilich zugleich neben den Ägyptern) vorkommen, lässt sich allenfalls schließen, dass sie in den Libanongegenden eine neue Heimat fanden. Jedenfalls erhielten sie sich nach diesen Stellen noch lange nach Mose. David hatte von ihnen Kriegsleute, wie den Ahimelech, 1 Sam. 26, 6, und Uria, 2 Sam. 11, 3, in seinem Heere. Salomo ließ sie behufs seiner Bauten Frondienste leisten, 1 Kön. 9, 20 ff., und hatte

unter seinen Frauen auch hethitische, 1 Kön. 11, 1. — Dass sie mit den auf den altägyptischen Denkmälern in der Zeit der 19. Dynastie so oft erwänten Cheta Syriens, mit denen noch Ramses II. einen Friedensvertrag machte, identisch seien (Brugsch, Geogr. Inschriften II, S. 20f.), ist von Chabas (voyage d'un Egyptien pag. 326) bestritten und von Ebers aufgegeben worden. Bemerkenswert ist aber, dass das entsprechende assyrische Hatti, das ebenfalls in einem sehr erweiterten Sinn von allen Westvölkern, speziell von den West- und Süd-Aramäern vorkommt, nach Schrader (Keilinschr. S. 27) nichtsdestoweniger mit Hethiter eins ist.

Die Pheresiter hat Ewald, weil sie in 1 Mos. 10, 15—19 nicht mit aufgefürt, sonst aber als nicht unbedeutend vielfach erwänt werden, mit den Hethitern identifizirt (Gesch. Issr. I, S. 377). Die Hethiter seien im Unterschied von den Amoritern, den Höhenbewonern, die Bewoner der Ebenen und Täler gewesen, und ebendafür seien auch die Pheresiter ihrem Namen nach zu halten. Dagegen spricht aber, dass Hethiter und Pheresiter oft genug nebeneinander vorkommen. Da der Name der letzteren deutlich mit אֶרֶץ פְּרָזוֹת = plattes Land, Gegend offener Dörfer, vergl. Hes. 38, 11; Sach. 2, 8; Esth. 9, 19, zusammenhängt, so haben andere unter ihnen nicht sowol einen besonderen Stamm, als vielmehr einen nach seiner Lebensweise bezeichneten Stand verstanden; sie seien die Ackerbauer, die Dorfbevölkerung gewesen. Dies mag im wesentlichen richtig sein. Da sie aber immerhin so oft als ein Stamm in der Reihe der übrigen Stämme erscheinen, so empfiehlt es sich dennoch, sie auch genealogisch abzuscheiden und mit Dillmann etwa anzunehmen, dass diese Landbevölkerung ein Gemisch war, in welchem sich stärkere Überreste der Urbevölkerung erhalten hatten, so dass sie sich den Rephaim annäherten, 1 Mos. 15, 20; Jos. 17, 15, aber doch auch leicht mit den Cananitern zusammengestellt werden konnten, 1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5. Als Bauernbevölkerung scheinen sie schon in der Erzväterzeit besonders in dem mittleren Westjordanlande heimisch gewesen zu sein, 1 Mos. 13, 7; 34, 50, in der Gegend von Sichem und Bethel; weiterhin finden wir sie aber auch nördlich bis Beth Schean, in den Grenzen des cananitischen Reiches Bezek, Richt. 1, 4—5, in den gebirgigen und waldigen Strecken dieser Gegend, Jos. 17, 15 ff.; 11, 3 vergl. mit 4 Mos. 13, 29. Wie die andern Stämme machte Salomo auch sie fronpflichtig, 1 Kön. 9, 20.

Die Girgasiter, in der Alex. Gergesäer, hatten warscheinlich nur ein kleines Land inmitten der Hethiter und Amoriter, neben denen sie zuweilen (z. B. Jos. 24, 11; 5 Mos. 7, 1) erwänt werden, inne. Ewald findet in Gergesa, das nach Eus. Onom. auf einem Berg am galiläischen Meere lag, eine Spur ihres Namens, und vermutet im Anschluss daran, dass Hazor (Festung, Burg) ihr Reich gewesen sei (l. c. I, S. 334). Aber alles weist auf ein südlicheres Gebiet für sie hin. Nach Jos. 24, 11 wonten sie jedenfalls diesseits des Jordans. In Matth. 8, 28 dürfte nicht an Gergesa (oder Gadara), sondern an ein sonst unbekanntes Gerasa zu denken sein; dafür spricht der heutige Ruinenhaufe Kersa am galiläischen See, vgl. Thomson, The land and the book. Josephus rechnet sie in Arch. 1, 6, 2 zu den in seiner Zeit verschwundenen Geschlechtern.

Ob die Geschuriter, die nach Jos. 13, 2 im Südwesten Palästinas gewont zu haben scheinen, die also von den nördlichen Geschuritern, den Genossen der Maakathiter, Jos. 12, 5; 13, 11. 13; 5 Mos. 3, 14, und dem zu Aram gehörigen Königreich Geschur, 2 Sam. 15, 8, zu unterscheiden sind, und die Girsiter, הַגִּרְזִי, welche neben den ersteren erwänt werden (aber nur in 1 Sam. 27, 8), cananitische Stämme waren, muss dahin gestellt bleiben. Sie kommen an der letzteren Stelle als solche, gegen welche David von Philistäa aus seine Streifzüge richtete, neben den Amalekitern vor. Dass der Berg Garizim von ihnen seinen Namen gehabt hätte, ist bei seiner nördlichen Lage nicht anzunehmen (gegen Z.D.M.G. IX, S. 763 f.). Da die Randlesart in 1 Sam. 27,8 הגזרי statt הגרזי lautet, und da die alex. Übers. für Geschuriter und Girsiter nur den einen Namen

Γεζρί setzen, so vermuten Grotius, Gesenius, Wiener, Thenius, Ewald (II, S. 467) und Wellhausen (Der Text der Bücher Samuel. S. 139), dass הגשורי durch הגזרי nur erklärt wird und dass damit nur die Bewoner der bekannten, am längsten unabhängigen Cananiter-Stadt und Gegend Gazer, für welche nach Ewald beide Namen nach einander üblich wurden, gemeint sind. Dagegen spricht nur, dass David sich von Philistäa aus schwerlich nordwärts gewandt haben wird, wo das Objekt seines Angriffs, das den Philisterkönigen verborgen bleiben sollte, sehr leicht bekannt werden konnte.

Die Jebusiter werden außer in 1 Mos. 10, 16 immer zuletzt genannt. Ihr Gebiet war warscheinlich das kleinste; es erstreckte sich wol nur auf ihre Stadt und deren nächste Umgebung. Immerhin aber bildeten sie, mit den Hethitern und Amoritern auf dem Gebirge wonend, 4 Mos. 13, 29; Jos. 11, 3, ein eigenes Reich; auch traten sie vor andern kräftig und kriegerisch auf, Jos. 11, 3 ff. Ihr König Adoni-Zedek wurde zwar bei Gibeon geschlagen und bei Makeda getötet, Jos. 10. Aber ihre Stadt Jebus (warscheinlich änlich wie צִיּוֹן = trockner Berg), welche diesen Namen in Richt. 19, 10. 11 (in einer alten Erzälung) und 1 Chron. 11, 4 fürt, dagegen in der legislatorischen Schrift, Jos. 15, 8; 18, 26. 28, Stadt des Jebusiters, in 1 Mos. 14, 18 warscheinlich Salem, in Jos. 15, 63; 18, 28; Richt. 1, 8. 21 Jerusalem heißt, konnte von den Benjaminiten, denen sie zugefallen war, nicht erobert werden, Richt. 1, 21; von Juda wurde es, Richt. 1, 8, nur vorübergehend in Besitz genommen. Dass die Benjaminiten mit den Jebusitern gemeinsam darin gewont hätten, ist wol aus Jos. 15, 63 nicht zu folgern (gegen Knob.), da in 2 Sam. 5, 6 ff. von gemischter Bevölkerung keine Rede ist. Erst David nahm die Stadt für die Dauer ein, 2 Sam. 5, 6, doch so, dass auch jetzt noch Jebusiter wie Aravna dort wonen blieben, 2 Sam. 24, 18 ff. Salomo machte die letzteren zu Hörigen, 1 Kön. 9, 20, vgl. Sach. 9, 6.

Die Chivviter, zu denen nach Jos. 9, 7; 11, 19 auch die unkriegerischen, sich durch Betrug vor dem Untergang bewarenden Bewoner von Gibeon und den Nebenstädten gehörten, — in 2 Sam. 21, 2 sind dieselben freilich nur allgemeiner als Amoriter bezeichnet, — vertauschten das mittlere Land, wo sie Sichem, 1 Mos. 34, 2, und andere Städte, 2 Sam. 24, 7, besaßen, mit dem nördlichen an und in dem Libanon bis nach Hamat hin, Jos. 11, 3; Richt. 3, 3; 2 Sam. 24, 7, wo sie den Israeliten ebenso hartnäckig wie die anderen nördlichen Stämme widerstanden.

4. Suchen wir die Entwicklung und Geschichte der Cananiter, besonders das ihnen von Israel bereitete Geschick zu begreifen, so kommt allerdings in betracht, dass ihre Zersplitterung vielleicht schon früher, jedenfalls aber gegen Mosis Zeit hin soweit fortgeschritten war, dass nicht etwa bloß die namhaft gemachten Stämme, sondern fast alle Städte mit ihren Bezirken eigene Gemeinwesen bildeten, welche meist von sogenannten Königen, 4 Mos. 21, 1; 5 Mos. 7, 24; Jos. 10, 3—23; 11, 1 ff.; 12, 9; Richt. 4, 2, d. i. von Fürsten, deren Machtvollkommenheit durch Älteste nicht unbedeutend eingeschränkt war, 1 Mos. 34, 23, teilweise vielleicht auch von einem Ältestenkollegium (wie Gibeon, Jos. 9, 11) regiert wurden. In Jos. 12, 9—24 werden 31 Könige als von den Israeliten besiegt aufgezält; in Richt. 1, 7 redet Adoni-Bezek gar von 70, die er überwunden und verstümmelt habe. Dass diese vielen Fürsten mit einander viel kämpften, ist selbstverständlich und wird durch Richt. 1, 7 ausdrücklich bestätigt. Indess wurde das Land dadurch nicht gerade geschwächt. Um sich vor einander zu sichern, wandten sie große Sorgfalt und Mühe auf die Befestigung der zalreichen Städte, 5 Mos. 6, 10. 11, durch Mauern und eiserne Tore, 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 3, 5; Jos. 10, 20, auf den Bau von Burgen auf den Höhen, Jes. 17, 9, und auf die Vermehrung der Kriegsmittel, besonders der eisernen Wagen, Jos. 11, 4; 17, 16. 18; Richt. 1, 19, 4, 3, und der dazu gehörigen Rosse, 5 Mos. 20, 1; Jos. 11, 4—9, sodass sie namentlich in den Ebenen, wo ihre Streitwagen und Rosse zur Geltung kommen konnten, jedem Feinde mächtigen Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätten. Übrigens scheinen auch die Beschäftigungen des Friedens im Schwunge gewesen zu

sein. Aus dem Namen der Stadt Kirjath-Sepher (Buchstadt, in der Alex. πόλις γραμμάτων), der nachher durch den Namen Debir verdrängt wurde, Richt. 1, 11, 12; Jos. 15, 15. 16. 49, und noch sicherer aus dem Umstande, dass die Phönizier nach den Nachrichten der Griechen die Verbreiter der Schreibkunst waren, vielleicht auch aus der Erwähnung der Bücherschreiber der Cheta auf den ägyptischen Monumenten kann man schließen, dass Schreibekunst und Schriftstellertätigkeit bei ihnen in Übung war. Dass Gewerbe, einfachere Künste und Handel gediehen, ergibt sich aus den gelegentlichen Andeutungen besonders über die Cananiter und Chivviter. Vor allem wurde für den Ackerbau, für Öl- und Weingärten, für Brunnen und Cisternen gesorgt, sodass die Israeliten für das, was ihnen in diesen Beziehungen in Canaan zufiel, 5 Mos. 6, 11; Jos. 24, 13, viel Ursache hatten, dankbar zu sein.

Was das cananitische Volk wirklich schwächte, ja zerstörend an seinem innersten Marke zehrte, war die mit dem Verfall der Religion verbundene Sittenlosigkeit. Wenn noch in Abrahams Zeit Melchisedek als Priesterkönig von Salem in seinem El Eljon einen Gott verehrt hatte, in welchem Abraham bis zu einem gewissen Grade seinen eigenen Gott wider zu erkennen vermochte, so war bis auf Moses Zeit hin nicht bloß die israelitische Gotteserkenntnis, sondern auch die cananitische Abgötterei merklich fortgeschritten. Die Verehrung der lebenzeugenden und zerstörenden Naturkräfte, welche man sich im allgemeinen als Baal und Astarte, außerdem aber noch durch die Gestalten von verschiedenen Lokal-Gottheiten vorstellig machte, hatte sich im wesentlichen schon in derselben Eigentümlichkeit ausgebildet, die wir später an ihr bestimmter beobachten können, vgl. 2 Mos. 23, 24 f.; 34, 13 — und nicht blos Warsagerei und Zauberei, 2 Mos. 22, 17; 3 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 7; 5 Mos. 18, 10 ff., sondern auch die größten Schanden und Laster, 3 Mos. 18, 3—30; 20, 23. 24; 5 Mos. 9, 4; 12, 31, gingen damit Hand in Hand. Schändlichkeiten, die uns an der Urbevölkerung deutlicher nur in den Städten des Siddimtales, — denn nach 1 Mos. 13, 12 scheint die Bevölkerung desselben von der eigentlichen cananitischen verschieden gewesen zu sein, — entgegentreten, vgl. 1 Mos. 19, 4, müssen in Canaan nach den angef. St. St. schnell genug allgemeiner herrschend geworden sein. Eine Wollust, die selbst die unnatürlichsten Laster, Vermischung mit dem Vieh u. dgl. aus sich hervorgebar und dabei eine Schamlosigkeit, wie sie 1 Mos. 9, 19 ff. schon Ham beigelegt wird, verbunden mit Hartherzigkeit, Gefühllosigkeit und Grausamkeit, die durch keine höhere Ordnung eingeschränkt, durch den Baalsdienst nur gesteigert wurden, kurz schändliche Unsitten, welche es immer erklärlich machen, dass ein Volk zu Grunde geht, waren hier im Schwange, und es hält nicht gerade schwer, das Recht zu begreifen, mit welchem sich das reinere und jugendlich kräftigere Israel die Mission zuschreiben konnte, von der so oft und so nachdrücklich die Rede ist, 2 Mos. 23, 33; 4 Mos. 33, 52; 5 Mos. 7, 25, an den Cananitern Gottes Gericht zu vollstrecken, sie zu verbannen und zu vertilgen. Als ausschließlicher Träger der Erkenntnis und Verehrung des waren Gottes durfte, ja musste es jedenfalls die Aufforderung in sich fülen, sich ein Gebiet zu sichern, auf welchem es existiren und dem höchsten, was es auf Erden gibt, leben konnte. Am nächsten lag ihm da das Gebiet, in welchem schon seine Vorfaren Jarhunderte lang geweilt hatten. Standen ihm hier die Cananiter im Wege, drohten sie ihm durch ihr sinnenberückendes Beispiel Gefar und fülte es sich noch zu schwach, sie innerlich unschädlich zu machen, so musste es die äußerliche Beseitigung derselben für eine heilige Pflicht halten. Erst recht aber mußte es in ihrer Überwindung nachher, nachdem sie ihm gelungen war, Gottes heiliges Verhängnis erkennen. Die Cananiter waren mit den alten Ureinwonern, zu denen sie schon ebenso, wie die Moabiter und Ammoniter, in Gegensatz hätten treten sollen, deren Entartung sie aber nur fortsetzten und vollendeten, auf eine Linie herabgesunken.

5. Was die Geschichte der Unterwerfung betrifft, so wurde der Kampf der Israeliten gegen die Cananiter nach der Darstellung des Pentateuch und des Buches Josua in der Hauptsache in ziemlich kurzer Zeit durchgefürt. Das Ostjordanland wurde noch in Moses Zeit durch die entscheidenden Siege über die

beiden Amoriterkönige Sihon und Og erobert, 4 Mos. 21; 5 Mos. 2, 3; im Westjordanland wurden im Laufe weniger Jare, vgl. Jos. 14, 15 mit V. 7, nicht bloß einzelne Städte, wie Jericho und Ai überwältigt; durch die große Schlacht bei Gibeon wurden auch fünf verbündete Könige, Jos. 10, vgl. Jes. 28, 21, und durch die Schlacht am Meromsee wurde dann noch die vereinigte Macht der Könige des Nordens vernichtet, Jos. 11. Aber dennoch erhellt doch auch wider sehr bestimmt, dass die Israeliten kaum so viel erobern mochten, als ihr dringendstes Bedürfnis erheischte, Jos. 17, 14 ff., dass sie die Eroberung also nicht wie in einem einzigen Zuge, sondern nur ganz allmählich, nur wie es die geschichtliche Notwendigkeit mit sich brachte, vollzogen. Die verschiedenen Stämme Israels trennten sich von einander, sobald sie sich einigermaßen Raum geschafft hatten, und die Cananiter, die sich in ihren festen Städten und Burgen wider aufrafften, hatten es nun den kleineren Abteilungen gegenüber um so leichter, sich noch lange zu behaupten. Selbst auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin hielten sie sich in dem festen Jebus, — und im westlichen Ephraim, mitten zwischen Jebus und Joppe, verblieben sie in der Stadt Gazer und dem dazu gehörigen Gebiet, das auch Joppe mitumfassen und von hier aus Ägypten gegen sich herausfordern mochte, Richt. 1, 29. 34—36; 1 Kön. 9, 16; vgl. Ewald II, S. 465; ganz besonders aber saßen sie in den nördlichen Stammgebieten fest, vorzüglich in den für den Handel wichtigsten Ortschaften, welche einerseits nach dem Jordan und andererseits nach dem Mittelmeer zu lagen, in Beth Schean am Jordan, in Jibleam, Megiddo und Taanach nach dem Carmel zu, in Dor am Meere, Richt. 1, 27, 28; Jos. 17, 11—13; außerdem aber auch in Kitron und Nahalol mitten im nördlichen Binnenlande, Richt. 1, 30; Jos. 19, 35. In den nördlichsten Teilen, wo sie durch die Gebirge gesichert waren und sich zugleich an die Phönizier anlehnten konnten, blieben sie so stark und zalreich, dass es von den Stämmen, die dort ihr Gebiet erhalten hatten, von Nasthali und Ascher geradezu heißt, dass sie unter den Cananitern wonten, Richt. 1, 32. 33, daher auch ihr Gebiet den Namen Kreis der Heiden, G'lil haggojim, Galiläa, Jes. 8, 23; Jos. 20, 7; 21, 32, empfing. In 1 Mos. 49, 14. 15 liegt die Andeutung, dass sich die vom Stamme Issaschar von den Cananitern dazu dingen ließen, ihnen bei der Transportage der Waren behilflich zu sein. Der cananitische König Jabin von Hazor im Norden war in der Richterzeit durch seine 900 eisernen Wagen so mächtig, dass er die Kinder Israel 20 Jare lang unterworfen hielt, Richter 4, 1 ff., und erst der endlich durch Debora und Barak errungene Sieg gab den letzteren ihre Freiheit wider. In der zweiten Hälfte der Richter-Zeit ist dann von Kämpfen gegen die Cananiter nicht mehr die Rede; doch deutet sich durch 1 Sam. 7, 14 an, dass sie sich leicht mit andern Völkern, wie mit den Philistern gegen Israel verbanden. Erst David und Salomo machten ihre Unterwerfung vollständig, David, indem er Jebus eroberte, 2 Sam. 5, 6 ff., und über alles bis nach Tyrus und Sidon hin seine Herrschaft ausdehnte, 2 Sam. 24, 6. 7, Salomo, indem er alle Reste der Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Chivviter und Jebusiter zum Frondienst nötigte, 1 Kön. 9, 20 ff., und durch Pharao, seinen Schwiegervater, auch Gazer, das letzte unabhängige cananitische Gebiet, überkam, 1 Kön. 9, 16; Jos. 16, 10. One Zweifel haben sich viele Cananiter, die den Kindern Israel weichen mussten, in die nördlicheren Gegenden des Libanon zurückgezogen; viele haben sehr warscheinlich bei den Phöniziern Zuflucht gesucht und gefunden und den schmalen Küstenstrich derselben mit Städten und Ortschaften so dicht besetzt, dass er das Aussehen einer ununterbrochenen Stadt gewann; manche haben sich auch wol durch diese in die Kolonieen verpflanzen lassen, obwol die Inschrift, die nach Procop (Gesch. d. Vandalenkriegs II, 10) in der numidischen Burg Tigisis (Tingis) gefunden sein soll, „ἡμεῖς ἐσμὲν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ιησοῦ τοῦ λῃστοῦ“, durch ihr Gepräge selbst ihre Unechtheit bezeugt. Sie trugen infolgedes sicher zu jener hohen Blüte der Phönizier bei, von der ihr Kampf mit den Hellenen an den Küsten des Mittelmeers Zeugnis gibt, vgl. E. Curtius, griech. Gesch. I, S. 376, und selbst zu der großen Machtentfaltung Karthadas oder Karthagos, der Neustadt von Tyrus, welche noch lange genug das alte Strafwort Noahs in betreff Canaans wider-

legen zu wollen schien. Aber die Blüte selbst fürte den Untergang herbei. Sie steigerte die Sittenlosigkeit, welche sogar bei den Heiden sprichwörtlich wurde, vgl. Münter, Relig. der Karthager, S. 250 ff Viele Cananiter haben sich aber sicher auch später mitten unter Israel zu erhalten gewusst, vgl. 2 Sam. 11, 3. 6; 24, 16. 18; 26, 6; 1 Kön. 9, 20 und Sach. 9, 7, und je enger sich die Mitglieder des Bundesvolkes gegen das ausdrückliche Verbot in 2 Mos. 34, 16; 5 Mos. 7, 3 durch Heiraten mit ihnen verbanden, vgl. Richt. 3, 6; 14, 2; 2 Sam. 3, 3; 1 Kön. 11, 1; 16, 1. 31 und noch Esra 9, 1, desto stärker haben sie dazu mitgewirkt, dass auch aus dem größeren Teile Israels zuletzt ein Canaan wurde.

Zu vergleichen sind über Canaan außer den im Vorhergehenden angefürten Schriften besonders noch Bocharti Phaleg et Canaan, Lugd. Bat. 1707; Relandi Palaestina, Nürnberg 1716; Raumers Palästina; v. Lengerke's Kenaan, Muys Griechenland und der Orient, S. 209 ff.; Grau, Semiten und Indogermanen, Gütersloh, 2. Aufl. 1867; Röntsch, Über Indogermanen- und Semitenthum, Leipzig 1872; P. Schröder, Die phönizische Sprache ꝛc., Halle 1869.

Fr. W. Schultz.

Candidus, Pantaleon, und die Einfürung der reformirten Konfession im Herzogtum Zweibrücken. — Geboren den 7. Okt. 1540 zu Ips in Niederösterreich als das jüngste von 14 Kindern des 1576 in einem Alter von mehr als 90 Jaren verstorbenen Wolfgang Weiß, kam der begabte Knabe in seinem zehnten Jare zu dem evang. Pfarrer von Weißenkirchen, Andreas Cupitz, in Unterricht. Als dieser ins Gefängnis kam auf Betreiben der Jesuiten, begleitete ihn sein Schüler als Famulus und war Zeuge der vergeblichen Bekehrungsversuche des Canisius. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft entkamen Lehrer und Schüler und flohen in die ungarischen Bergwerksbezirke. Später in die Heimat zurückgekehrt, setzte Pantaleon mit Unterstützung des Abtes von Seiselstein, Vitus Nuber, seine Studien fort und floh mit demselben, da er in der Heimat seiner Verheiratung wegen nicht mehr sicher war, nach Amberg zu Herzog Wolfgang von Zweibrücken, damals Statthalter Friedrichs II. von der Pfalz. Nuber ward Hofprediger Wolfgangs, Candidus besuchte die Schule Georg Agricolas, die in gutem Rufe stand. Nach der Übersiedlung nach Zweibrücken (1557) unterrichtete Candidus den Son des edeln Kanzlers Ulrich Sitzinger und erhielt durch des letztern Verwendung vom Herzoge ein akademisches Stipendium, mit dem er sich 1558 auf die Universität Wittenberg begab. Dort blieb er 7 Jare und erwarb sich eine vielseitige Bildung. Er hörte besonders Paul Eber und Georg Major und wurde Amanuensis des einflussreichen Hubert Languet; am innigsten aber schloss er sich an Melanchthon an, dem er warscheinlich von seinem Gönner Sitzinger, einem Schüler und nahen Verwandten Melanchthons, empfohlen worden war, mit dem er im engsten persönlichen Verkehr stand und der ihm auch als ehrendes Zeugnis seines lauteren Sinnes und reinen Wandels seinen deutschen Namen in den lateinischen Candidus verwandelte. 1564 erwarb sich Candidus die Magisterwürde und veröffentlichte seine beiden ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte: 1) Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2) Carmen de corona Caroli magni imperatoris, gedruckt bei Laurentius Schwenk, jenes dem Frh. Heinrich von Stahremberg, dieses dem Kanzler Sitzinger gewidmet. Im J. 1565 wurde Candidus von Wittenberg zurückgerufen, und nach kurzer Wirksamkeit an der Lateinschule in Zweibrücken sowie als Landpfarrer und Diakonus ward er 1571 nach dem Tode Kunemann Flinsbachs, erst 31 Jare alt, dessen Nachfolger als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent.

Die zweibrückische Kirche, begründet von Johannes Schweblin, dem Freunde Melanchthons, lehnte sich hauptsächlich an die Straßburger an (vgl. J. P. Gelbert, M. Joh. Baders Leben und Schriften, Nic. Thomä und seine Briefe, Neustadt a. d. H. 1868). Man nahm in Zweibrücken die augsburgische Konfession an und unterschrieb die Wittenberger Konkordie von 1536. Die Kirchenordnung Herz. Wolfgangs von 1557, bei deren Herausgabe außer Brenz und Marbach auch Melanchthon zu Rat gezogen wurde, trägt einen mildlutherischen Cha-

rakter an sich. Seit Melanchthons Tod wurde Wolfgang ein Vorkämpfer des entschiedenen Luthertums und trat mit Strenge gegen Philippisten und Calvinisten auf. Marbach, der jetzt neben Andreä den größten Einfluss auf ihn ausübte, verfasste 1564 eine Bekenntnisformel, welche den bereits angestellten und künftig zu berufenden Pfarrern — unter jenen waren viele „verdächtig" — vorgelegt werden sollte. Die zwinglische und calvinische Abendmalslehre und der Druck und Verkauf aller „sakramentirischen und anderer sektirischer" Bücher wurde bei Strafe verboten. Trotzdem gelang es nicht, die melanchthonisch-calvinischen Elemente zu verdrängen (vergl. Stoff für den künftigen Verfasser einer pf.-zweibr. Kirchengeschichte, Frankf. und Leipz. 1790, II, S. 33—60). Wolfgang starb auf seinem Zuge nach Frankreich am 11. Juni 1569 und sein Son Johannes I. von Zweibrücken änderte in kirchlicher Beziehung nichts. 1570 gab er mit seinem Bruder Philipp Ludwig von Neuburg die Kirchenordnung neu heraus, erneuerte bei seinem Regierungsantritt 1574 die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten und entließ mehrere Prediger dieser Richtung. Candidus, obwol als Philippist verdächtig, fügte sich. Die einflussreichsten Stellen wurden auf Andreäs Rat mit zuverlässigen Lutheranern, und zwar besonders aus Schwaben, besetzt: Jakob Heilbrunner ward Hofprediger, Jakob Schopper Lehrer der Theologie in Hornbach, andere wurden Superintendenten. Als 1575 Pfarrer Faber von Kusel auf dem Konvent daselbst über „das neue Dogma der Ubiquität" klagte, ward er nach Zweibrücken citirt und musste dort, wie auch Candidus, die Formel unterschreiben, dass die menschliche Natur Christi an den Prädikaten: allmächtig, alles belebend, alles erfüllend vermöge der Gemeinschaft der Naturen teilhabe. So schien der Widerspruch erstickt zu sein; und doch sollte nun der Kampf erst recht beginnen. Am 11. Juli 1576 schickte Kurf. August von Sachsen den Pfalzgrafen von Neuburg und Zweibrücken das Torgauer Buch zu. Die zweibrückischen Theologen waren, wenn auch Candidus den Ausdruck „Vermischung der beiden Naturen in Christo" tadelte und bei den Sakramenten eine nähere Erklärung der Bezeichnung derselben als res spirituales wünschte, doch mit dem Bekenntnis einverstanden. Der Herzog antwortete, dass er wie seine Räte und Theologen dasselbe dem Worte Gottes, den drei allgemeinen und den luther. Bekenntnissen sowie der Zweibr. Kirchenordnung gemäß finde und dass er sich gerne dazu bekenne und seinen Kirchendienern befehlen wolle, sich dieser Lehre gemäß zu halten. Nur wünsche er, dass man auch die Urteile der andern Stände einhole und die gemeinsame Sache gemeinsam behandele (cf. L. Hutterus, Concordia concors. f. 100^{b}, 114^{a}; R. Hospinianus, Concordia discors. f. 70^{b}, 73^{b} sq.). — Ein Jar später gaben die Zweibrücker Theologen, darunter auch Candidus, am 23. August 1577 dasselbe Urteil ab über das bergische Buch: „Ist derowegen solches auch unser Alter Lehr, Glaube und Bekändtnus, dero wir herzlich gern, ohne allen Falsch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben". Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen vornehmen, den Widersprechern entgegentreten und dabei bis ans Ende verharren. Die Änderungen, welche sie noch wünschten, waren formeller Art, und auch wenn dieselben nicht berücksichtigt würden, erklärten sie, ihre Unterschrift nicht zu widerrufen (Hutterus f. 137^{b}. 155^{a}). Demzufolge berichtete Herz. Johannes seinem Bruder, das Buch sei im Oberamt Zweibrücken von den Geistlichen unterzeichnet (auch er selbst und die anwesenden Räte hatten dies getan) und werde innerhalb eines Monats aller Orten unterzeichnet sein. Der Rat Dr. Gall Tuschelin und der Hofprediger Heilbrunner reisten umher, die Unterschriften zu sammeln. Und Candidus? Er entschuldigte sich später, es sei ihm etwas menschliches widerfaren; aber das Menschliche scheint weniger Übereilung oder Unkenntnis, als vielmehr Furcht gewesen zu sein.

Der Umschwung in Zweibrücken, und zwar zunächst bei dem Herzog selbst, erfolgte durch Pfalzgraf Johann Casimir, der seinem Vetter verschiedene Gutachten reformirter Fürsten und Theologen zuschickte. Johannes las sie und wurde, durch einige zu den Reformirten neigende Räte bestärkt, bedenklich. Als nun August von Sachsen und Philipp Ludwig die Einsendung der Originalunterschriften verlangten, legte der Herzog in einer Versammlung seiner Theologen am 29. April

1578 jene Urteile vor und forderte dann vor allem Berücksichtigung der Bedenken, sowie Verhandlung auf einem allgemeinen Konvent (Hospinian. f. 136a; Hutter. f. 187a).

Neben Candidus war es besonders der Kanzler Heinrich Schwebel, ein Son des Reformators und Schüler Butzers, der vom lutherischen zum reformirten Standpunkt tretend von nun an den größten Einfluss hatte (vgl. Crollius, Commentarius de cancellariis et procancell. bipont., Fcf. 1768, p. 103 sq.). In dem Maße, als der Einfluss dieser Männer wuchs, nahm der Heilbrunners und der Lutheraner ab. Doch prüfte der Herzog selbst sehr gewissenhaft die Ansichten und wandte sich one Nebenabsichten aus voller Überzeugung dem reform. Bekenntnis zu. Schon am 3. Juli 1578 auf einem Konvent zu Bergzabern äußerten die reformirt gesinnten auch materielle Bedenken gegen die Konkordienformel (Hospinian. f. 138), und Candidus sprach sich in reform. Sinn über die Person Christi aus: divina propria naturae humanae nec re nec voce vel veritate tribui posse (Hutter. f. 192a). Infolge dessen entstand zwischen Heilbrunner und Candidus heftiger Streit, der in Disputationen und Schriften gefürt wurde. Der Herzog wandte sich von jenem ab und zerriss im Unmut sogar eine seiner Streitschriften; die Vermittelung Marbachs misslang, da er auf Heilbrunners Seite trat. Wärend Landgraf Wilhelm das Misstrauen des Herzogs gegen die Konkordienformel, die neue Dogmen enthalte und sogar im Widerspruch mit der Augustana stehe, närte, ermanten ihn die drei Kurfürsten durch Zuschriften und Gesandte zum Festhalten an seiner Unterschrift. Aber Candidus erwiderte, offenbar im Namen des Herzogs, derselbe habe sich die Sache reiflicher überlegt, die neue Formel stifte nur Verwirrung bei den Evangelischen und bringe bezüglich der Person Christi eine Neuerung, da ihr katholischerseits widersprochen werde und die Augustana hierin von keinem Lehrunterschiede wisse. Der Herzog selbst erklärte, er erkenne nur das Wort Gottes als Richter an und habe die Konkordienformel nicht pure unterschrieben, sondern unter der Voraussetzung der Zustimmung der andern Stände. Tuschelin, einst ein so eifriger Anhänger, tadelte jetzt die Verdammung der Zwinglianer und Calvinisten sowie den Starrsinn und Ehrgeiz eines Chemnitz und Andreä; der Herzog stimmte ihm zu und trat auf die Seite des Landgrafen, der ihm dafür den Dank der Nachwelt verhieß (Hospinian. f. 168 sq., 173b). —

Noch einmal kam im Januar 1580 eine luther. Gesandtschaft, Marbach, Osiander u. a., kehrte aber unverrichteter Dinge wider heim. Wenige Wochen später wurde Heilbrunner, weil er gegen den Befehl „neue Redeweisen" auf der Kanzel gebrauchte, suspendirt und nach nochmaliger kurzer Amtswirksamkeit wegen neuer Streitigkeiten und persönlicher Beleidigung des Herzogs im Juli 1580 ganz entlassen. Seine Anhänger setzten den Streit fort und beschuldigten Candidus, dass er seine Lehre von der Person Christi den Ingolstadter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite; aber sie durften ihre Streitschriften nicht veröffentlichen. Candidus bekannte sich in seinem unter dem Namen Palatinus Kednadon a Strasswick 1583 erschienenen, von Beza gebilligten Dialogus de unione personali duarum in Christo naturarum, secundum mentem s. scripturae, ecclesiae atque aug. conf., zur reformirten Lehre, wie er auch 1585, nachdem er kurz zuvor noch gelehrt hatte, impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere et illud in nos ingredi, die reform. Abendmalslehre annahm. Und in demselben Jare gab er den Geistlichen, angeblich zur Erklärung des luth. Katechismus, „Fragstücke, dass die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, dass sie dieselbigen recht verstehen". Also mit dem luther. Katechismus sollte reformirt gelehrt werden! Als nun Candidus über die reform. Abendmalslehre predigte, trat der Diakonus Matthias Stutz gegen ihn auf und weigerte sich sogar, mit Candidus das heil. Abendmal auszuteilen. Er wurde, wie schon vorher Professor M. J. H. Wacker in Hornbach, entlassen, und an ihre Stellen wurden M. Phil. Beuther, der Son des Straßburger Geschichtschreibers Beuther, und Barthol. Hexamer aus Colmar berufen. Die letzten Versuche Philipp Ludwigs vor Neuburg, seinen Bruder vor dem Calvinismus zu bewaren, waren vergeblich, und im November 1585 schreibt Pappus von Straß-

burg an Marbach: Palatinus Johannes Bipontinus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit; zu Neustadt und Alzei aber hielt man öffentliche Dankgebete für den Sieg des „waren Glaubens".

Candidus trat nun auch mit den reform. Theologen in Heidelberg in Beziehung, und Tossanus veröffentlichte, unter dem Namen Nathanael Hodopoeus, des Candidus „Klaren Bericht vom Heiligen Abendmal" (1602 wider mit des Verfassers eigenem Namen in Zweibrücken erschienen). — Vollendet ward die Calvinisirung 1588 durch die „Christliche und nothwendige Erklärung des Catechismi aus Gottes Wort, in kurze Fragen und Antworten gestellt, wie die in dem Fürstenthum Zweibrücken aus Befelch der hohen Obrigkeit daselbsten von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben sollen werden, sich vor Abgötterei, Aberglauben und falschen Lehren desto baß zu verhüten und verwahren". (Abgedruckt in Stoff ꝛc. ꝛc. II, S. 149—188). Sie erschien zuerst deutsch in Heidelberg, dann deutsch und lateinisch in Neustadt, und französisch in Genf. Die „Fragestücke" von 1585 sind hineinverarbeitet und das Büchlein schließt sich dem Wortlaut und der Lehre nach an den Heidelberger Katechismus an, obwol es sich nicht gerade sehr ehrlich für eine Erklärung des luther. ausgibt. Der Herzog schrieb selbst am 15. März in sechs Stunden die Vorrede und reiste dann mit Candidus und etlichen Räten im Lande umher, um den Katechismus, den er als sein eigenes Werk betrachtete, zu verteilen, zu empfehlen und zu verteidigen. Die meisten Geistlichen nahmen ihn an, einige widerstrebende, z. B. Dan. Beyer in Kusel, Superint. Metz in Bergzabern u. a., wurden entlassen, die Streitschriften von Andreä und Pappus konfiszirt und die Verbreiter derselben verhaftet. Der Gottesdienst wurde in reform. Weise eingerichtet und die Kirche, wie Candidus in seinen annales s. tabulae chronolog. Argentor. 1602 bei 1588 sagt, von den Überresten des papistischen Sauerteigs gereinigt. Nur an einigen Orten erhielt sich durch Vasallen oder Gemeinsherren das luther. Bekenntnis (Bachmann, Pf.-zweibr. Staatsrecht S. 195 f.).

Der Streit fand noch ein Nachspiel im Neuburger Religionsgespräch von 1593. Die Kämpfer waren lutherischerseits besonders Jak. Heilbrunner, reformirterseits Beuther und Hexamer; Candidus konnte nicht kommen. Außerdem waren einige Räte zugegen und vier Söne des Herzogs Wolfgang. Es handelte sich um den neuen Katechismus und seine Abweichung vom lutherischen, also: Einteilung der Gebote, Prädestination, Person Christi und Sakramente. Vier Tage disputirte man one Erfolg und brach die Disputation ab. Auch die Fürsten, namentlich Johannes, hatten sich an den Debatten beteiligt. Die Zweibrücker protestirten, Neuerungen gemacht zu haben, beriefen sich vielmehr auf Schweblin und die ersten evangel. Prediger und behaupteten ihre Übereinstimmung mit der Augustana und der Zweibr. Kirchenordnung. Doch zälte die Zweibr. Kirche Anfang des 18. Jarhunderts allgemein zu den reform. Kirchen.

Herzog Johannes nahm sich, wo er konnte, der bedrängten Glaubensgenossen an. So verwendete er sich 1581 und 1582 für die Evangelischen in Aachen und unterstützte den Erzbischof Gebhard von Köln bei seinem Reformationsversuch. Candidus begleitete seinen Fürsten widerholt auf seinen Reisen nach Bonn, predigte in Bonn und Köln, und traute sogar am 4. Febr. 1583 den Erzbischof mit Agnes von Mansfeld. Die pfälzischen Fürsten waren aber nicht im Stande, den Erzbischof zu halten. Doch blieb er auch nach seinem Rücktritt von Straßburg aus in regem Verkehr mit Zweibrücken, wohin er öfter kam. Auch beim Bischof von Straßburg war der Herzog tätig für seine Glaubensgenossen, und 1593 eröffnete er französischen und niederländischen Flüchtlingen eine Zufluchtsstätte in Annweiler.

Candidus ließ sich die Hebung der seiner Aufsicht anvertrauten Kirche ernstlich angelegen sein. Außerdem war er schriftstellerisch tätig; man zält von ihm über zwanzig meist lateinische Schriften. Ins Volk sind diese Schriften nicht eingedrungen. Besonders fruchtbar ist er an lateinischen Dichtungen, und er handhabte das elegische Versmaß mit Gewandtheit; mehrere seiner Arbeiten sind von dichterischem Werte, manche aber sind nur versifizirte Prosa. Gerühmt wurde er als Dichter von seinen Zeitgenossen außerordentlich; er ist von Eitelkeit nicht frei-

zusprechen, ja diese ging fast bis zur Verleugnung seines protestantischen Glaubens, indem er nicht nur einem Rudolf II. Gedichte widmete, sondern auch einen Philipp II. von Spanien mit ungemessenem Lob überhäufte und die Verfolgungen der Hussiten nicht missbilligte.

Die für uns wichtigsten Schriften sind außer den erwänten: Elegiae precationum ex Evangeliis dominical. Additae sunt 1. Summae s. argumenta in singula capita quatuor libr. Regum carmine comprehensa; 2. Judices populi Isr. carmine descripti; 3. Carmen in laudem Wolfgangi Palat. — Loci theolog. praecipui versibus conscripti, una cum carminum sacrorum libro, precibus sacris atque Catechesi christianae doctrinae (allein bereits 1564 in Wittenberg, 1566 in Straßburg erschienen). Beide Werke erschienen 1570 zu Basel. — Liber proverbiorum Salomonis carmine redditus, Argentor. 1588. Die metrische Paraphrase allein schon 1578 zu Frankfurt erschienen. — Gotiberis h. e. de Goticis per Hispaniam regibus e teutonica gente oriundis ll. VI. Tum Bohemias h. e. de ducibus et regibus bohemicis ll. VII., Biponti 1597. Die Gotiberis allein in demselben Jare auch zu Straßburg. — Epigrammatum sacrorum ll. XII. ex prioribus libris bibliorum sacrorum, Genevae 1589. — Orationes funebres ex Mose concinnatae. Bip. 1606. — Epitaphia antiqua et recentia, Argent. 1600. — In laudem Joannis I. comitis Palat., carmine heroico scripti, Bip. 1605. —

Candidus war dreimal verheiratet; aus der zweiten Ehe stammten 6 Kinder, von denen ihn nur ein Son und eine Tochter überlebte, und von jenem stammt die noch heute in der Pfalz lebende Familie Candidus ab. Er war öfter krank; im Herbst 1607 erkältete er sich, bereitete sich auf sein Ende vor und starb am 3. Febr. 1608, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabschrift diktirt hatte. —

Litteratur: M. Ph. Beuther, Christliche Leichpredigt bey der Begräbnuß M. Pantaleonis Candidi, Newstadt 1608; M. Adami vitae germanorum theologorum, Heidelb. 1620; B. G. Struve, pfältz. Kirchenhistorie, Frankf. 1721; (Heilbrunner) Verantwortung des Durchlauchtigen Fürsten ꝛc. Wolfgangs, Laugingen 1604; G. Ch. Joannis, Kalenderarbeiten. Neue Ausgabe, Zweibr. 1829; Entwurf einer Kirchen- und Religionsgeschichte des Herzogt. Zweibr. (v. Wernher), Hanau 1782; Ph. C. Heintz, Die Alexanderskirche zu Zweibrücken, ibid. 1817; L. Häusser, Gesch. der rhein Pfalz, 2 Bde., Heidelb. 1856; G. W. H. Brock, Die evang.-luth. Kirche der Pfalzgrafsch. Neuburg, Nördl. 1846; E. F. H. Medicus, Geschichte der evang. Kirche in Bayern. Suppl.: die Rheinpfalz, Erlangen 1865; Fr. Butters, Pantal. Candidus, ein Lebensbild aus d. zweit. Menschenalter der Reformationszeit, Zweibrücken 1865 (Programm). **Joh. Schneider.**

Canisius, Peter, unter mehreren gleichnamigen, auch als Schriftsteller bekannten Jesuiten der bedeutendste, war den 8. Mai 1524 zu Nimwegen aus einem niederländischen Geschlecht de Hondt (Hund) geboren, weshalb mit seinem Namen später von den durch ihn verfolgten Protestanten allerlei Wortspiele gemacht wurden. In Köln erzogen, traf er mit dem dorthin auf seiner Missionsreise gekommenen Jesuiten Faber zusammen und ward von ihm 1543, der erste in Deutschland, für den Orden gewonnen. Alsbald entwickelte er für die Zwecke desselben große Tätigkeit und trat u. a. der vom Erzbischof Hermann von Köln beabsichtigten Reformation beim Kaiser und sonst mit Erfolg entgegen. In das unterdeß gestiftete Jesuiter-Kollegium zu Ingolstadt versetzt, wirkte er als Lehrer, dann als Rektor und Vizekanzler der Universität eifrig für Verbreitung des Ordens und zur Unterdrückung der Reformation in Bayern, wo er zu Augsburg und Dillingen Collegia stiftete. Noch erfolgreicher geschah dies für Österreich von ihm in Wien, wo er 1551 Rektor seines Ordens-Kollegiums, dann Hofprediger des Kaisers Ferdinand I. und von diesem selbst zum Bischof designirt ward, eine Würde, deren Annahme jedoch der Ordens-General nicht zuließ. Auch dem Tridentiner Konzil wonte er bei und starb, nachdem er seine Tätigkeit noch über die Schweiz verbreitet, den 21. Dezember 1597 zu Freiburg i. Br., angeblich selbst durch Wunder und vom Papst durch Seligsprechung, von seinem Orden als zweiter Apostel

Deutschlands verherrlicht, jedenfalls ein Hauptbeförderer der Gegenreformation. Dieser diente er auch durch eine Reihe von Schriften von teils mehr wissenschaftlicher (Commentarii gegen die Magdeburger Centuriatoren), teils mehr unmittelbar praktischer Tendenz. Unter letztern ist die wichtigste sein auf Befehl Ferdinands I. verfasster Katechismus, auch geradezu Antikatechismus genannt, durch den er den Einfluss der protestantischen Katechismen, namentlich des lutherischen, paralysiren sollte. Zuerst, 1554, als größerer (Summa doctrinae et institutionis christ.), von dem 130 Jare später schon über 400 Ausgaben erschienen waren, dann als kleinerer (Institutiones christ. pietatis), 1566, fasst er das Ganze der christlichen Lehre unter Glaube (Symb. ap.), Hoffnung (V. U.) und Liebe (Dekal.) zusammen und fügt dann vom römisch-katholischen, bezüglich jesuitischen Standpunkte die Lehre von den Sakramenten und von den Pflichten der christlichen Gerechtigkeit hinzu — alles mit vielem Takt, weshalb der Katechismus die weiteste Verbreitung fand, oft übersetzt und noch jetzt vielfach in Gebrauch ist; vgl. darüber v. Zezschwitz, System d. christl. kirchl. Katechetik II, 1, 287 f. In dem Opus catechisticum de Summa etc., Col. 1569 u. ö., hat der Jesuit Pet. Busäus dazu einen ausfürlichen Kommentar, mit Stellen der Bibel, der Kirchenväter u. s. w. geliefert. Außerdem edirte Canisius die Briefe des Hieronymus, Leo d. Gr. und Cyrill v. Alex. — Biographieen von Raderus, München 1614, Sacchini, Ingolstadt 1616, Dorigny, Köln 1692; Werfer, Leben ausgezeichneter Katholiken, 2. Bd., Schafth. 1852; Rieß, der sel. Petrus Canisius S. J., Freiburg i. Br. 1865.

E. Schwarz †. (G. Plitt.)

Canstein, Karl Hildebrand Freiherr v., geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater, Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimerat, Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und statsmännischer Bildung eine fromme christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jare 1680, doch fürten die Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jare, 1683, bezog er mit seinem Bruder Philipp Ludwig die Universität Frankfurt a. O. und studirte hier drei Jare lang unter dem berühmten Juristen Samuel Stryk die Rechte. Hierauf unternahm er in Gesellschaft seines Bruders eine Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jare 1689 wurde er von dessen Nachfolger zum Kammerjunker ernannt, nahm aber, des Hoflebens müde, nach einigen Jaren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der roten Rur tötlich erkrankte. Nach der Aussage seines Kammerdieners soll er wärend dieser schweren Krankheit das Gelübde getan haben: „wenn ihn Gott von derselben errettete, so wolle er ihm sein Leben lang dienen", und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung kehrte er nach Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräuschlosem Wirken, für alles gute eifrig und tätig. Epochemachend für sein geistiges Leben war die 1694 bei Gelegenheit des Todes seiner Mutter angeknüpfte Bekanntschaft mit dem unlängst von Dresden nach Berlin berufenen Spener und die dadurch herbeigefürte Verbindung mit Aug. Herman Francke und dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortdauerte und durch brieflichen und persönlichen Verkehr gepflegt wurde. Francke förderte er in allen seinen Unternehmungen auf die tatkräftigste Weise. Im J. 1707 verheiratete er sich mit einem Fräulein Bartha v. Krosigk; die Ehe blieb kinderlos und wurde schon 1718 durch den Tod getrennt. Canstein selbst überlebte seine treue Lebensgefärtin nur ein Jar; im August 1719 von einer Reise nach seinem Stammgute Canstein in Westfalen zurückgekehrt, befiel ihn eine heftige Kolik, die ihn so entkräftete, dass er, noch erquickt durch den Besuch seines treuen Freundes Francke, unter den Gebeten desselben am 19. August Nachmittags 2 Uhr seinen Geist aushauchte. Das Leichenbegängnis wurde in Berlin feierlich begangen und auch in Halle sein Andenken durch den Senior der theologischen Fakultät Dr. Breithaupt und Francke selbst in besondern Pre-

digten über die von ihm vorher dazu verordneten biblischen Abschnitte gefeiert. Tiefe Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzigkeit, war der Grundzug von Cansteins Charakter, der gepflegt durch frommer Eltern Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfarungen des Lebens, gefördert durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. In wissenschaftlicher Hinsicht tritt diese Frömmigkeit zu Tage in einem Werke, an welchem er sieben Jare arbeitete, das unter dem Titel „Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten" im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1718 zum ersten Male (in zweiter Auflage 1727) in einem Foliobande erschien. Es ist diese Schrift, zu deren Herausgabe ihn seine Bekanntschaft mit dem N. T. auch im Grundtexte befähigte, ein praktisch-exegetisches Werk und enthält eine zusammenhängende Erläuterung der heiligen Geschichte und der Lehren Jesu nach den besten Auslegern. Das größte, segensreichste und unvergänglichste Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinischen Bibelanstalt. Wie ihm das göttliche Wort das höchste Gut und die Forschung in demselben das höchste Glück und die größte Freude war, so wünschte er auch die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen, was zunächst durch möglichst billige Herstellung der einzelnen Exemplare zu erreichen war, so dass auch ärmere sie sich anschaffen konnten. Darauf nun ging sein Sinnen und Denken, und das Ergebnis seiner Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai des Jares 1710 erschienenen kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Erbauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei" dar, worin er den Gedanken ausfürt, dass durch Anschaffung stehenbleibender Lettern eine große Ersparnis an Setzerlon gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnsüchtige Spekulation ferngehalten werde, es möglich sein könne, das N. T. für zwei gute Groschen, die ganze Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er zu freiwilligen Beiträgen auf, um die auf die angegebene Weise für den Druck des N. T. erwachsenden Kosten von 1200 Tlrn., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Tlrn. zusammenzubringen. Der Vorschlag fand Beifall uud es gingen zalreiche, mehr oder minder bedeutende Beiträge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Tlr. dazu, und so war es möglich, noch in demselben Jare 1710 die nötigen Vorbereitungen zum Drucke und zur Ausarbeitung des Textes einer wolfeilen und korrekten Ausgabe der lutherischen Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, den Canstein selbst besorgte, befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie auch auswärtige Theologen zu Rate. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit der Duodezausgabe des N. T. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, dass sofort noch zwei Auflagen, welche beide die Jareszal 1713 füren, gemacht werden mussten. Canstein verband nun mit dem N. T. noch den Psalter und die Festperikopen des A. T., one dass der Preis erhöhet wurde. Im J. 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen heiligen Schrift in Großoktav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten, die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nacheinander die Ausgaben in Duodez, Kleinoktav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den Gebrauch so vorteilhafte Einrichtung getroffen ist, dass die Seiten der einzelnen Ausgaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah noch selbst das Wachsen und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des N. T. und 8 Auflagen der Großoktav- und ebensoviele der Duodez-Bibel, also die Verbreitung von circa 100,000 Neuen Testamenten und 40,000 Bibeln. Nach Cansteins Tode übernahm A. H. Francke nach dem ausdrücklichen Willen des Stifters die Verwaltung der Anstalt und von da ab verblieb dieselbe beim Direktorium der Franckeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes Hilfe immer größere Ausdehnung; im Jare 1727 (noch vor Franckes am 8. Juni desselben Jares erfolgtem Tode) wurde der Grundstein zu einem neuen massiven, für die Wonung des Inspektors und die Niederlage der Vorräte bestimmten Gebäude

gelegt und dasselbe, das noch jetzt an die Bibliothek anstoßend den Namen „Cansteinsche Bibelanstalt" fürt, im Jare 1728 vollendet. Daneben und mit ihm unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Cansteinische Buchdruckerei" und 1744 ein besonderes Magazin, der Anstalt gegenüber, erbaut, in welchem sich jetzt die Druckerei befindet. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer besserer Ausstattung geliefert, auch im J. 1722 Bibeln in böhmischer und polnischer Sprache gedruckt, die später in mehreren Auflagen widerholt sind. 1868 ist auch eine wendische und 1869 eine litthauische, sämtlich stereotypirt, erschienen. Seit dem Jare 1712 bis Ende 1876 sind im Ganzen 4,383,285 Bibeln (von denen die Bibel in Kleinoktav als die verbreitetste in 841 Ausgaben erschienen ist) und noch besonders 1,337,058 Neue Testamente gedruckt und abgesetzt. Die Duodezbibel ist wegen des zu kleinen Druckes seit 1866 nicht mehr gedruckt. Die Preise der Bibeln auf geleimten Maschinenpapier sind folgende: 1) die Bibel in Kleinoktav 1,15 M.; 2) die Bibel in Großoktav 1,60 M.; 3) in Quart 4,50 M.; 4) das Neue Testament mit Psalter in 12° 0,50 M.; 5) dass. in 32° mit revidirtem Text 0,25 M.; 6) Jesus Sirach in 12° oder 8° 0,10 M. Die Ausgaben auf besserem Papier sind selbstverständlich teuerer. Die von Prof. Dr. G. A. Niemeyer mit Prof. Dr. Bindseil unternommene und von dem letzteren bearbeitete kritische Ausgabe der letzten Originalausgabe der Übersetzung D. M. Luthers (1545), die in 7 Bänden gr. 8° erschienen und 1855 vollendet ist, kostet in herabgesetztem Preise 15 M. Der Absatz beläuft sich järlich im Durchschnitt auf 50,000 Exemplare. Was die oben erwänte Ausgabe mit revidirtem Text betrifft, so ist zu bemerken, dass auf Anregung des im Jare 1857 zu Stuttgart gehaltenen evangelischen Kirchentages die Cansteinsche Bibelanstalt die vielfach als wünschenswert bezeichnete Revision des lutherischen Textes sowol nach sachlicher als nach sprachlicher Seite, zunächst für das N. Testament, in die Hand nahm, um wo möglich eine einheitliche Gestalt desselben herzustellen. Nach Überwindung vieler Schwierigkeiten gelang es, namentlich infolge des der Unternehmung zugewandten Interesses der Eisenacher kirchlichen Konferenz, durch die Unterstützung der bedeutendsten evangelischen Regierungen und die Hingebung einer Anzal hervorragender Männer (s. die Vorrede des „Neuen Testaments ꝛc. Revidirte Ausgabe", Halle 1867), die Angelegenheit so weit zum Abschluss zu bringen, dass die oben angefürte Ausgabe des N. Test.'s 1871 erscheinen konnte. Da inzwischen auch die Revision des A. Test.'s in Angriff genommen ist, deren Vollendung trotz der Hingebung der damit betrauten Kommission jedenfalls in sehr weitem Felde steht, so ist die Ausfürung des Unternehmens in der beabsichtigten Weise ins Stocken geraten, wenn nicht als gescheitert anzusehen. In der äußern Einrichtung der Anstalt sind, soweit sie die Druckerei betrifft, in den beiden letzten Jarzehnten sehr wesentliche Veränderungen vorgegangen. Da sich je länger je mehr die Notwendigkeit, den Betrieb derselben durch Dampfkraft einzufüren, herausgestellt hatte, so wurde, als 1859 zuerst eine Dampfmaschine (zunächst von 4 Pferdekraft, die im vorigen Jare durch eine stärkere von 8 ersetzt wurde) aufgestellt war, die bis dahin gesonderte Bibeldruckerei mit der Waisenhausdruckerei vereinigt, so dass nun die Arbeiten für beide Anstalten, Buchhandlung und Bibelanstalt, gemeinsam je nach Bedürfnis ausgefürt werden. Beide Druckereien beschäftigen 11 Schnellpressen, von denen 8 mit Dampf und 3 durch eine Gaskraftmaschine in einem besonderen Lokale betrieben werden. Zur Bewältigung sämtlicher von beiden zu liefernden Arbeiten sind außer den verschiedenen Beamten 90 Arbeiter (Setzer, Drucker und Hilfspersonal) beschäftigt. Bei der Herstellung der Stereotypplatten sind selbstverständlich alle nach und nach aufgetretenen Verbesserungen und Erleichterungen zur Verwendung gebracht, namentlich wird auch die Galvanoplastik mit benutzt. Hierdurch ist es möglich geworden, trotz der in der letzten Zeit eingetretenen Steigerung aller Preisverhältnisse, die seit langer Zeit bestehenden niedrigen Preise der Bibeln, namentlich der gangbarsten Ausgaben, im wesentlichen unverändert zu lassen. Auch wird järlich eine nicht unbeträchtliche Zal an Unbemittelte unentgeltlich verteilt. Außerdem wird noch ein Witwenhaus für 4 Witwen der bei der Anstalt beschäftigt gewesenen

Arbeiter unterhalten, in welchem denselben neben freier Wonung, Licht u. s. w., noch eine wöchentliche Geldunterstützung von 1,50 M. gewärt wird.

Über Canstein s. Memoria Cansteiniana oder Freyherrliches Denkmaal des Hochwolgebornen Herrn, Herrn Carl Hildebrand, Freyherrn von Canstein u.s.w., Halle 1722.— Joach. Lange, Lebenslauf des Baron von Canstein (hinter der von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeschreibung Speners von Canstein). — Vor allem wichtig: C. H. Chr. Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein, zum Theil nach handschriftlichen Quellen, Halle 1861. Über die Bibelanstalt s. Oswald Bertram, Geschichte der Cansteinschen Bibelanstalten, Halle 1863.

Arnold †. (Kramer).

Canterbury, s. anglikanische Kirche.

Canus, Melchior, einer der berühmteren katholischen Dogmatiker seit der Reformation, ist geboren 1523 zu Tarancon im Sprengel von Toledo. Er trat zu Salamanca in den Dominikanerorden und studirte ebendaselbst unter dem berühmten Realisten Franciscus von Victoria, welchem er, nachdem er zuerst in Alcala gelehrt, auch im Lehrstule nachfolgte. Hier, wie in Trient, wo er der Kirchenversammlung anwonte, erlangte er, wie Nikolaus Antonius in der Bibl. Hispan. sagt, den Ruhm tam perspicaciae mentis atque judicii maturitatis, quam profundae sapientiae et singularis facundiae. Er war Gegner der Jesuiten, aber sehr wol gelitten bei Philipp II., der ihm das Bistum der Canarischen Inseln verschaffte, das er übrigens nicht antrat; weniger bei Paul IV., da er das Recht des Königs, jedermann (auch den Papst) zu bekriegen, behauptete. Als Provinzial seines Ordens für Castilien starb er 1550.

Seine Hauptwerke sind: Praell. de poenitentia, de sacramentis. loci theologici (nachgelassen), keine Dogmatik, sondern eine dogmatische Quellenlehre oder Topik und Methodik, in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erste handelt im allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Autorität die erste Stelle vor der ratio anweist. Das zweite beweist das Ansehen der Schrift oder eigentlich des Kanons der römischen Kirche und der Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten handeln von der Tradition teils im allgemeinen, teils insbesondere der katholischen Kirche, der Konzilien, der römischen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholastiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Ansehen der Vernunft, der Philosophie, der Geschichte (Legende), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieser Quellen nach der dogmatischen Kunst. Canus kann nicht, wie manchmal geschieht, den freier denkenden Theologen der römischen Kirche zugezält werden; er ist streng römisch, trotzdem dass er als ein heftiger Gegner des Jesuitenordens, der übrigens damals noch in seinen Anfängen war, auftritt und in demselben den Vorläufer des Antichrists sieht. Er ist Scholastiker, trotzdem dass er sich stark gegen eine ausgeartete Scholastik erklärt. Sein gesunderes Urteil verwarf damit nur die äußersten Ausgeburten der Methode in ihrem Widersinn und ihrer Geschmacklosigkeit. Die Scholastik aber trieb eben in Spanien eine wenn auch späte doch echte Blüte, und Canus ist hiebei eine Haupterscheinung. Immerhin aber bleibt schon jene Untersuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteristisch genug. Eine apologetische Richtung war durch die äußere Notwendigkeit der Verteidigung der sich restaurirenden römischen Dogmatik geboten; aber dasselbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten sich über die Gründe der Erkenntnis zu besinnen beflissen ist. Ebenso ist eine gewisse Abneigung gegen die abstrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin spiegelt sich dieselbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch sehr blasse Rückwirkung der Reformation. Dies alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimütigkeiten, über die Ausartung der Legende, über diese und jene Autorität, ja über das päpstliche Ansehen selbst (z. B. dass der Papst in der Bestätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel sei) konnten wol römischen Eiferern Bedenken erwecken; sie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berürt. Seine Loci sind zuerst in Salamanca 1563 erschienen, dann öfter, zuletzt von

Serry, seinem Verteidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammengestellt. Werke: Köln 1605 ff., Lyon 1704. Vgl. über ihn Echard, Scrr. Ord. Praed. Dupin Bibl.; Werner, Gesch. d. ap. und pol. Lit. d. christl. Kirche IV; Schröckh, K. G. IV; Gieseler, W. G. III, 2. **C. Weizsäcker.**

Canut der Große, s. Dänemark.

Capistranus, oder vielmehr Johannes von Capistrano (in den Abruzzen), d. h. dort geboren 1385, ein tief in die Kirchengeschichte, ja in die Universalgeschichte des 15. Jarhunderts verflochtener Franziskaner, war bis zum 30. Jare Rechtsgelehrter, trat dann erst in den Orden und zeichnete sich bald ebensosehr durch seinen strengen asketischen, wie antihäretischen Eifer aus, als durch ein demselben zur Seite gehendes großes Volksrednertalent. In Italien wirkte er 30 Jare lang gegen die häretische Verzweigung seines Ordens, die ausgestoßenen Fraticelli, nnd innerhalb des Ordens für die strenge Regel der Observanten, erst mit Bernhardin von Siena, dann als Nachfolger im Generalvikariat für Italien. Schon 1439 war er unter Eugen IV. als Nuntius in Sizilien verwendet, dann auf der Synode von Florenz, weiter in Mailand und Burgund gegen Felix V. und die Baseler. In seinem schon höheren Alter eröffnete sich ihm eine neue und glänzende Wirksamkeit, da er 1450 unter Nikolaus V. nach Deutschland geschickt wurde, teils um gegen die Hussiten, teils um für einen Türken-Kreuzzug zu wirken. Das Volk empfing ihn wie einen Heiligen, und ob er gleich nur durch einen Dolmetscher predigen konnte, wusste er doch für Augenblicke die Zeiten der alten Kreuzpredigten zu erneuern. In Mähren hatte er sich großer Erfolge in der Hussitenbekehrung zu rühmen, wärend in Böhmen sowol Rokyczana als G. Podiebrad ihn teils ferne zu halten, teils seinen Einfluss unschädlich zu machen wussten. In Schlesien wusste er Fanatismus zu wecken. Die Mission in Böhmen war misslungen. In Polen wurde er gefeiert. Für seinen Orden und dessen besonderen Zweig, dem er angehörte, hatte er in weitem Kreise gewirkt. Nun kam der Fall von Konstantinopel. Da er so wenig wie Aeneas Sylvius die deutschen Reichsstände zu Frankfurt und Neustadt 1454 und 1455 für den Kreuzzug zu gewinnen vermochte, sammelte er durch seine beim Volke größere Wirksamkeit ein Kreuzheer auf eigene Faust und zog damit dem hartbedrängten Johann Corvin Hunyades zu Hilfe. Mit dem Kreuz, an der Spitze seines Zuges, half er ihm Belgrad entsetzen, den Sturm Muhammeds II. abschlagen, das überlegene Türkenheer glänzend besiegen. Bald hernach erlag sein Leib dem Übermaße der Entsagung und Anstrengung. Er starb 1456. Leo X. gestattete, dass ihn die Capistraner Diözese, Gregor XV., dass ihn sein Orden als selig verehren durfte, die allgemeine Kanonisation ist erst 1690 durch Alexander VIII. geschehen. Schriften: De Pap. et Conc. S. Eccles. aut. Ven. 1580; De canone poenit., Ven. 1584; Aliqu. repp. in j. civ. 1587 etc. etc. Vgl. über ihn Wadding, Ann. ord. min.; Voigt, Pius II.; Palacky, Böhm. Gesch.; AA. SS. t. XXVI; Voigt in Sybels Zeitschr. X. **C. Weizsäcker.**

Capitel, s. Kapitel.

Capito, Wolfgang, Son des Schmiedemeisters (daher der Beiname Fabri oder Fabricius) Johannes Köpfel, eines angesehenen Ratsherrn zu Hagenau im Elsass, wurde daselbst 1478 geboren. Nach dem Willen des Vaters, der von dem geistlichen Stande keine sonderlich hohe Meinung hatte, studirte der in Pforzheim geschulte, in Ingolstadt zum Magister promovirte junge Mann in Freiburg die „Artzenei". Mit diesem Studium war er trotz geringer Freude daran bei dem damaligen Stande der medizinischen Wissenschaft bald fertig; er wurde im J. 1498 Doktor und wandte sich nun sofort der Jurisprudenz zu, in der er unter den Auspizien des gefeierten Zasius bald ebenfalls promovirte. In jene Jare fiel auch ein zeitweiliger erster Aufenhalt Capitos in Basel. Doch blieb Freiburg vorläufig sein Wonsitz. Hier lebte der durch des Vaters Tod unabhängig gewordene junge Gelehrte im Verein mit vielen strebsamen Altersgenossen, die später den verschiedensten Richtungen angehörten, hier erhielt er unter Ecks Vorsitz den theologischen Grad und dozirte auch eine zeitlang in scholasticis. Doch wurde er es bald müde, „dieses leere Stroh zu dreschen und die armen Zuhörer von Amtes

wegen geistig zu töten". Als daher Philipp von Rosenberg, der humane Bischof von Speyer, den ehrenvollen Ruf an ihn erließ, als Stiftsprediger nach Bruchsal zu kommen, war ihm dies sehr erwünscht. In den par Jaren seines Bruchsaler Aufenthaltes fing mitten unter schwerer Geschäftslast auch sein Gewissen an bedrückt zu werden von den kirchlichen Lehren und Satzungen, und nur der zeitweilige Verkehr mit Gleichgesinnten, wie Oekolampad und Pellikan, erleichterten sein ängstliches Gemüt. Er hatte mittlerweile auch ernstere sprachliche Studien unternommen, in denen viele der edelsten Zeitgenossen für das Sehnen jener Tage Befriedigung suchten und wenigstens teilweise und mittelbar auch fanden.

Mitten unter solche Humanisten sah sich Capito versetzt, als er 1513 das Amt eines Kathedralpredigers zu Basel antrat. Als solcher stand er dem evangelisch gesinnten Bischof Christof von Utenheim besonders nahe und bestärkte denselben in seinem Streben, den tiefgesunkenen Klerus zu reformiren. Daneben wurde er von dem Lehrer der jungen Amerbache, dem Juden Matthäus Adrianus, im Hebräischen so weit gefördert, dass er mit Hilfe Pellikans und Sebastian Münsters schon 1516 den Psalter in der Ursprache, begleitet von einer kurzen hebräischen Sprachlehre, herausgeben konnte. Auch an der Universität lehrte er und examinirte in dieser Eigenschaft u. a. seine intimen Freunde Oekolampad und Hedio pro gradu. Ungern ließen ihn die Bürger und Gelehrten Basels ziehen, als er 1519 gegen alles Erwarten vom Erzbischof Albrecht zum Domprediger von Mainz ernannt wurde. In diesem neuen Amt geriet Capito immer tiefer in ein schwieriges Dilemma hinein: einerseits wuchs Albrechts Gunst von Tag zu Tag, und bald war der Domprediger zum Kanzler erhoben, andererseits bestürmte das Aufgebot zur Reformation sein Gewissen immer mächtiger. Längere Zeit glaubte er den verschiedenen Anforderungen mit humanistischem Liberalismus genügen zu können, und jedenfalls hat er viel dazu beigetragen, dass Luther in Worms zum freien Worte kam, und dass in seines Fürsten Gebiet nicht gegen den Reformator gepredigt werden durfte. Ja, als in Wittenberg wärend Luthers Exil alles drunter und drüber ging, begab sich Capito von der halleschen Residenz des Kardinals selbst dorthin, um zu sehen, was sich zur Regelung der Dinge machen lasse. Diesen Schritt und Capitos Benehmen in dem denkwürdigen Handel mit dem „Abgott zu Halle" legte Luther von seiner Feste herab mit ungerechter Härte als pure Diplomatie des erzbischöflichen Kanzlers aus. Ein feiner Politiker war Capito allerdings, dies beweist sein „Ratschlag" gegen die Annahme einer päpstlichen Legation seitens seines Fürsten. Allein er bewies auch, dass es ihm ernstlich um den Sieg der Warheit zu tun war.

Kaum war Luther nach Wittenberg zurückgekehrt, so erschien Capito abermals dort, und als er nun sah, wie Luther keineswegs das war, wofür er ihn gehalten, nämlich ein „rasender Orestes", sondern unter den entfesselten Elementen viel eher als Orpheus auftrat, da war er für die Reformation gewonnen. Nun musste aber auch „zu den fürgesetzten Dingen geeilet werden", und nichts vermochte ihn mehr an die erzbischöfliche Kurie zu fesseln, auch das ehrenvolle kaiserliche Adelsdiplom nicht, das Albrecht in Nürnberg für ihn auswirkte. Im Mai 1523 treffen wir Capito in Straßburg, wo er seit zwei Jaren, noch von der Gunst Leos X. her, die Propstei zu St. Thomä inne hatte. Hier fand er seinen alten Studienfreund Matthäus Zell mitten im aufgeregtesten Kampf, und da alle Chorherren zu St. Thomä Gegner der Reformation waren, so hatte der Propst keinen leichten Stand, als er (was bei seinen Amtsvorgängern seit Menschengedenken nicht vorgekommen war) predigte, und zwar in ausgesprochen evangelischem Sinne, sich auch, um die Verbindung mit Mainz gänzlich zu lösen, in das Bürgerrecht der Stadt einkaufte. Je mehr er so zeigte, dass er sich des Evangeliums nicht schäme, um so heftiger wurde er von den Päpstlichen angefeindet, von den Humanisten verspottet oder als ein verlorener Son bejammert und, da er immerhin sehr maßvoll vorging, auch von Heißspornen des eignen Lagers verdächtigt. Doch befestigte ihn der Mut seines eigenen Leutpriesters Anton Firn und die Gemeinschaft mit Zell, Butzer und Hedio immer mehr, so dass die Exkommunikation, die der Straßburger Bischof Wilhelm von Hohenstein gegen die

verehelichten Priester schleuderte, bei ihm ihren Zweck durchaus verfehlte. Drei Monate darauf, den 1. August 1524, trat er mit Agnes Röttel, der Tochter eines angesehenen Ratsherrn, in die Ehe. Und von da an war er unbestritten das Haupt der Straßburger Reformation. Bei den Unterhandlungen mit dem Rat über die Durchfürung der einzelnen Neuerungen, bei der Einrichtung der Schulen, bei dem denkwürdigen Verhalten der Straßburger im Bauernkrieg, überall ist Capito neben Butzer und Sturm der unermüdliche und unverdrossene Hauptarbeiter. Und als die Widertäufer in Straßburg Rumor zu machen versuchten, so richtete sein vielgeschmähter Optimismus ungleich mehr aus, als der gewaltige Feuereifer der Kirchenmänner da und dort. An den Bemühungen, die Evangelischen Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zusammenzuhalten und zusammenzubringen, nahm er zwar herzlichen und tätigen Anteil (er war auch der eigentliche Verfasser der confessio Tetrapolitana, s. d. Artikel), doch überließ er auf diesem Gebiet die eigentliche Aktion meist dem für Union und Konkordie so sehr begeisterten Butzer *). Das größte und erfreulichste Werk Capitos in dieser Hinsicht war sein Anteil an dem vortrefflichen Berner Synodus von 1532 (s. diesen Artikel). Nachdem er noch mit Butzer den Regensburger Reichstag besucht, raffte ihn die Pest im November 1541 schnell dahin.

Von seinen wissenschaftlichen (meist alttestamentlichen) und reformatorischen Schriften gibt Baum in dem wertvollen Buche: Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren, 1860 ein vollständiges Verzeichnis. Vgl. überdies Köstlins Luther und des Unterzeichneten Ausgabe des Pellikanschen Chronikons.

Bernhard Riggenbach.

Capitularien, s. Kapitularien.

Caplan, s. Kaplan.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus I.), mit dem Beinamen de Montambert, geboren in Paris am 15. Januar 1534, stammte aus einer angesehenen Familie Frankreichs, welcher viele ausgezeichnete Statsmänner und Gelehrte im 15., 16. und 17. Jarh. angehören. Sein Vater Jacques Cappel, welcher unter dem Könige Franz I. 1534 zum General-Advokaten bei dem Pariser Parlamente ernannt war und zu wichtigen Statsgeschäften herbeigezogen wurde, hinterließ bei seinem Tode 1541 außer anderen Kindern zwei Söne, Jacques (den Vater von Jacques C. und Louis C. II) und Louis. Der Letztere wurde in Bordeaux, wohin er sich, 22 Jare alt, begeben hatte, um dem Studium der Jurisprudenz obzuliegen, mit Anhängern der reformirten Kirche bekannt und trat zu dieser Kirche über. Als er nach Paris zurückgekehrt war, suchten seine Verwandten ihn wider für die Jurisprudenz zu gewinnen, aber er blieb dem Studium der Theologie, welches er in Bordeaux, wo er auch als Lehrer der griechischen Sprache aufgetreten war, begonnen hatte, und der reformirten Kirche treu. Seine Glaubensgenossen beschlossen, den König um die Erlassung eines Edikts zu bitten, durch welches den Reformirten freie Ausübung ihrer Religion zugesichert werde, und beauftragten ihn, in einer Versammlung der Reformirten in Paris die Verhandlungen über diese Angelegenheit zu leiten. Er fürte die Sache mit solchem Geschicke weiter, dass der König Karl IX. das erbetene Edikt im Januar 1561 bewilligte. Er wurde dann Prediger in Meaux. Durch die bürgerlichen Unruhen gezwungen, die Stelle in Meaux aufzugeben, ging er nach Genf, von dort nach Sedan; 1569 nahm er einen Ruf der Reformirten in Antwerpen, als Prediger in ihrer Mitte zu wirken, an, kehrte aber bald, weil der Aufenthalt in Antwerpen ihm keine Sicherheit bot, nach Sedan zurück. Darauf wurde er Prediger in Clermont. Die Pariser Bluthochzeit zwang ihn, wider eine Zuflucht in Sedan zu suchen. Die französischen Reformirten sandten ihn nach Deutschland, um für sie die Hilfe der

*) Auch intimere Verbindungen stiftete Butzer gern. So wuste er es dahin zu bringen, dass Oekolampads Witwe, Vibrandis Rosenblatt, dem verwitweten Capito ihre Hand reichte. Dabei ante Butzer jedenfalls nicht, dass er selbst der vierte Gatte dieser edlen Frau werden würde.

protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhelm von Oranien als Professor der Theologie nach Leyden berufen, wo er im Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jare kehrte er nach Frankreich zurück. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformirten tätig gewesen war, lebte er als Prediger und Professor der Theologie in Sedan, welche Stadt damals dem Herzog von Bouillon gehörte, wo er, fast 52 Jare alt, 1586 starb. Die von ihm in Leyden gehaltene Inaugurationsrede ist gedruckt in den Athenis Batavis von Meursius, wo man auch auf Seite 246 ff. sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. Meursius berichtet in einem Anhange zu der Inaugurationsrede, dass unter den von Louis Cappel verfassten Schriften eine nicht gedruckte vita procellis belli civilis perturbatissima vorhanden sei. Warscheinlich hatte er darin sein eigenes Leben beschrieben.

Cappel, Jacques (Jacobus Cappellus), Herr von le Tilloi, geb. 1570 in Rennes, wo sein Vater, Jacques Cappel, damals Parlamentsrat war. Auf Reisen in Italien und Deutschland war der Vater mit vielen Protestanten bekannt geworden. Nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, bekannte er sich, den Mannungen seines jüngeren Bruders, des eben vorher genannten Louis Cappel de Moniambert Folge gebend, öffentlich zur reformirten Kirche, und trat damit in ein Leben voll Kampf und Unruhe hinein. Der Son Jacques Cappel wurde von Henry de la Tour Vicomte von Turenne, welcher seit 1594 Herzog von Bouillon und Fürst von Sedan war, als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan berufen. Nachdem er sein väterliches Gut le Tilloi verkauft hatte, begab er sich 1599 dorthin, um das ihm übertragene Amt zu übernehmen. Später, im Jare 1610, wurde er Professor der Theologie an der Akademie in Sedan. Gestorben ist er im September 1624. Ein Verzeichnis seiner zalreichen gedruckten und ungedruckten Schriften steht im Anhange zu der Schrift de Cappellorum gente von Ludovicus Capellus, welche ganz vorn in dem Buche: „Ludovici Cappelli commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum etc.; editionem procuravit Jacobus Cappellus, Ludovici filius, Amsterdam 1689, fol.“ abgedruckt ist. Von diesen Schriften erwänen wir nur die Observationes in selecta Pentateuchi loca, in Josuam, Judices etc., welche von seinem Neffen Jacobus C. in dem ebengenannten, Amsterdam 1689 erschienenen Buche herausgegeben sind, und seine Historia sacra et exotica ab Adamo usque ad Augusti ortum, Sedan 1612 in 4°, vgl. Diestel, Gesch. des A. Test.'s in der christlichen Kirche (Jena 1869), S. 461.

Cappel, Louis (Ludovicus Cappellus II.), der jüngste Son von Jacques Cappel, dem Bruder von Louis C. de Moniambert, und der jüngere Bruder des Jacques Cappel, über den im vorhergehenden Artikel geredet ist, wurde geboren im Oktober 1585. Der Vater hatte, weil er der reformirten Kirche angehörte, sein Amt in Rennes aufgeben müssen. Längere Zeit lebte er als Privatmann auf seinem Gute le Tilloi, wurde dann aber durch die Anhänger der mächtigen und gewaltsam auftretenden Ligue gezwungen, mit Frau und Kindern sein Gut zu verlassen und einen Zufluchtsort in Sedan aufzusuchen. Unterwegs, in dem Dorfe Saint Elier, wurde der Son Louis geboren, welcher gleich nach seiner Geburt in der größten Gefar schwebte, von den Liguisten ermordet zu werden. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder Sedan, wo Louis Cappel de Moniambert damals Prediger und Professor der Theologie war. Der unterwegs geborne Knabe erhielt nach dem Onkel, seinem Pathen, den Namen Louis. Drei Monate nach der Ankunft des Bruders Jacques und seiner Familie in Sedan starb dieser Onkel im Januar 1586; fünf Monate später starb auch dessen Bruder Jacques. Die Witwe des letzteren beschloss mit ihren drei jüngsten Kindern — Louis war erst acht Monate alt — sich nach dem Besitztum ihres verstorbenen Mannes, le Tilloi, zu begeben, wo sie sich bereden ließ, der Messe beizuwonen, um durch Verleugnung ihres Glaubens den Besitz des Gutes wider zu erhalten. Die Reue über diese Tat warf sie auf das Krankenlager, von dem

sie sich nicht wider erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngster Son Louis bis zu seinem achten Jare bei dem Pächter des väterlichen Gutes, dessen Eigentümer sein älterer Bruder Jacques geworden war, welcher 1593 nach le Tilloi kam, seine jüngeren Geschwister aus den Händen ihrer katholischen Erzieher befreite und den jüngsten Bruder Louis mit nach Sedan nahm. Dieser lebte dann unter der Aufsicht seines Bruders und studirte von seinem 17. Jare an in Sedan Theologie. Als Louis 20 Jare alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht seiner Töchter an. Auf Empfehlung des Johannes Camero gewärte die Kirche in Bordeaux ihm, als er 24 Jare alt war, die Mittel zu einer vierjärigen Reise in Großbritannien, Belgien und Deutschland. In Oxford, wo er vorzugsweise eifrig mit der Erlernung der arabischen Sprache sich beschäftigte, blieb er zwei Jare; zwei Jare verwandte er auf den Besuch anderer Akademieen. Dem in sein Vaterland Zurückgekehrten gestattete die Kirche zu Bordeaux die Annahme der Professur der hebräischen Sprache an der Akademie in Saumur, wohin er sich 1613 begab. Zwei Jare später ward er zum Prediger in dieser Stadt gewält; er nahm die Wal an, nachdem ihm auf seinen Wunsch gestattet war, die Hilfe anderer herbeiziehen zu dürfen, wenn seine Tätigkeit an der Akademie ihm hinreichende Zeit zur Verwaltung des Amtes eines Predigers nicht übrig lassen würde. In den ersten drei Jaren predigte er nicht selten, seit dem Jare 1618 aber nur, wenn andere Prediger ihn ersuchten, ihre Stelle zu vertreten. 1633 wurde er gleichzeitig mit Moyse Amyraut (Moses Amyraldus) und Josué de la Place (Placäus) von der reformirten National-Synode, die in Charenton zusammengekommen war, als Professor der Theologie in Saumur bestätigt. An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zusammenwirken dieser drei ausgezeichneten und untereinander befreundeten Männer zu hohem Ansehen gelangte und für die theologische Wissenschaft Großes geleistet hat, war er bis zu seinem Tode am 18. Juni 1658 tätig. Er hatte sich 1617 verheiratet; von fünf Sönen starben zwei in früher Jugend. Der älteste Son Jean (geb. 1618) trat zur katholischen Kirche über; der tief betrübte Vater verbot dem abtrünnigen Son sein Haus und verlangte von ihm mit ernsten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beispiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Messe besucht und vor einer schlechten Sache ihre Kniee gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübnis über solches Verbrechen bald gestorben sei. Der jüngste Son Jacques Cappel (geboren 1639) ward noch vor dem Tode des Vaters, 19 Jare alt, Professor der hebräischen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edikts von Nantes zwang ihn, 1689 eine Zuflucht in England zu suchen, wo er sich durch Unterricht in der lateinischen Sprache ernärte; er starb in Hackney, einem Orte in der Nähe von London, im Jare 1722 in einem Alter von 83 Jaren. — Ludovicus Cappellus, Professor zu Saumur, war ein frommer, ernster Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder seiner Familie, die sich zur reformirten Kirche bekannt hatten, und one Menschenfurcht, immer bereit, für ihren Glauben alles daran zu geben, in Not und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in seiner gelehrten Tätigkeit keine Furcht. In dem vollen Bewusstsein der Freiheit in dem Glauben an seinen Erlöser prüfte und forschte er mit redlichem Eifer, trug dann aber auch keine Scheu, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen und für sie, wenn es sein musste, in die Schranken zu treten. Seine umfassende Gelehrsamkeit auf den verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft bezeugen die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placaei (3 Bände 4°, Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenstände, welche vorzugsweise seinen rastlosen Fleiß in Anspruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigsten Einfluss ausgeübt hat, kaum berürt werden. Die eigentliche Aufgabe seines Lebens war, die Geschichte des alttestamentlichen Textes zu erforschen und haltlose Ansichten darüber, welche zu allgemeiner Geltung gekommen und mit dem Schleier unantastbarer Heiligkeit bekleidet waren, zu bekämpfen. Die erste Schrift, die hier in betracht kommt, arcanum punctationis revelatum, nennt er selbst in seinen

vindiciae arcani punctat. revelati (in dem Anhange zu Lud. Cappelli commentarii et notae criticae in V. T. etc., Amsterdam 1689, S. 798) die erste Frucht seiner Studien. Er hatte dieses Werk in den Jaren 1622 und 1623, als die bürgerlichen Kriege ihn zwangen, eine Zuflucht bei seinem Bruder, dem Professor der hebräischen Sprache in Sedan, zu suchen, vollendet, und von Sedan aus an Buxtorf den Vater nach Basel mit der freundlichen Bitte geschickt, ihm seine Meinung darüber mitzuteilen. Buxtorf schickte ihm das Buch zurück, wies ihn auf die Schwierigkeit der angestellten Untersuchung hin und riet ihm, seine Ansicht von dem verhältnismäßig neuen Ursprung der Punktation, weil sie zu gefärlichen Folgerungen füren könne, weder mündlich in Vorlesungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius in Leyden, an den Cappellus noch von Sedan aus kurz vor seiner Rückkehr nach Saumur das Buch schickte, war weniger bedenklich; er beeilte sich es drucken zu lassen (arcanum punctat. revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate; ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4°), one den Namen des Verfassers, weil, wie er in der im Januar 1624 geschriebenen Vorrede sagt, gewichtige Gründe es notwendig machten, seinen Namen zu verschweigen; er selbst erklärte sich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus suchte in diesem Buche nachzuweisen, dass die hebräischen Punkte weder vor Moses vorhanden gewesen, noch von Moses und den übrigen Verfassern der heil. Schriften den Konsonanten des Textes hinzugefügt, noch von Esra und den Männern der großen Synagoge, sei es erfunden, sei es von neuem zur Erleichterung des Verständnisses des Textes angewandt, sondern erst nach der Vollendung des babylonischen Talmuds von jüdischen Gelehrten, quoad figuram, ausgedacht und zu der graphischen Feststellung der von Alters her überlieferten Aussprache den Konsonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Seine Beweisfürung ist ruhig, gründlich; man merkt es dem Buche an, dass der Verfasser von der Warheit seiner auf einer großen Menge klarer geschichtlicher Zeugnisse ruhenden Behauptung überzeugt ist, und dass er in der Zuversicht sie vorträgt, durch ihre Begründung dem Ansehen der heil. Schrift keinen Abbruch zu tun. Das Buch fand bei vielen freundliche Aufnahme; Cappellus selbst berichtet, 20 Jare lang und darüber sei es von Keinem angegriffen; erst als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, sei Buxtorf der Son mit seinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (Basel 1648, 4°) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausfürlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis, widerlegte Cappellus die Ansicht Buxtorfs und stellte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausfürlich zusammen; diese Schrift ist aber erst dreißig Jare nach seinem Tode von seinem Sone Jacques Cappel, zugleich mit einer verbesserten und vermehrten Ausgabe des arcanum punct. revelatum, in dem Anhange zu Ludov. Cappelli commentarii et actae criticae in V. Test., Amsterdam 1689, herausgegeben. Der Son kam durch die Herausgabe dieser Schrift einer letztwilligen Verfügung seines Vaters freilich erst sehr spät nach. — Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geschichte des alttestamentlichen Textes angehört, ist die critica sacra Lud. Cappelli. Die verschiedenen Lesarten in den Parallelstellen des A. T. und die Abweichungen der alten Übersetzungen von dem masoret. Texte hatten es ihm gewiss gemacht, dass der unter den Protestanten herrschenden Ansicht von der Integrität des hebräischen Textes die geschichtliche Begründung fehle. In den sechs Büchern seiner critica sacra stellte er Untersuchungen an 1) über die Parallelstellen des A. T.'s, wobei er nachzuweisen unternahm, dass die verschiedenen Lesarten nicht aus einer absichtlichen Verfälschung des Textes zu erklären seien; 2) über die Citate des A. T.'s im Neuen; 3) über die verschiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handschriften der orientalischen und occidentalischen Juden, der gedruckten Bibeln, des masoretischen und des samaritanischen Textes des Pentateuchs; 4) über die Abweichungen von dem masoretischen Texte in der Übersetzung der Septuaginta; 5) in den anderen alten Übersetzungen, in dem Talmud und in ältern Schriften der Juden; 6) suchte er nach

zuweisen, wie die verschiedenen Lesarten zu beurteilen seien, und wie die durch sie entstehende Unsicherheit das Ansehen der Schrift nicht erschüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht sei. Nach einer Bemerkung am Ende des sechsten Buches war dieses Werk schon im Okt. 1634 vollendet; der Druck verzögerte sich durch den heftigen Widerspruch, den die Protestanten in Leyden, Genf und Sedan dagegen erhoben; endlich erwirkte der zur römischen Kirche übergetretene Son des Verfassers, Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hilfe des Morinus, des Jesuiten Petavius und des Minoriten Mersenne ein königliches Privilegium, in dessen Folge das Buch, Paris 1650, in Folio erschien unter dem Titel: Ludovic. Cappelli critica sacra. Sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex; in quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima s. scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca. Cui subjecta est ejusdem Criticae adversus injustum censorem justa defensio. Edita in lucem studio et opera Joannis Cappelli, auctoris filii. Schon vor seinem Erscheinen hatte Cappellus es handschriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; sein Inhalt war auch Buxtorf dem Sone bekannt geworden, der in dem dritten Teile seines 1648 erschienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et authoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rücksicht genommen und ihre Gefärlichkeit nachzuweisen versucht hatte. Dadurch sah sich Lud. Cappellus veranlasst, die justa defensio adversus injustum censorem zu schreiben, auf welche Buxtorf in seiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen anderen Gegner, Arnold Boot, verteidigte sich Cappellus in einer schon im J. 1689 sehr selten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651, der noch eine andere Schrift: de eadem illa critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam, Salmurii 1552, folgte. Cappellus musste sich gegen Vorwürfe verteidigen, die ihn nicht trafen, sondern auf Rechnung des Morinus kamen, der den Druck der critica sacra beaufsichtigt und darin Stellen, welche gegen die in seiner Schrift exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate (pars prior, Lutetiae, Paris 1633, in 4°) geltend gemachten Ansichten gerichtet waren, weggelassen hatte. In der Tat war Cappellus viel vorsichtiger verfaren als Morinus, und um das zu beweisen, fügte er der 1651 gedruckten epistola apologetica an Usser die von Morinus ausgelassenen Stellen seiner critica sacra hinzu. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geschichte des alttestamentlichen Textes sich bezieht, ist seine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amsterdam 1645, 12°, welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorfs des Sones de litterarum Hebraicarum genuina antiquitate gerichtet ist. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratschrift sei die alte hebräische, schon von Mose gebrauchte Schrift, die sogenannte samaritanische Schrift sei also nicht für die althebräische zu halten; Cappellus hingegen bewies die Priorität der samaritanischen Schrift. — In diesen Schriften ging Cappellus auf die Fragen ein, welche gerade zu seiner Zeit für die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Anhänger der römischen Kirche von der größten Bedeutung waren. Schien doch die normative Autorität der Schrift erschüttert zu werden durch die Ergebnisse der von Cappellus veröffentlichten Untersuchungen. Der gelehrteste Bekämpfer der Schriften des Cappellus war der jüngere Buxtorf, und wärend sehr viele hervorragende Theologen Frankreichs, Englands und Hollands im ganzen und großen den Ansichten des Ludov. Cappellus volle Berechtigung zugestanden, traten auf Buxtorfs Seite die Theologen Deutschlands und der Schweiz fast one Ausnahme; vgl. Diestel, Gesch. d. Alten Testaments, S. 336 ff. In der formula consensus Helvet., die 1675 zustandekam, sind die ersten Sätze gegen Cappellus, der größte Teil der übrigen Sätze gegen Amyraut gerichtet, so dass man, wie Alex. Schweizer sagt, sie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatische Seite der Fragen, zu welchen die Geschichte des Textes Veranlassung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte sich überall eine ruhigere und gerechtere Beurteilung der ausgezeichneten Untersuchungen des Lud. Cappellus

geltend, deren Ergebnisse im ganzen und großen jetzt allgemein anerkannt sind. — Buxtorf beklagt sich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, dass seine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt sei; das wird warscheinlich in der Ἐπίκρισις de ultimo Christi Paschate et Sabbato Deuteroproto, Amsterd. 1644, geschehen sein. — Ein Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus teilt sein Son Jacques in den von ihm, Amsterd. 1689, herausgegebenen commentarii et notae criticae in V. T. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften füren wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex und die chronologia sacra; beide Abhandlungen sind in den prolegomenis Bibliorum polyglottorum Londin. abgedruckt, letztere auch besonders Paris 1655 Fol.; sodann auch die Historia apostolica illustrata, Genevae 1634, und wider Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezält: 1) Ἀρχαιογραφία, sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 2) Antiqua lectio, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3) eine antiqua ratio legendi et pronunciandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfassenden Vorarbeiten zu den Schriften über die Geschichte des alttestamentlichen Textes enthalten sind. — Vergl. Ludovici Cappelli, Commentarius ad filios suos Joannem, Ludovicum et Jacobum de Cappellorum gente, ursprünglich französisch geschrieben, dann von dem Sone Jakobus ins Lateinische übersetzt und herausgegeben in Ludov. Capp. commentarii etc., Amsterd. 1689; (Niceron) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, tom. XXII; (Dom Liron) Singularités historiques et litteraires, tom. III.; Biographie universelle im 7. Teile. **E. Bertheau.**

Caputiati, von der Kapuze, die sie trugen, so benannt, sind im Jare 1182 hervorgetreten in der Auvergne unter der Leitung des Zimmermanns Durand, der sich rühmte, von Maria Offenbarungen erhalten zu haben, nach einigen zu dem löblichen Zwecke, den Frieden in der Kirche aufrecht zu erhalten und die Feinde derselben auszurotten; nach anderen Berichten war diese Partei nicht so unschuldiger Art, wie denn schon der Umstand, dass sie die Feinde des Friedens ausrotten wollten, ihr eigenmächtiges Verfaren und ihre Hintansetzung der obrigkeitlichen Gewalt beweist. Nach jenen andern Berichten sollen sie wirklich sich die obrigkeitliche Gewalt angemaßt haben, unter dem Vorgeben, sie wollten die ursprüngliche Freiheit der Menschen widerherstellen. Hugo, B. von Auxerre, in dessen Sprengel sie am zalreichsten verbreitet waren, zog mit Kriegern wider sie zu Felde, nahm sie alle gefangen und ließ ihnen die an die Kleider angenähten Kapuzen abschneiden, so dass sie ein volles Jar mit bloßen Köpfen der Sonnenhitze und dem Froste ausgesetzt sein sollten. Der Erzbischof von Sens bewog den Hugo, ihnen für den Rest des Jares diese Strafe zu erlassen. So verschwand nun die Partei; s. Schröckh, Kirchengesch. XXIX, 656; D'Argentré, Collectio jud. I, 123 ff. **Herzog.**

Capuziner, s. Kapuziner.

Caraccioli, Galeazzo. Unter den italienischen Flüchtlingen, denen um die Mitte des sechzehnten Jarhunderts Genf eine Freistadt für ihren evangelischen Glauben gewärt hat, ragt keiner so sehr durch hohe Geburt und durch persönliche Vorzüge hervor wie Galeazzo Caraccioli, Marchese von Vico. Seine Mutter war eine Caraffa, Schwester des nachmaligen Papstes Pauls IV., sein väterliches Geschlecht zälte zu den vornehmsten im Königreich Neapel, und ihm selbst, als dem ältesten, im Januar 1517 geborenen Sone und Erben des Marchesates Vico, schien sich eine glänzende Zukunft zu erschließen, als er in den Hofdienst trat und noch nicht zwanzigjärig sich mit Donna Vittoria Caraffa vermälte. Es war das die Zeit, wo in Neapel neben all dem Pomp des Weltlebens doch auch in höheren Kreisen gar ernste Fragen anfingen erörtert zu werden. Unter der Leitung des Spaniers Juan de Valdés bildete sich hier eine ähnliche, aber weit gründlichere, Reaktion gegen das verderbte Kirchentum aus, als zu Anfang der zwan-

ziger Jare desselben Jarhunderts Rom eine solche in seinem „Oratorium der göttlichen Liebe“ (s. d.) aufzuweisen gehabt hatte. Vielseitig gebildet, jedoch von einer noch ganz weltlichen Sinnesweise, wurde Galeazzo durch seinen Freund und Verwandten Giovanni Francesco Alvisi, auch di Caserta genannt, der später (1564) als ein Opfer der Inquisition hingerichtet worden ist, mit Valdés bekannt gemacht und zu den Predigten und Bibellektionen Pietro Martire Vermiglis gefürt. In einer dieser Lektionen bediente sich Vermigli eines Vergleiches, welcher auf Galeazzo bei seiner damaligen Gemütsverfassung, wie er selbst oft erzält hat, den tiefsten Eindruck hervorbrachte. „Wenn jemand“, sagte Vermigli, „über Feld geht und von ferne eine Anzal Leute, Männer und Frauen, sieht, welche sich bewegen wie es beim Tanzen geschieht, so wird er sie, wenn er die Musik nicht hört, für närrisch halten; kommt er aber näher und hört die Töne, nach denen die Bewegungen sich regeln, so wird er sie nicht allein nicht mehr für närrisch halten, sondern er wird selbst Lust verspüren, an dem Tanze teilzunehmen. So kann uns auch, wenn wir gewisse Leute ihre Lebensweise, Kleidung und Unterhaltung ändern und sich von dem sonst Üblichen entfernen sehen, der Gedanke kommen, dies sei Narrheit; treten wir aber in nähere Beziehung zu ihnen und bringt dann in uns selbst die Musik des göttlichen Geistes und seines Wortes ein, so dass wir erkennen, dass dessen Harmonie in jenen die Veränderung bewirkt, die wir erst der Narrheit zuschrieben: dann fülen wir uns selbst ergriffen, es entbrennt in unseren Herzen eine neue Liebe, wir lassen die Welt und ihre Eitelkeit dahinten und vereinigen uns mit jenen, um ein heiliges Leben zu füren.“ Aus etwas späterer Zeit (1543), als in Galeazzo selbst eine solche Umwandlung sich vollzog, datirt ein Brief Marc' Antonio Flaminios an ihn, welcher zwar dem calvinistisch strengen Biographen Galeazzos (Balbani) als bezüglich der Sakramentslehre nicht rein von papistischen Ansichten erscheint, aber trotzdem von ihm (wie auch in den Lettere di diversi, Venedig 1559, S. 280 ff.) mitgeteilt wird und in der Tat ein redendes Zeugnis für die Frömmigkeit sowol des Schreibers als auch des Adressaten bildet. Es bedarf nicht erst der Versicherung Balbanis, dass die Umwandlung Galeazzos von den schwersten inneren und äußeren Kämpfen begleitet war. Sein Vater, stolz auf sein Geschlecht und seine Stellung, hatte auf den Son alle Hoffnung gesetzt, und er so wenig wie Vittoria waren im Stande, die religiösen Beweggründe, welche den Son und Gemal der verabscheuten Ketzerei in die Arme trieben, zu würdigen. Dazu kamen noch die täglichen Kämpfe und Bitterkeiten, die ihm sein Hofamt und seine gesellschaftlichen Beziehungen brachten, als er mit der Änderung seiner Lebensrichtung Ernst machte. Eine Reise nach Deutschland in Begleitung des Kaisers ermöglichte ihm einen genaueren Einblick in Lehre und Wesen der Protestanten; durch das Lesen ihrer Schriften und insbesondere durch eine Zusammenkunft mit Vermigli, der schon 1542 geflohen war und damals als Professor in Straßburg lebte, befestigte sich seine Überzeugung mehr und mehr, und vielleicht hat sich schon zu jener Zeit (1544) in ihm die Frage erhoben, ob er nicht, um seinem Glauben zu leben, sein Vaterland verlassen müsse. Dringlich ward diese Frage für ihn erst später. Als die kirchlich-politische Reaktion, nachdem ihr Sieg durch die Errichtung des Sant' Uffizio in Rom 1542 besiegelt worden war, sich mit der Einrichtung von Tribunalen dieser Behörde in Mittel- und Norditalien mehr und mehr befestigt hatte, versuchte man 1547 die Inquisition auch in Neapel einzufüren. Zwar scheiterte dieser Versuch an dem bis zur Empörung gehenden Widerstande der aufgebrachten Bevölkerung, allein die kirchliche Reaktion, begünstigt von dem Vicekönig, griff von dieser Zeit ab im geheimen nur um so mehr um sich. So beschloss denn Galeazzo, Neapel zu verlassen. Im März 1551 fürte er seinen Plan aus, und zwar unter dem Scheine, als gelte sein Besuch nur dem kaiserlichen Hofe in Augsburg. Bis zum 26. Mai blieb er dort; als aber der Hof eine Reise in die Niederlande antrat, begab Galeazzo sich nach Genf, wo er am 8. Juni anlangte. Eine Summe von 2000 Dukaten, einen Teil seines mütterlichen Erbes bildend, hatte „der Herr Marchese“, wie man ihn in Genf nannte, mitgebracht. Zwei Tage nach ihm traf ein anderes Mitglied des früheren Valdésschen Kreises, Lattantio Ragnoni aus Siena, auch als

Flüchtling, in Genf ein; beide schlossen sich der dortigen italienischen Gemeinde an, deren Anfänge sich bis 1542 zurückverfolgen lassen.

Sobald Galeazzos Familie von dem entscheidenden Schritte Kenntnis erhielt, bot sie alles auf, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Ein ihm besonders nahestehender Vetter erschien in Genf, mit Briefen von Donna Vittoria und dem alten Marchese. Mit Befremden sah er, in wie bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen Galeazzo lebte. Tief bewegt war das Widersehen; wortlos saßen sie lange unter Tränen einander gegenüber, bis jener sich seines Auftrages entledigte und den Schmerz und die Verzweiflung der zurückgelassenen Familie schilderte. Allein Galeazzo blieb fest: er sei entschlossen, sein Auge gegen alles andere zu verschließen und, der Ermanung Christi folgend, Vater, Weib und Kind, Reichtum und Ehre um seines Namens willen im Stich zu lassen. Ein zweiter Versuch, den Galeazzos Vater im Jare 1553 in Verona, wohin er den Son beschieden hatte, persönlich machte, blieb gleichfalls one Erfolg. Da bot der Umstand, dass 1555 Giovanni Pietro Caraffa als Paul IV. den päpstlichen Stul bestieg, dem Vater abermals Veranlassung bei einer Zusammenkunft in Mantua darauf zu dringen, dass Galeazzo sich wenigstens entschließen möchte, nach Italien zurückzukehren: es solle ihm unter Zustimmung des Papstes frei stehen, in irgend einem Orte des venetianischen Dominiums unbehelligt zu leben. Allein Galeazzo traute den Versprechungen des Oheims nicht, und die rücksichtslose Förderung der Reaktion durch Paul IV., insbesondere die desfallsigen Unterhandlungen der Kurie mit der Republik Venedig zu jener Zeit lassen Galeazzos Misstrauen als begründet erscheinen. Galeazzo kehrte, nachdem er von Mantua aus noch einen Besuch an dem Hofe von Ferrara bei Renata, der Freundin Calvins gemacht hatte, über Venedig und durch Graubünden nach Genf zurück und betätigte alsbald die Festigkeit seines Entschlusses, in Genf zu bleiben, dadurch, dass er das Bürgerrecht nachsuchte — ein Recht, welches ihm unter dem 11. November 1555 gewärt wurde. Mit Donna Vittoria und, wie dies aus einem spätern Anklageakte der römischen Inquisition gegen Nicolas Antonio Caraccioli hervorgeht, auch mit diesem seinem ältesten Sone war er in Briefwechsel geblieben. Die zärtliche Liebe, welche er seinem Weibe und seinen Kindern bewarte, sollte seine Standhaftigkeit der schwersten Probe aussetzen, als er im Frühjar 1558 auf Vittorias Bitten und geschützt durch einen Geleitsbrief der Graubündener sich auf der kleinen Insel Lesina und dann auf eigene Gefar in dem väterlichen Schlosse Vico selbst einfand, um die Seinigen alle wider zu sehen. Erschütternd war der Kampf, der hier zwischen der Liebe zu den Seinigen und seiner religiösen Überzeugung zum Ausbruche kam. Den Bitten und dem Fluche des greisen Vaters, dem Jammern und Flehen von Weib und Kindern setzt er, obwol ihm selbst das Herz brechen will, eine unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen. Aber auch Vittoria erklärt schließlich auf das bestimmteste, dass sie nicht gewillt sei, mit ihm zu gehen oder ihm die Kinder zu übergeben. Auch durch die Zusicherung Galeazzos, dass sie in seinem Hause ihrer Religion gemäss werde leben können, ließ sie sich nicht bestimmen, ihm zu folgen. Da sie zugleich auf den Rat ihres Beichtvaters hin die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten entschieden verweigerte, so erklärte Galeazzo, dass er sich dadurch gezwungen sehe, die Ehe mit ihr als aufgelöst zu betrachten. In diesem Sinne richtete er denn auch, nachdem er im Oktober 1558 nach Genf zurückgekehrt war, im folgenden Jare ein Gesuch an das Konsistorium. Die Register dieser Behörde weisen die verschiedenen Stadien nach, welche die Angelegenheit, neu wie sie war und nicht vorgesehen in der ordonnance sur les mariages, durchlaufen hat. Calvin holte ein Gutachten der Züricher und anderer Theologen ein; er schrieb auch (Mai 1559) an Donna Vittoria, betonte das Recht Galeazzos, von ihr zu fordern, dass sie mit ihm leben sollte an einem Ort, wo sie ihre eigene Religion ausüben könne, und legte die Eingabe ihres Gemals an das Konsistorium bei. Vittoria antwortete nicht. Da erklärte man die Ehe als aufgelöst. „Da der Herr Marchese", so heißt es in dem Entscheide des kleinen Rates, „alle Mittel versucht und sogar sein Leben gewagt hat, um seine Frau mit sich zu füren, diese aber, obgleich er ihr sogar angeboten hat, auf neutralem Boden mit ihr zu wonen, wo

sie dann als Papistin, er als Evangelischer leben könnte, dies nicht thun will — so wird bestimmt, dass er frei sein soll, eine neue Heirat zu schließen". Diese erfolgte dann im Januar 1560 mit der Witwe Anna Framery, die auch um ihres Glaubens willen in Genf eine Zuflucht gesucht hatte. Galeazzo blieb eine Stütze der italienischen Gemeinde in Genf, wo er, mit Ausnahme eines fünfjärigen Aufenthaltes in Lausanne, den Rest seines Lebens zubrachte. In der Stadt stand der edle, einfache Mann im höchsten Ansehen; vornehme Fremde, die Genf berürten, verabsäumten nicht, ihm ihren Besuch zu machen. Seinem musterhaften Leben und segensreichen Wirken setzte der Tod am 7. Mai 1586 ein Ende. Seine zweite Gemalin folgte ihm nach Jaresfrist ins Grab. Der damalige Prediger der Genfer italienischen Gemeinde hat in der Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo (1587, neu gedruckt in Florenz 1875) eine ergreifende Beschreibung seines Lebens und seiner Schicksale gegeben. **Benrath.**

Cardinale, s. Kardinale.

Carey, William, s. Missionen, protestantische, unter den Heiden.

Carpzov (die Theologen dieses Namens). Eines der berühmtesten Gelehrtengeschlechter des 17. Jarhunderts. Ein Son des 1624 in Wittenberg verstorbenen Prof. jur. war Bened. Carpzov, Prof. jur. in Leipzig, † 1666. Auch dieser Jurist ist den Theologen nicht unbekannt als einer der vornehmsten Begründer des Episkopalsystems in seiner juris prudentia ecclesiastica 1645 und als einer der strengsten Kriminal- und Hexenprozeßrichter durch seine Practica nova rerum criminalium 1635. Von ihm berichtet Oldenburger, dass von ihm, der Strenge seiner kriminalistischen Ansichten gemäss, nicht weniger als 20,000 Todesurteile gefällt worden. Dabei war er fromm im Sinne der damaligen lutherischen pietas, ein unausgesetzter Kirchenbesucher, ein monatlicher Abendmalsgenoss, ein unermüdeter Bibelleser, welcher sich rühmen konnte, 53mal sie ganz durchgelesen zu haben. Auch ein eingefleischter Leipziger, der das Motto in Gang brachte: extra Lipsiam vivere, miserrime vivere est, und nachdem er zum Appellations-, später zum Geh. Rat in Dresden berufen, von dort 1653 wider zurückkehrte, um in seinem stattlichen Leipziger Hause sein Leben zu beschließen *). — Von ihm stammte Joh. Benedikt Carpzov I., Archidiakonus an der Thomaskirche in Leipzig, 1643 Extraord., 1646 Ordin. theol. † 1657. Ein Son von ihm ist Joh. Bened. Carpzov II., Prof. hebr. 1668, 1674 Archidiakonus, Pastor von St. Thomas von 1679 an, seit 1684 Prof. theol., † 1699. Ferner: Sam. Benedikt 1671 Prof. poës. in Wittenberg, 1674 Hofprediger, 1692 Oberhofprediger in Dresden, † 1707. Sein Son Joh. Gottlob, 1718 Archidiak. zu St. Thomä, Prof. theol. extr., 1719 Prof. ord. hebr. in Leipzig, 1730 Sup. in Lübeck, † 1767. Joh. Benedikt IV., 1748 Prof. poes. et graec. in Helmstädt, 1759 Abt in Königslutter, † 1803, Enkel von Joh. Benedikt II. und Son von Joh. Benedikt III, Hospitalprediger in Leipzig und Prof. extraord. hebr.

1) Joh. Benedikt I. Ihm, wie anderen der Leipziger Theologen wurde durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Muße beschränkt, so dass Hülsemann, sein Kollege, 1647 klagt: „Meine Kollegen, die schon längst angefangen haben, sich bloß der praktischen Tätigkeit zu widmen, haben die Last der gelehrten akademischen Tätigkeit fast gänzlich meinen Schultern aufgebürdet" **). In seiner theologischen Stellung beobachtet er in den damaligen synkretistischen Streitigkeiten eine gewisse Zurückhaltung. In der Thesis mit Hülsemann einig, steht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmstädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechsel, später auch mit dessen Schüler Titius ***). Seinem religiösen Charakter gibt Spizel das Zeugnis: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird gestehen, dass er eine ware Frömmigkeit im Herzen trug, die sich auch auf mannigfache

*) Glück, Praecognita iurispr. eccles. 1786, S. 206; Göschel, zerstreute Blätter, Th. 3, Abtheilung 2.
**) Wittenberger Theologen, S. 165.
***) Das akadem. Leben des 17. Jahrh., Abth. II, S. 89.

Weise offenbarte. Vor seinem Ende sagt er in Gegenwart einiger seiner Kollegen: ‚Bisher haben wir mit Worten gepredigt, nun müssen wir in der Tat uns so bewären, dass unsere Zuhörer auf unsern Hingang blicken und ihren Pastoren nachfolgen können'" (Spizel, Templum honoris, S. 230). Sein bedeutendstes Werk, um desswillen ihn Gaß als den Vater der Disziplin der Symbolik bezeichnet *), ist die Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage, 1675. Nur einige Jare vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger General-Sup. Joh. Olearius zur Vollendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse satzweise historisch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angefürt. Berühmter noch oder — sollen wir sagen berüchtigter — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevibus aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656. Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche gegebene Nötigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andererseits die begriffsspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Charakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstanweisungen zu immer neuen Variationen der Themata anzuleiten **).

2) Auf dieser Ban folgt dem Vater der gleichnamige Son Joh. Benedikt II. Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an litterarischer Tätigkeit gehindert zu sein. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränken sich auf Herausgabe fremder Werke, Schickard's jus regium; Joh. Tarnov, kleine Propheten; Lightfoot, horae hebr.; Lankisch, Concordanz; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters Hodegeticum 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium, oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrichtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, dass selbst das philosophische und noch viel mehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Scherzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heutzutage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philologicus oder an der subtilior philosophia" ***). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgekommen †). Wir hören Spener klagen, dass er an 200 Kandidaten der Theologie examinirt und die meisten kaum „einige Sprüche anzuziehen gewusst", „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung getan haben, dass mir's endlich fast zur Regel geworden, dass ich erschrocken, so oft ich widerum solche Antwort gehört und ihnen meistens bald gesagt, dass ich sorgte, sie schwerlich bestehen würden, welches mich selten betrogen hat ††). Es trat dann ein, was Spener an einem andern Ort sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuhe übt, aber um das Leben nicht sorgt und dann Papier nehmen muss". Obwol Carpzov noch einer von denen, welche in Basel unter Buxtorf dem hebräischen Studium obgelegen, so lässt es doch auch bei ihm die Menge pastoraler Funktionen zu gelehrter Tätigkeit wenig kommen, worüber er sich in einem Briefe an seinen Freund Spizel klagend ausspricht. Nur um die Herausgabe mancher wichtiger exegetischer Schriften hat er sich ein Verdienst erworben: von ihm wurde, wie schon gesagt, die Herausgabe von Lankisch, Concordanz, von Joh. Tarnovs kleinen Propheten, von

---

*) Geschichte der protest. Dogmatik I, S. 72.

**) Vgl. über ihn Witten, Memoriae theologorum nostri saeculi Dec. IX, 8. Spizel, templum honoris reseratum, p. 228.

***) Schellhorn, amoenitates litterariae Tom. XIV, p. 614.

†) Gericht und Erinnerung auf die imago pietismi 1692.

††) Beantwortung des Unfugs, S. 100.

Schickards jus regium besorgt. Vor Speners Berufung nach Dresden ist er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indeſs jene Zustimmung nicht gegangen sein, indem er 1675 an Spizel schreibt: an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi, worauf er die Collegia pietatis nennt und noch hinzusetzt: quae poscit a professoribus academicis, optari possunt, sperari nequeunt *). Über den Charakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sich's darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte" **). Doch sind nicht alle seine Predigten bloß Kunstwerke. Gerber erzält von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rücksichtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Bekehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte ***). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegerson, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat praxin pietatis" †). Aber als die Collegia philobiblica einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die homiletica minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzovs Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des philobiblicum Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem Collegium philobiblicum die Collegia biblica hervorgehen, an denen auch Bürger teilnehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Kommission, Francke schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont, von Thomasius ihm der Vorwurf gemacht, dass er „geraume Zeit her in den lectiones publicae seines Amtes nicht ordentlich warte, dass er nur lächerliche und unflätige Dinge predige" u. a. Schon das nahe Verhältnis Speners zu Francke wie zu Thomasius ††) ließ den Unwillen auch auf den angeblichen Urheber der „ärgerlichen motus" werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegese mehr zu warten, 1690 hatte die Vorrede Speners zu Dannhauers tabulae hodegeticae nachdrückliche Rügen des exegetischen Unfleißes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Überdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissensrüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm †††). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jare unter Carpzovs Mitwirkung die Schrift „imago pietismi", 1692 geht das durch hinterlistige Täuschung der bessergesinnten Kollegen zustandegekommene Bedenken der theologischen Fakultät an die Landstände *†), und erscheint ebenfalls unter Carpzovs Mitwirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt". — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernsten Entgegnungen Speners und Seckendorfs, hatte er sich in dem satyrischen Thomasius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufgehört *††). Und auch nach seinem Abgange setzt dieser Streit sich fort. Folgt man der Darstellung anderer Kirchenrechtslehrer, so möchte man glauben, es habe sich Carpzov in diesen seinen letzten Lebensjaren im Kampf mit Thomasius besondere Verdienste um die Ausbildung des Kirchenrechts erworben (Richters Kirchenrecht, auch noch in der 4. Aufl., S. 69); Stahl, Kirchenrecht, S. 22, wie auch Richter in dessen früherem Artikel im Weiskeschen Rechts-

*) Schelhorn, amoenitates litterariae, Tom. IV, p. 560.
**) Epp. ad Rechenb. cod. Lips.
***) Gerber, Historie der Wiedergeborenen, I, S. 336.
†) Das akademische Leben, 2. Abth. S. 94.
††) Auch verwandtschaftlich war Spener mit diesem ihm so unänlichen Geiste, über den er so oft klagen muss, verbunden. Rechenberg, sein Schwiegerson, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius.
†††) Letzte Bedenken K. VI., Art. 3, S. 565.
*†) Beantwortung des Unfugs, S. 194.
*††) Vgl. Walch, Streitigkeiten der lutherischen Kirche, Th. I und II.

lexikon, lassen sogar, indem sie diesen Theologen mit seinem Vorgänger, dem Juristen Carpzov, konfundiren, das Episkopalrecht besonders im Gegensatz gegen den Pietismus ausgebildet werden. Das bezügliche Schriftchen J. B. Carpzovs, de jure decidendi controversias theologicas, Leipzig 1695, ist aber eine unbedeutende — wie der Verfasser auch selbst gesteht — von den Ansichten seines juristischen Vorgängers nicht abweichende (s. S. 59) Dissertation, worin die gemeinsame Lehre des 17. Jarhunderts verteidigt wird, dass die decisio der ganzen Kirche angehöre, das minist. eccl. die potestas interna, der magistratus externa, der populus das Recht der scrutatio scripturae und des consensus habe. Auch ist nicht durch des Thomasius Dissertation (resp. Brenneisen) „vom Recht eines Fürsten in Mitteldingen", wie Richter a. a. O. S. 69 es darstellt, die Schrift von Carpzov hervorgerufen worden, sondern, wie richtiger in dessen Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung S. 207 gesagt wird, die Carpzovsche Dissertation verteidigt sich gegen jene Dissertation von Thomasius.

3) Sam. Benedikt. Nachdem er in Leipzig seine Studien beendigt, begibt er sich 1668 auf den Rat des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, nach der Hauptfeste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwirbt er sich als Hausgenosse Calovs dessen Vertrauen und tritt mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfhäne, mit Ägid. Strauch, in ein näheres Freundschaftsverhältnis. Doch scheint er ein „diskretes" Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopffechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 kann nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit atmet ein Bekenntnis über die Versäumnisse seiner Amtsfürung, welches er als Hofprediger ablegt *). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberkonsistoriums wird. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Friesen hat er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem Briefwechsel als aufrichtiger Freund desselben **). Auch zeigen die Akten des Oberkonsistoriums im Statsarchiv zu Dresden, dass in wichtigeren Verhandlungen, wie in der über Rückberufung Mayers von Hamburg nach Wittenberg, Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, lässt sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten. Nach Speners Abgang wird Carpzov zu seinem Nachfolger erwält: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgt er nur nach widerholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautet Speners Urteil über ihn um vieles anders als früher: „In Dresden", schreibt er von Berlin aus 1692 an Rechenberg, „ist mein Successor mit solchem Eifer auf die Kanzel gestiegen, dass er sich kaum recht besonnen und deshalb den Anfang eines andern Evangelii verlesen". Vom Dezember 1691 äußert er sich gegen Francke: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht anderer Ratschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes ... ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen anderen Sinn, damit er nicht fortfare, Unschuldige zu drücken. Ändert er nämlich seinen Sinn nicht, so muss ich erwarten, dass ein schwerer Sturm über die hereinbrechen wird, welche nach warer Frömmigkeit streben" ***). Als Leibnitz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mitteilt, erwidert er: „Aus dem Leipziger Kolloquium sei so viel Spaltung entstanden, dass er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, desgleichen nicht einmal die päpstischen Kirchen aussprechen, könne er sich wenig gutes von einer Union erwarten" †). Man rühmt an ihm die

*) Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzovs, 1710, II, S. 98.
**) Es findet sich dieser Briefwechsel in dem Archiv des Halleschen Waisenhauses.
***) Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad A. H. Franckium, im Halleschen Waisenhaus-Archiv.
†) Leibnitzische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover.

Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkt aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Kanzelberedsamkeit gibt Wernsdorf das Zeugnis: inerat in Carpzovio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas *).

4) Joh. Gottlob. An gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. Seine Studien hat er in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen Übriggebliebenen, von denen V. Löscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jar 1704 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diakonus. In den aus dieser Zeit an Löscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den damals durch seine Predigten ganz Leipzig bezaubernden melancholisch-mystischen M. Bernd. Gegen die Notabilitäten der neuernden Richtung wird indeß schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht gefürt. Er schreibt 1728 bei Übersendung seiner Critica sacra an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit soviel Modestie und Ehrenbezeugung, meist auch mit Verschweigung des Namens getan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu tragen, wiewol wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocenten Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden" **). — Als alttestamentlicher Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner Introductio in libros V. T. 1721 bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heidegger verheißen, aber auszufüren verhindert worden, ihn vermocht habe, mit diesem Werke hervorzutreten. Die epochemachende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das Journal de trévaux und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntnis, einläßliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später herausgegebene antiquarische Werk apparatus historico-criticus antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jarhunderts R. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpzov zu tun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unerschütterlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Codex fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfaren, ist durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrtum irgend einer Art ist in den Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läßt sich entdecken, die accentus sind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, bleibt Carpzov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und tritt mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nik. Hunnius und Pomarus als Superintendenten besessen, 1730 die Hand aus. Die Ansehnlichkeit der Stelle und wol auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpzov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und fleht dringend Löscher an, ihm die Dimission nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen widerholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die erflehte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fülen mußte, zeigt die Äußerung in einem Briefe von 1537: „Die icti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformirten

*) Ranft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doktoren der Theologie, I, S. 147. Sein Leben findet sich in dieser Schrift von Ranft und in Gleich, Annales ecclesiastici II.

**) Commercium epistolicum V. Loescheri, cod. ms., Hamb. I, ep. 106.

haben bis jetzt vor dem Tor den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rat aber es nicht zugelassen", und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwol man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Konventikel mit Geldstrafe belegt". Seine Angriffe richten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgesonderten Volkes Gottes" hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgeteilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf gegenwärtige Zeiten" *).

5) Joh. Benedikt IV. Ein Schüler Gesners und Ernestis in Leipzig, wo er sich schon in seinem 22. Jare durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius bekannt macht. Von Leipzig, wo er 1747 Extraord. philos. geworden, wird er im folgenden Jare zum Ord. graec. in Helmstädt berufen. In diesem letzten Sprössling des zalreichen Theologengeschlechts pflanzt die Orthodoxie desselben sich bis an den Anfang dieses Jarhunderts fort. Als der Aufklärer Albr. Teller Helmstädt in den Geruch der Heterodoxie gebracht, wird Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und er gibt 1768 sein liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philologische Gelehrsamkeit, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteifert, bekundet er neben mehreren klassisch-philologischen Schriften namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos 1750, die stricturae theologicae in epist. ad Romanos 1756, den Septenarius epistolarum catholicarum 1790. Auch erweist er sich noch als einen Mann der alten Leipziger Observanz, indem er bis an sein Ende nur lateinisch seine Vorlesungen liest. Dennoch lässt dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersone anzunehmen, in welchem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich widergewann, den Kirchenhistoriker Henke.

Tholuck †.

Carranza, Bartolomé de, Erzbischof von Toledo, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra auch Bartolomé de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im J. 1503 geboren. Er studirte in Alcala Philosophie und Scholastik, trat im Jare 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er wärend seines ganzen Lebens angehört hat, begann fünfundzwanzigjärig Theologie zu lehren und erwarb sich bald den Ruf ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Infolge seiner Begabung und seines Rufes als Theologe, dem auch eine Denunziation vom Jare 1530 nicht zu schaden vermochte, betraute man ihn vielfach mit wichtigen Sendungen. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom zum Generalkapitel, trat in persönliche Beziehungen zu Juan de Valdés, Flaminio und Carnesecchi (s. d.) und zeichnete sich andererseits durch seine Leistungen in der scholastischen Disputirkunst aus. 1540 kehrte er nach Spanien zurück und lehrte Theologie in Valladolid. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war unterdess durch seine Vorlesungen und seine Arbeiten als Censor (cualificador) der Inquisition so hoch gestiegen, dass er die Aufmerksamkeit Kaiser Karls V. auf sich zog. Dieser ließ ihm das Bistum von Cusco, der alten Hauptstadt von Peru, antragen, allein Carranza schlug es aus. Als darauf das Trienter Konzil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser dorthin mit Domingo de Soto als kaiserlichen Theologen. Drei Jare (1546—1548) blieb er dort und vertrat mit Energie die Sache der disziplinarischen Reformen. Insbesondere stellte er die Forderung der Residenz der Bischöfe und verteidigte auch durch eine besondere Schrift (Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum, Venedig 1547) den Satz, dass der Bischof jure divino gehalten sei, alle Pflichten seines Amtes selbst auszuüben, und somit dieselben einem Vikar nicht übertragen dürfe. Weil dieser Grundsatz zu der weiteren

*) Vgl. Götten, jetzt lebende Gelehrte Europas. I. Moser, Lexicon der jetzt lebenden lutherischen und reformirten Theologen, S. 144.

Konsequenz hinzuleiten schien, dass, wenn die bischöflichen Pflichten, dann auch die bischöflichen Rechte jure divino seien, so widersetzten sich ihm die päpstlichen Legaten und es kam zu heftigen Debatten. Allein die Spanier beharrten auf ihrem Standpunkte. Sie reichten elf Artikel ein, in denen sie neben der Residenzfrage auch die der Komposition, d. h. der Zuteilung mehrerer Pfründen an eine Person, behandelten und diese letztere entschieden verwarfen. Nach der Rückkehr von Trient wurde Carranza zum Prior ernannt. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen; jedoch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bistum ab, das er auf den canarischen Inseln übernehmen sollte. Dagegen wurde ihm 1550 die Erhebung zum Ordensprovinzial zu teil, und er ging zum zweiten Male nach Trient, als Julius III. das Konzil daselbst von neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Konzils; Carranza ging wider nach Spanien zurück, um bald darauf ein neues Feld der Tätigkeit zu betreten. Maria die Katholische hatte sich im Juli 1559 mit dem Infanten Philipp vermält. Carranza begleitete diesen nach England und ließ sich hier unter dem Beifall des fanatischen Königspares die Verfolgung der Protestanten angelegen sein, sowol durch seine Predigten, wie als Inquisitionsrichter. Er brachte es dahin, dass in Oxford viele Professoren verbannt und ihre Schriften vernichtet wurden, so dass die Universität wider auf den früheren Stand zurücksank. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza kehrte jetzt zurück und Philipp II. erhob ihn 1557 zur höchsten geistlichen Würde im Lande, zum Erzbischof von Toledo. Auch diesmal bedurfte es eines ausdrücklichen Befehles von Seiten des Souverains, um ihn zur Annahme der Würde zu veranlassen. Von dieser Zeit an aber verfolgte ihn ein herbes Schicksal, da die ihm zu teil gewordenen Auszeichnungen ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt hatten, unter denen der Bischof von Lerida der gefärlichste war. Als Kaiser Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. (Vgl. das nähere nach einem Berichte Carranzas in Gachard, Retraite et mort de Charles V., Bruxelles 1854, 2 Bde.). Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaisers das Gerücht, er sei nicht im rechten römischen Glauben gestorben; dieses Gerücht gab den Anhalt, um ihn zu stürzen, nachdem schon vorher (vgl. bei Gachard Bd. II, S. 469) von Inquisitionsgefangenen Aussagen gegen Carranza gemacht worden waren, die ihn verdächtig erscheinen ließen. Seine Feinde, insbesondere der Generalinquisitor Valdés und Melchior Cano (vgl. Llorente III, S. 83—89), bezogen sich zugleich auf den in demselben Jare 1558 von ihm herausgegebenen Katechismus (Comentarios del reverendissimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda . . . sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes. En Anvers 1558, fol.; Auszüge bei Laugwitz, s. u.), der, obwol er keineswegs protestantische Anschauungen verrät, doch „auch in einer weniger bewegten, vom allgemeinen Argwon freieren Zeit in den Geistern einige Verwirrung hätte erregen können". So wurde denn Carranza 1559 verhaftet, und bei dieser Gelegenheit fand sich unter seinen Papieren ein Schreiben „über die Ausleger der Schrift" von der Hand des Juan de Valdés. Ungeachtet seiner Appellation an den Papst hielt man ihn acht Jare in Haft. 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom gebracht, um noch neun Jare in Untersuchung zu bleiben. Diese Untersuchung hatte das Resultat, dass ihm zwar die Ketzereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewiesen werden konnten, dass er sich aber durch feierliche Abschwörung von dem Verdachte reinigen musste und nun noch fünf Jare lang von seinem Erzbistum suspedirt bleiben sollte. 73 Jare alt starb er am 22. Mai 1576 im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva. Papst Gregor XIII. ließ ihm eine ehrenvolle Grabschrift setzen. Außer mehreren Traktaten und den oben erwänten Werken verfasste Carranza: Summa Conciliorum et Pontificum, Ven. 1546, ein Abriss der Kirchengeschichte bis auf Julius III., oft wider gedruckt, auch Augsburg 1821. Ferner: Controversiae quatuor, über die Autorität der Tradition, der Schrift, des päpstlichen Stules und der Konzilien, Ven. 1546; abgedr. in Summa Conciliorum (Löwen 1681). Dann: Concio ad Synodum Trid., Antw. 1546 und 1671; Instruccion para oir

missa, En Anvers 1558. Der ‚Catechismo' wurde auf den Index librorum prohibitorum gesetzt.

Litteratur: Llorente, Geschichte der spanischen Inquisition (deutsch, Gmünd 1819); M'Crie und de Castro, Geschichte der Reformation in Spanien; Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, II.; Bartholomäus Carranza, Erzbischof von Toledo, von Heinrich Laugwitz, Kempten 1870. Die von Maurenbrecher (Studien und Skizzen zur Gesch. d. Ref., Leipz. 1874, S. 25) unter Angabe ferneren lit. Materials als wünschenswert bezeichnete neue Bearbeitung steht noch aus. **(Neudecker †). Benrath.**

Casas, Bartolomeo de las casas, s. Las casas.

Caselius, Johann, ward aus einem niederländischen Geschlechte von Chessel oder Kessel, welches um der Verfolgungen der Protestanten willen ausgewandert war, in Göttingen oder in der Umgegend im Jare 1533 geboren, und auf Schulen in Gandersheim unter Christoph Noricus und in Nordhausen unter Basilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melanchthons und in Leipzig Joachim Camerarius' Schüler, und erhielt von diesen die Richtung, welche über sein Leben entschied; er wurde einer der ausgezeichnetsten unter allen deutschen Humanisten, „der späteste und vollendetste Vertreter der alten Schule", von Joseph Scaliger insbesondere ward er als elegantester Latinist anerkannt; aber da er seinen Lehrer Melanchthon um mehr als 50 Jare überlebte, so musste er noch mehr als dieser von Erfüllung des erasmischen Ausspruchs: ubicunque regnat Lutheranismus ibi literarum est interitus, an sich erfaren, und kam dadurch bei der zunehmenden Abwendung der lutherischen Theologen von seinen Studien trotz aller Anerkennung in der Ferne dennoch in seiner nächsten Umgebung in eine immer mehr vereinzelte und einflusslose Stellung. Doch dies erst in seinen späteren Jaren Nach seiner Studienzeit in Deutschland ward seine Bildung noch in mehrjärigem Aufenthalt in Italien, zuerst 1560—1563, vollendet durch die beiden Träger „des reichsten Wissens, das die Philologie Italiens im 16. Jarhundert besaß", durch den Kritiker Petrus Viktorius in Florenz, „den ersten, der mit diplomatischer Genauigkeit Handschriften verglich und Texte berichtigte", den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntnis der aristotelischen Philosophie und der alten Rhetorik, und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna, am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte; bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte er daher auch die Würde eines Doktors der Rechte in Pisa 1566 erwerben, und war damals schon so bekannt, dass ihn im Jare 1567 der Kaiser Maximilian in den Adelstand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und im Jare 1563 nach Rostock berufen, wohin er auch von der zweiten italienischen Reise, sowie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—1574) zur Erziehung seiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnsüchtig sah er später auf diesen Frieden seines Lebens in Rostock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis *). Doch schon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Universität, welche er damals zu Helmstädt gründete, und zugleich als Erzieher seines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1574) anstellen; Caselius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterschreiben zu können, und so blieb er damals noch in Rostock **). Erst als 14 Jare später Heinrich Julius selbst zur Regierung kam, und vielseitig gebildet wie er selbst war, nun auch die Stiftung seines Vaters den fast schon überall ungern gesehenen Humanisten zum Asyle öffnete, da ward vor allen auch Caselius, und warscheinlich one die frühere Zumutung einer sehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmstädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jaren, welche

*) Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737) S. 58. Die Sammlung enthält fast nur Caseliana.

**) Das Weitere aus den Konsistorialakten bei Henke, Calixtus Bd. I, S. 50.

er dort noch verlebte, nicht an dem Schutz des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluss bei dem besten Teil seiner jüngeren Kollegen in allen Fakultäten, wie ihm auch sein europäischer Ruhm schon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joseph Scaliger und Isaak Casaubonus (Victorius, Sigonius und Muret waren 1584 und 1585 gestorben) gesichert und unter Anfechtungen in der Nähe sein Trost blieb. Aber solche Anfeindungen blieben schon deshalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humanisten in Helmstädt ebensoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zuletzt unverkürzte Ansehen der strengen lutherischen Theologenpartei am Hofe und auf der Universität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger der auf Petrus Ramus sich berufenden Opposition gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klassischen und philosophischen Studien. Durchaus nicht als Neuerer und losgerissen von Überlieferung stand Caselius solchen Gegnern entgegen; ihren theologischen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntnisse hatte er, der Freund der gebildetsten Altertumsforscher in allen Regionen der abendländischen Kirche, freilich nur ein offiziöses Stillschweigen und ein ironisches Einräumen der eigenen Inkonsequenz entgegenzusetzen; aber das Abmanen der Ramisten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten schien ihm auch dann Verfürung der Jugend und Beförderung der schon onedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es sich auch mit christlich lautenden Besorgnissen vor dem heidnischen Inhalt der alten Dichter und Philosophen verband und verteidigte. „Dedi semper operam, schreibt er noch 1597 seinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a priscis sapientibus acceperim — depromam in usus publicos", und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeschlossen. Aber gerade im nächsten Jare 1598 trat sein theologischer Kollege Daniel Hoffmann hervor mit seinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificiis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Warheit der Ausbruch wol nicht nur eines „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverstand", sondern auch eines angesammelten Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluss auf die Studirenden war*). Mit gewonter Scheu vor theologischem Streit richtete Caselius mündliche Vorstellungen und nacheinander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugtuung gegen das gekränkte philosophische Lehramt zu bestimmen suchte, nämlich zu der Erklärung: „bonas literas et logicen et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias", und als dies vergeblich war, und Hoffmann vielmehr sich selbst noch zu immer stärkeren Verwerfungsurteilen weiter füren ließ, da nahm die philosophische Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Existenz, gründete in diesem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieser verurteilte nun Hoffmann zuletzt zur Abbitte an Caselius und zur Entfernung aus Helmstädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hoffmanns nicht aus; einige Jare nachher ward dieser in Helmstädt wider eingesetzt, und Caselius' letzte Jare, wärend welcher der Herzog fern von seinem Lande sich seiner nicht immer annehmen konnte und andere für sich regieren lassen musste, waren kein otium cum dignitate, sondern eine äußere und innere Bedrängnis, welche er freilich wol etwas zu allgemein, doch nicht ganz one Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurteilte, und worin ihm dann freilich seine oft gepriesene und verwirklichte aristotelische εὐτραπελία kaum noch möglich, und nur in dem Wolgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuspruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war. Er starb, 80 Jare alt, am 9. April 1613.

*) Zur Gesch. und Lit. des Hoffmann'schen Streites einige Beiträge in Henke, Calixtus I, S. 69—73 und 247—252.

Caselius' zalreiche Schriften sind nicht gesammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der sein wird, dass Sinn für schöne Form und Darstellung, für die geistreiche Feinheit und die römische Eleganz, welche sie alle auszeichnet, seit dem 17. Jarhundert nicht mehr sehr allgemein in Deutschland verbreitet geblieben ist, so hat sich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er beklagt, insofern auch an ihm selbst erfüllt. Sie bezogen sich nicht nur auf griechische Schriftsteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, sondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerst von der römischen Rechtswissenschaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielseitigern helmstädtischen Gelehrten (H. Conring) nachgerühmt ist. Die Charakteristik seiner Leistungen gibt Jak. Burckhards epistola de Jo. Caselii erga bonas literas meritis ejusque lucubrationum editione, Wolfenb. 1707, 66 S. in 4°. Spätere Beiträge, ebenso Nachweisungen über alle Ausgaben der Briefe Caselius' und über seinen handschriftlichen Nachlass, finden sich S. 48 u. ff. von Bd. I. der Schrift über G. Calixtus von **E. Henke †.**

Cassander, Georg, geboren auf der Insel Cazband unweit Brügge (daher sein Name), einer der gelehrtesten und erleuchtetsten katholischen Theologen in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit, ist merkwürdig in der Geschichte der konfessionellen Irenik geworden. Er hatte über klassisches Altertum, Theologie und kanonisches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, sich aber dann zu Köln ganz auf seine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Antrag, sich an den französischen Religionshandlungen zu beteiligen, dann die Einladung des Herzogs von Cleve, der ihn auch später noch benützen wollte, um die Widertäufer daselbst mit der Kirche auszusönen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Cassanders über die Kindertaufe ihren Ursprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf sollte eben da an ihn kommen. Kaiser Ferdinand I., von dem Wunsche einer Aussönung der Konfessionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentinischen Konzils in dieser Richtung wol erkennend, wollte das Werk in seine eigene Hand nehmen, und doch wenigstens in seinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rates gelehrter Theologen. Und unter den ersten, an welche er sich wendete, war Cassander (neben Wicelius). Er hatte schon 1561 eine irenische Schrift: de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio, anonym ausgehen lassen, und auf heftige Angriffe Calvins und Bezas durch gemäßigte Erwiderung sich da und dort zu Ehren gebracht. So lyd ihn der Kaiser nach Wien ein, um ihn in höchst wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu beraten. Cassander musste die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Ansuchen um ein schriftliches Gutachten über die jetzt bestehenden Differenzen der augsburgischen Konfession selbst und der Lehre ihrer Anhänger von der katholischen Lehre, mit Rücksicht auf die vorangegangenen Vergleichsversuche. Dieser Aufforderung entsprach Cassander von Köln aus in der consultatio: de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564. Sie ist an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwischen starb. Hugo Grotius hat sie 1642, Conring hat sie 1659 Helmstädt, zusammen mit Witzels Schrift herausgegeben.

Cassander fand den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Konsens der ältesten Kirche, näher einerseits auf die Einfachheit des apostolischen Symbols, andererseits auf die großen Kirchenlehrer von Konstantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. Zugleich wollte er neben der voranzustellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen lassen, aber doch nur in mildester Form ausgelegt und angewendet wissen; namentlich sollte nur eine Abweichung, die den Zusammenhang mit Christus selbst beträfe, Grund zur Trennung sein, dagegen die opiniones und ritus verschieden sein könnten, wenn nur nicht das Band der caritas dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, so sind seine dogmatischen Ansichten fast durchaus entschieden römisch; in der Erbsünde wollte er eben nur den Mangel der justitia originalis sehen; in der Rechtfertigungslehre schien er sich bis zum sola herbeizulassen; allein es geschah unter Zusätzen, welche ge-

rade die gegenteilige Lehre ausſprachen; er verteidigte die Wirkung des Sakramentes ex opere operato, beim Abendmal ſogar den Namen der Transſubſtantiation, die Meſſe als Opfer (wenn auch nicht widerholendes), die Satisfaktionen, auch den römiſchen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läſst. Die größten Zugeſtändniſſe ſind der Laienkelch, der ungleiche Wert der Sakramente, wenngleich die Zal bleiben und alle ſieben den Namen in gewiſſem Sinne teilen ſollten, und die Prieſterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Notfall zulaſſen möchte. In den meiſten übrigen Fragen hält er das Prinzip ſtrenge feſt, und gibt nur Übertreibungen zu, welche abgeſchnitten werden ſollten, ſo bei der Meſspraxis, der Adoration, der Konfeſſion, dem Heiligendienſt, dem Kloſterleben, dem Ablaſswesen, der biſchöflichen und päpſtlichen Gewalt u. a. m. Vielfach erſcheint er als der frühe Vorläufer jenes idealiſirenden Katholizismus, welcher den gröbſten Misbrauch feſthält, indem er ſcheinbar die Sache leugnet, und eine reinere Idee, die nur darin ſymboliſirt ſei, ſpielend unterſchiebt, oder aber ſich auf den pädagogiſchen Zweck beruft. So erinnert ſeine Behandlung der Ceremonieen oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römiſche Kirche iſt zwar ſehr bemüht geweſen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (1566) anzudichten, und ihn ſelbſt zu verleugnen (die Löwener ſind vorangegangen, und ſeit 1616 ſtehen ſeine Werke im römiſchen Index), aber ſie hat eben in jener Abſicht von ihm zu lernen nicht verſchmäht. — Seine Werke ſind geſammelt, Paris 1616, herausgekommen. Zu vergleichen: Hering, Geſch. der kirchlichen Unionsverſuche; Calkoen, Cass. vita, Amst. 1859; Birck, Caſſ. Ideen, Köln 1876 (vom römiſchen Standpunkt aus). **C. Weizſäcker.**

Caſſeler Religionsgeſpräch i. J. 1661. — Es war nicht bloß die perſönliche Liebe des Landgrafen Wilhelm VI. von Heſſen zur Union, ſondern auch der ſchon wärend des dreißigjärigen Krieges von Georg Calixt zu Helmſtädt und von dem edlen Schotten Johann Dury (Duraeus) repräſentirte, und ſpäterhin von zalreichen Stimmen verkündete unioniſtiſche Zug der ganzen Zeit nach dem deutſchen Religionskrieg, was zur Veranſtaltung des im Jar 1661 zu Caſſel gehaltenen Religionsgeſprächs reformirter Theologen aus Marburg und lutheriſcher Theologen aus Rinteln Veranlaſſung gab. Das Geſpräch dauerte vom 1. bis 9. Juni. Die lutheriſchen Kollokutoren waren Peter Muſäus und Johann Hennichen, — beide als treue Schüler und Anhänger Calixts bekannt —; die reformirten Marburger waren Sebaſtian Curtius und Johannes Hein *). Die Leitung des Geſprächs war den landesherrlichen Kommiſſaren Joh. Kaspar v. Dörnberg, Johann Heinrich v. Dauber und Kaspar Friedrich v. Dalwigk übertragen. Der eigentliche „scopus“ des Geſprächs ſollte ſein (wie in der 1661 zu Caſſel offiziell publizirten Brevis relatio colloquii etc. erklärt wurde), daſs durch eine freundliche Vergleichung utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se convenirent vel dissentirent, plane pleneque perciperet, inde controversiae status rite formaretur, et cujus momenti questio sit, an fundamentum fidei concernat necne, dispiceretur, denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur.

Das Geſpräch ſelbſt betreffend iſt zunächſt hervorzuheben, daſs die reformirten Marburger Theologen (die beide auf den Akademieen der Schweiz und Niederlande ſtudirt hatten) durchaus als entſchiedene Anhänger des calviniſch-reformirten Lehrbegriffs erſcheinen. Wärend die reformirten Heſſen noch im J. 1631 zu Leipzig das klarſte Bewuſstſein des auf der augsb. Konfeſſion von 1530 beruhenden deutſch-reformirten, melanchthoniſchen Dogmas ausgeſprochen hatten, erſchien die deutſch-proteſtantiſche Eigentümlichkeit der heſſiſchen Theologie jetzt von dem prädeſtinationiſtiſchen Calvinismus vollſtändig abſorbirt. Übrigens dokumen-

*) Vergl. über die Genannten die betreffenden Artikel in Striebers heſſ. Gelehrtengeſch. und Dolles Geſch. der Rintel'ſchen Profeſſoren.

tirten sowol die reformirten als die lutherischen Kollokutoren eine echt protestantische Maßhaltigkeit in der Behandlung der Lehrdifferenzen, wodurch es ihnen möglich wurde, die Grundlagen einer herzustellenden Konkordie wirklich zu gewinnen. Die versammelten Theologen unterredeten sich über die Lehren von dem Abendmal, von der Prädestination, von dem Verhältnis der beiden Naturen in Christo und von der Taufe. Die Lutheraner billigten die Einfürung des Brotbrechens und die Umwandlung des Exorcismus in ein Gebet gegen den Satan und dessen Gewalt, und in allen vier Lehrpunkten sprachen es beide Teile klar und bestimmt aus, dass sie in einem gewissen Kern der einzelnen Lehren völlig übereinstimmten. In betreff der Lehrdifferenzen wurde ebenso bestimmt anerkannt, dass dieselben das Fundament des Glaubens nicht berürten, und daher auch nicht zur gegenseitigen Verketzerung berechtigen könnten. Vielmehr wurde in der gemeinsamen Akte der Kollokutoren an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die benachbarten Kirchen und Universitäten, namentlich in Brandenburg und Braunschweig, zur Anerkennung des in Cassel begründeten Friedenswerkes aufzufordern und zu diesem Zwecke die Einberufung eines Kongresses friedliebender Theologen aller evangelischen Lande zu veranlassen.

Der edle Landgraf, dem an der kirchlichen Einigung seiner eigenen Landesteile alles gelegen war, unterließ es nicht, auf den Antrag seiner Theologen einzugehen, und die Sache der Union in weiteren Kreisen brieflich und durch Abgeordnete zu bevorworten. Auch wurden die Ergebnisse des Kasseler Kolloquiums von den Häuptern der reformirten Theologie mit Jubel begrüßt. Auf lutherischer Seite dagegen sah man in den von den Rinteler Theologen gemachten Konzessionen nur eine heillose Frucht des bösen Geistes Calixts. Als daher Wilhelm VI. i. J. 1663 starb, gingen alle von ihm entworfenen und gehegten Unionsprojekte mit ihm zu Grabe. — Vgl. Henke, Das Unionscolloquium zu Cassel im Juli 1661, Marb. 1862, und Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marb. 1876, B. II, S. 160—165. **Heppe.**

Cassianus. Johannes Cassianus, Zeitgenosse des Hieronymus und Augustinus, ist aus Missverständnis für einen Scythen gehalten worden (Gennadius de viris illustribus cap. 61). Seine Latinität läßt eine abendländische Herkunft und Erziehung erkennen. Doch wurde er schon als Jüngling einem Kloster in Bethlehem übergeben und wuchs unter der Leitung des Abtes Germanus zu dessen Freund und Vertrauten heran. Beide unternahmen im Jare 390 eine Wallfart zu den Einsiedlern in Ägypten, die an Heiligkeit wie an Zal die Mönche Syriens übertrafen. Die ersten Säulen des Mönchtums, Antonius, Pachomius und Makarius standen nicht mehr. Es war das zweite Geschlecht der Anachoreten, welches die beiden heilsbegierigen Männer kennen lernten. Mit dem tiefen Ernst des altägyptischen Wesens war in diesen Ansiedlern der Einöde ein Zug echt christlicher Milde gepart. Der Friede ihres idyllischen Lebens, — welch ein Gegensatz gegen das Treiben der versinkenden alten Welt! — fesselte die beiden Fremdlinge so sehr, dass sie gegen ihr Versprechen sieben Jare verweilten und nicht allein die Väter der sketischen Wüste, sondern auch die in der Thebais und den entlegneren Teilen Ägyptens aufsuchten. Nach einem zweiten kürzeren Besuch wendeten sich beide nach Konstantinopel, wo vor kurzem Johannes Chrysostomus auf den Patriarchensitz erhoben worden war. An ihn gedachte Cassianus noch am spätesten Abend seines Lebens mit Begeisterung (de incarn. VII, 31), von ihm empfing er die Weihe zum Diakonen-, warscheinlich auch die zum Presbyter-Amte. Nach dem Sturz und der Verbannung des Heiligen gingen beide Freunde 405 als Abgesandte der ihm treu Gebliebenen nach Rom, um den Beistand Innocentius I. für seine Sache zu suchen. Cassianus scheint nach dem Orient nicht zurückgekehrt zu sein. Des Germanus wird von nun an nicht mehr gedacht. Bald darauf ereignete sich Roms Eroberung durch Alarich, die den Christen wie den Heiden als Zeichen des nahenden Endes der Tage erschien. Die ernste Stimmung der Frommen und die Unsicherheit aller menschlichen Dinge bei den verheerenden Völkerzügen der Barbaren wiesen mehr als je darauf hin, in klösterlichen Institutionen einen schützenden Hort zu suchen. Rufinus und Hieronymus

wiesen um jene Zeit auf den Vorgang der morgenländischen Asketen hin. Auch Pelagius, der zugleich mit Cassianus in Rom verweilte, war diesem Streben zugetan. Cassianus war der würdigere Vertreter; durch reiche Erfarung, durch tiefe Kenntnis der griechischen Theologie und durch unbezweifelte Rechtgläubigkeit empfohlen. Es bestanden noch keine Klöster in der Provence. Castor, Bischof von Apta Julia lud ihn ein, dort ein Leben nach der Weise der Ägypter zu ordnen. Cassianus tat es, indem er die allzugroße Strenge der (von Hieronymus übersetzten) Regel des Pachomius mit Benützung des in Syrien bestehenden Herkommens milderte. So entstand sein Werk: De coenobiorum institutis libri XII. Mit den Vorschriften über das Äußere, Kleidung, Speise und Arbeit, Psalmengesang und Gebetszeiten der Mönche beginnend, schildert er dann den Kampf und Sieg über die acht Hauptlaster: Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmsucht und Stolz. Als eine noch tiefer ins Innere eingehende Fortsetzung erscheint dann das größere Werk: Collationes Patrum XXIV. Es sind die Unterredungen, welche Germanus und Cassianus mit den erfarensten Vätern in Ägypten gepflogen haben. Die Personen und die Hauptansichten, welche sie äußern, sind historisch, doch verrät sich hie und da der Dialog als bloße Einkleidung. Mit dem änlichen Werk des Palladius, der historia ad Lausum, verglichen, zeichnet sich dieses aus, indem weniger Sinn für das Abenteuerliche, mehr für das warhaft Geistliche bei Cassianus zu finden ist. Er gibt nur wenig Fabelhaftes, z. B. die Sage von Makarius, der zum Beweise der einstigen Auferstehung die Mumie sprechen läßt (Coll. XV, 3), dagegen einen Reichtum echt christlicher Erfarungen. Jene Altväter waren fern von der Meinung, daß die äußere Losreißung von der Welt mehr als nur ein Mittel zur Heiligung, daß sie die Heiligung selber sei. Sie wußten, wie mancher, der Gold, Silber und Landgüter verlassen hatte, im dürftigen Leben der Wüstenkolonie wegen eines Bechers oder einer Nadel unwillig wurde. Die völlige Zurückziehung in die Einöde gestatteten sie nur dem, welcher schon zu einer hohen Stufe des inneren Lebens gelangt war (Coll. XIX, 10). Die Reinheit des Herzens war das Ziel aller Übungen und Kämpfe und die vollkommene Liebe die höchste unter den Tugenden (Inst. I, 4. IV, 43). Neben echt christlichem Gehalt treten aber in den Kollationen die Schwächen und Verirrungen hervor, welche das Mönchtum von Anfang an begleiteten. So der blinde Gehorsam des Mucius, der seinen Son auf Befehl des Oberen in die Flut warf (es waren andere heimlich bereit, ihn wider herauszuholen) (Inst. IV, 27), die kleinlichen Vorschriften über das Essen, das Plaudern, das Zuspätkommen u. s. w. (z. B. Coll. VIII, 1). Die Unnatur der gänzlichen Absperrung — nur mit der Grausamkeit des pennsylvanischen Zellensystems vergleichbar — rächte sich durch die Seelenqual der sogenannten Akedia, welche wie ein intermittirendes Fieber täglich zur bestimmten Stunde sich einstellte (Inst. X, 1). Es war verwerflich, als Theonas von seiner Gattin one ihre Einwilligung sich losriß, um in die Wüste zu gehen (Coll. XXI, 9). Es wird bewundert, daß der Abt Apollos sich um den Tod seines Vaters und seines Bruders nicht bekümmerte (Coll. XXIV, 9). Der Apostel ermant zu weinen mit den Weinenden, und fröhlich zu sein mit den Fröhlichen; Antonius rechnete zur Vollkommenheit eine mehr als stoische Abstumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (ib. 11).

Wärend Cassianus in der Nähe von Massilia zwei Klöster, eines für Männer, eines für Frauen im Sinn dieses orientalischen Strebens nach Vollkommenheit errichtete, wurde die lateinische Christenheit von einer anderen Seite her mächtig angeregt und die tiefere Frömmigkeit erweckt von Augustinus. Viel Verwandtes mit ihm hat Cassianus. Sieht man z. B. auf die Konfessionen, so kann man die Einheit des Geistes beider Richtungen nicht verkennen. Cassianus verwarf aufs entschiedenste alle die Irrtümer, welche in Cälestius und Pelagius verurteilt worden waren. Seine Selbsterkenntnis und Demut war zu groß, um Sätze anzunehmen wie die, daß die Gnade nach unseren Verdiensten verliehen werde, oder daß wir die Gnade nicht zu jeder einzelnen Handlung bedürfen, vgl. die XXIII. Collatio. Aber andererseits bildeten Augustins letzte Konsequenzen

[illegible] der griechischen Theologen, in wel- [illegible] Unwiderstehlichkeit der Gnade; Gottes [illegible] zu beseligen; Christi Sterben für die Auser- [illegible] mehr mit der christlichen Überlieferung, am [illegible] vereinigen. In der XIII. Collatio trägt [illegible] Rücksicht auf Augustinus die Sätze vor, die [illegible] hat. Nur krank, nicht tot sei der Mensch, [illegible] aber die Hilfe des Arztes zu verlangen, das stehe [illegible] nicht one die Gnade vollenden, aber wol anfangen. [illegible], wie Paulus, gleichsam wider ihren Willen [illegible] aber auch hier war die Gnade nicht zwingend.

[illegible] Prosper Aquitanus aufmerksam gemacht, gegen die [illegible] letzten Schriften: de praedestinatione sanctorum und [illegible] erlassen, doch sie darin als Brüder, nicht als Häretiker, [illegible] dagegen Prosper in dem Buche: de gratia Dei et libero [illegible]. Er sah in den Massilienfern verkappte, nur um so [illegible]. Mit Recht hat die Kirche, auch die römische, die Not- [illegible] praeveniens festgehalten, welche Cassianus verkannte. Doch [illegible] kein Tadel von den kirchlichen Autoritäten, so lange er

[illegible] Zeit wurde im Orient der nestorianische Streit angefacht. Auf- [illegible] dem Großen schrieb Cassianus gegen die neue Häresie das [illegible] incarnatione libri VII. Er zeigt, dass die heilige Jungfrau Gottes- [illegible] zu nennen, dass Christus Gott, nicht nur θεοδόχος, und dass in ihm [illegible] ist. Es war von Bedeutung, gegen Nestorius, der als Nach- [illegible] des Chrysostomus gelten wollte, diesen Zeugen auftreten zu lassen, den [illegible] des Gefeierten. Es war für Cassianus selbst willkommen, auf [illegible] seine Rechtgläubigkeit darzutun und sich von den allerdings ver- [illegible] Häresieen, der pelagianischen und der nestorianischen zugleich loszusagen [illegible] IV, 2. VI, 14).

[illegible] nachher schied er hochbetagt und unangefochten aus dem Leben. Er [illegible] nicht zu den kanonisirten Heiligen gezält, doch ehren einige Diözesen sein [illegible] am 23. Juli. Gelasius rechnete seine Bücher unter die apocrypha. [illegible] blieben sie Erbauungsbücher für änlich Gestimmte in allen späteren [illegible]; Thomas von Aquino erquickte sich an ihnen. Auch für Protestanten Er- [illegible] hat Gottfried Arnold und neuerdings Burk (im Leben der Altväter) [illegible] genommen.

Die beste, mit allem Apparat versehene Ausgabe seiner Werke ist von Alar- [illegible] Gazäus (Gazée), Douai 1616, II, 8°; Arras 1628, Fol., Paris 1682, Fol., [illegible]. 1722, Fol., zuletzt Leipz. 1733, Fol. Die genaueste Analyse seines Lehr- [illegible] gibt G. Fr. Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianis- [illegible] II, 1833, S. 6—183. Auch ist die Histoire litéraire de la France t. II. 1735, p. 215 sqq., und Bähr, Geschichte der römischen Literatur, Supplem.-Bd. II, 1837, S. 326 fg., zu vergleichen, endlich Guizot, Cours d'histoire moderne t. I, an mehreren Stellen. **Thiersch.**

Cassiodorius, Magnus Aurelius Senator, von vornehmer Herkunft wurde zu Scyllacium in Bruttien um 477 geboren. Die Gunst, in welcher sein Vater bei dem Ostgotenkönig Theodorich stand, eröffnete ihm früh die statsmännische Laufban, auf der er bis zu den höchsten Würden gelangte. Aber er trat als Geheimsekretär zugleich in eine nahe persönliche Beziehung zum Könige, dessen politische Tendenzen, welche auf eine Versönung des romanischen mit dem germanischen Volkselemente in dem Ostgotenreiche gerichtet waren, er vollkommen teilte, ja auf alle Weise zu fördern bemüht war. Auch unter den Nachfolgern des Theodorich bis auf Vitigis blieb Cassiodor, mehr oder weniger einflussreich, im Statsdienst. Um das J. 540 aber zog er sich aus dem öffentlichen Leben in die Stille des von ihm auf seinen Besitzungen in Bruttien gestifteten Klosters Vivarium zurück. Hier widmete er sich nun ganz der litterarischen Tätigkeit, der

er bereits als vielbeschäftigter Statsmann sich gern hingegeben, mit dem größten Eifer selbst bis in sein 93. Jar. Indem er auch den Mönchen seines Klosters vor allem geistige Arbeit zur Pflicht machte und dasselbe zu diesem Zwecke mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft ausstattete, gab er ein weithin tragendes Beispiel, das, von den Benediktinern befolgt, die Klöster zu Asylen der Wissenschaft machte. Das Todesjar Cassiodors ist unbekannt, nach meiner Ansicht ist es in das siebente Jarzehnt des 6. Jarhunderts zu setzen.

Den zwei Hauptlebensabschnitten Cassiodors entsprechen auch zwei Perioden seiner litterarischen Tätigkeit, die des Statsmanns und des gelehrten Mönchs. Der erstern gehören die folgenden Werke an: 1) Eine im Jar 519 verfasste Konsularchronik, welche dem Eidam Theodorichs Eutharich gewidmet ist, der in jenem Jar Konsul für den Occident war; sie ist herausgegeben und untersucht von Mommsen in den Abhandl. der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Bd. III. 2) Zwölf Bücher gotischer Geschichten, im Sinne der oben erwänten Versönungspolitik Theodorichs verfasst, uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanis in dessen De origine actibusque Getarum erhalten (welchen Titel auch Cassiodors Werk gefürt zu haben scheint). S. darüber namentlich Köpke, Deutsche Forschungen, Berlin 1859. 3) Panegyrische Reden auf die Könige und Königinnen der Goten, von denen aber nur zweifelhafte Bruchstücke aufgefunden sind, herausgegeben von Baudi di Vesme in den Memorie della r. Academia di Torino, Ser. 2, T. 8. 4) Eine in 12 Büchern unter dem Titel Variae (sc. epistolae) zwischen 534 und 538 edirte Sammlung von Reskripten, die C. wärend seiner langen und mannigfachen amtlichen Tätigkeit abgefasst, sowie von Formularen von Ernennungsdekreten für die verschiedensten Ämter (Buch 6 und 7) — die ersten Formelbücher des Mittelalters. Dies Werk ist auch als historische Quelle von nicht geringer Wichtigkeit. 5) Eine kleine philosophische Schrift De Anima, unmittelbar nach Vollendung der Edition der Variae verfasst auf den Wunsch von Freunden, deren Fragen über die Seele C. hier, namentlich im Anschluss an Claudianus Mamertus und Augustin, beantwortet. Diese Schrift bildet den Übergang zu den Werken der zweiten Periode. Das wichtigste derselben, warscheinlich i. J. 544 verfasst, sind die 2 Bücher Institutiones divinarum et saecularium litterarum, oder, wie der Titel wol richtiger lautet, lectionum (s. die Praef. des 2. Buchs). Beide Bücher, von welchen das erste der Gottes-, das andere der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist, bilden aber zusammen nur ein Werk, was wol von Bedeutung und oft übersehen ist. Sie sollen eine von Cassiodor beabsichtigte, aber nicht zur Ausfürung gekommene Hochschule der Theologie den Geistlichen des Abendlandes, und zunächst seinen eigenen Mönchen einigermaßen ersetzen. Das erste Buch fürt aber nur in das Studium der Theologie ein, indem es die wichtigsten Vorkenntnisse und die litterarischen Hilfsmittel für ein weiteres Selbststudium mitteilt, das zweite Buch gibt dagegen kurze Kompendien der weltlichen Wissenschaft. Eine Ergänzung dieses Werkes bildet die letzte Schrift Cassiodors: De Orthographia. Schon vor den Institutionen hatte C. in Vivarium ein sehr voluminöses theologisches Werk begonnen, das er aber weit später als jene vollendete, es ist eine sehr umfängliche Erklärung des Psalters in dreifacher Rücksicht, „partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum“ (c. 14). Noch andere exegetische Schriften verfasste er, von welchen die Complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin sich erhalten haben. Weit wichtiger als diese war die damals von ihm aus 3 griechischen Kirchenhistorikern, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er durch Epiphanius übersetzen ließ, mosaikartig zusammengesetzte Historia ecclesiastica tripartita in 12 Büchern, welche dem Abendlande eine wesentliche Lücke in seiner kirchengeschichtlichen Kenntnis ausfüllte und das hauptsächlichste Handbuch dieser Wissenschaft im Mittelalter wurde, so unvollkommen auch die Ausfürung dieses Werkes war. — S. im übrigen über C. und seine Schriften meine Geschichte der christl. latein. Literatur S. 473—490; u. vgl. A. Thorbecke, Cassiodorius Senator, Heidelberg

1867 (Beigabe zum Herbstprogr. des Lyceum). A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur, Breslau 1872. Olleris, Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine, Paris 1841. — Von Gesamtausgaben sind zu nennen: Opera omnia ad fid. mss. codd. emendata, notis etc. illustrata, op. et stud. J. Garetii, Rotomagi 1679, Venedig 1729, fol. 2 Voll., und die der Patrologia lat. Migne's Tom. LXIX u. LXX.

Ebert.

Castellio, Sebastian, oder, wie er sich selbst, mit Anspielung an den kastalischen Quell, wenigstens in seiner Jugend zu nennen liebte, Castalio, hat mit dem Ortsnamen Châtillon nichts zu schaffen, sondern ist zu Saint Martin du Fresne, einem Dorfe in Savoyen, 1515 geboren. Bei seinen Eltern galt der Walspruch der Rechtlichkeit: „ou rendre, ou pendre, ou les peines d'enfer attendre"; allein ihre Armut erlaubte ihnen nicht, irgend etwas für die Ausbildung des sehr begabten Sones zu tun. An regelrechte Studien konnte derselbe also nicht denken, sondern er war, wie für den Unterhalt seines Lebens, so auch für die Narung seines Geistes, vollständig auf sich selbst angewiesen: Umstände, welche one Zweifel zur Bildung seines äußerst unabhängigen wissenschaftlichen Urteils ein wesentliches beigetragen haben. Schon vor 1540 leitete er die Studien dreier junger Edelleute in Lyon, und dann treffen wir ihn als Calvins Hausgenossen in Straßburg, wo er sich wärend einer Pestepidemie durch selbstlose Hingebung auszeichnet. Sobald Calvin selbst nach Genf zurückgekehrt war, betrieb er beim Rat die Berufung Castellios zum Rektor einer Schule. Mit dieser Stelle war auch eine Verpflichtung zum Predigen verbunden, und nun zeigte sich's bald, dass der strenge Calvin an Castellios theologischen Anschauungen kein Gefallen finden konnte, dass überhaupt die beiden scharfkantigen Naturen sich gar nicht vertrugen. Castellio erklärte offen das hohe Lied für ein „geistlich Bullied" (Interpretation Hottingers), und als Calvin wegen dieser und anderer „exotischer" Lehrsätze des „eigensinnigen" Mannes Klage fürte und ihn nicht im Ministerium dulden wollte, so ließ er sich zu einer heftigen und taktlosen Demonstration gegen die anwesende Geistlichkeit, Calvin inbegriffen, vor der Gemeinde hinreißen. Dies geschah im Mai 1544, und am Ende des Jares war Castellio schon nicht mehr in Genf. Zwar hatte Calvin ihm bloß die kirchlichen Funktionen förmlich entziehen lassen und stellte ihm auch, als er seine gänzliche Entlassung begehrt und erhalten hatte, ein sehr ehrenvolles Zeugnis aus. Er wandte sich nach Basel, wo damals viele Verfolgte und Verstoßene eine Zuflucht fanden; doch musste er 9 Jare auf eine Anstellung warten und inzwischen ein sehr kümmerliches Dasein fristen. Erst im Jare 1552 wurde er mit der Professur der griechischen Litteratur betraut. Bis dahin musste er, um sich und seine zalreiche Familie ehrlich zu erhalten, nicht nur Korrektordienste versehen (was damals viele namhafte Gelehrte taten), er sah sich sogar genötigt, als ein Anwoner des Rheins, jeweilen in die Reihen derer einzutreten, welche das Treibholz teils zum eigenen Gebrauch, teils im Dienste der Obrigkeit auffischten. Dass ihn seine Gegner deshalb des Diebstals bezüchtigten, ist für deren Polemik charakteristisch.

Diese heftigen Angriffe, namentlich Bezas, pflegt man mit Castellios Hauptwerk, seiner Bibelübersetzung, in Verbindung zu bringen. Dieselbe war eine Frucht langjäriger Studien. Schon in Lyon hatte er einen Leitfaden der biblischen Geschichte: „dialogi sacri" in lateinischer, später auch in französischer Sprache und möglichst gewissenhaftem Anschluss an den Ausdruck der Quellen drucken lassen. Und auch außer diesem Schulbuch, das eine große Zal von Auflagen erlebt hat (1540—1731), und dessen Vorrede sehr gesunde Grundsätze christlicher Pädagogik entwickelt, hatte Castellio eine Reihe von Schriften herausgegeben, die in formeller und materieller Hinsicht als Vorarbeit zur Bibelübersetzung können angesehen werden: ein lateinisches Epos über den Propheten Jonas, ein griechisches über das Leben des Täufers, zwei Bearbeitungen des Pentateuchs mit dem besondern Zweck, Moses als einen Meister in allen Künsten und Wissenschaften zu zeigen; ferner eine Übersetzung der Psalmen und anderer poetischer Stücke des alten Testaments. Auch das neue Testament hatte Castellio in Genf übersetzt, war

aber durch Calvin von der Veröffentlichung abgehalten worden. Nun erschien 1551 eine vollständige Übersetzung der Bibel, mit einer Widmung an König Eduard von England und mit der auf dem Titel deutlich ausgesprochenen Hauptabsicht eines reinen und klaren lateinischen Ausdrucks. Castellio wollte, um es kurz zu sagen, eine Humanistenbibel herstellen. Dass er bei diesem Streben den biblischen Realismus oft namhaft abgeschwächt und auf Kosten des klassischen Inhalts der klassischen Form an mancher Stelle eine unverhältnismäßige Aufmerksamkeit zugewendet, soll nicht geleugnet werden. Übrigens hat Castellio selbst — frei von Eigensinn — in den spätern Auflagen und in seiner französischen Bibelübersetzung nach dieser Richtung wesentliche Verbesserungen angebracht. Das ganze Werk ist eine so bedeutende, u. a. von Melanchthon hochgewürdigte Leistung, dass selbst eine noch größere Reihe sprachlicher Lizenzen die maßlosen Angriffe Calvins und Bezas nicht einmal erklären, geschweige denn rechtfertigen würden, zumal die hermeneutischen Grundsätze Castellios auch von unbezweifelt rechtgläubigen Zeitgenossen, z. B. Pellikan, geteilt wurden. Was die Genfer so sehr gegen Castellio in den Harnisch brachte, was sie zu einer förmlichen Hetzjagd gegen ihn veranlasste, waren zwei anonyme Schriften gegen Calvins Prädestinationslehre, die, wenn auch nicht direkt aus Castellios Feder stammend, so doch gänzlich in seinem Geist geschrieben waren. Dies erhellt unzweifelhaft aus den nach seinem Tode durch Faustus Socinus herausgegebenen Dialogen. (Vgl. Schweizers Centraldogmen I, 319 ff.) Einen noch empfindlicheren Punkt der Genfer traf eine dritte, pseudonyme Schrift Martinus Bellius: „de non puniendis gladio haereticis“, eine scharfe Verurteilung der calvinischen Ketzergerichte aus den Schriften älterer und neuerer christlicher Lehrer, an deren Herausgabe Castellio sicher einen großen Anteil hatte. Natürlich war es den Genfern, in deren Augen alle diese Angriffe in Bausch und Bogen von Castellio herrürten, erwünscht, auch die Bibelübersetzung in den Bereich ihrer Anklagen ziehen zu können. Und da Castellio sich überdies mit seinem Kollegen Martin Borrhaus (s. d. Art. Cellarius) wegen der Prädestinationslehre überworfen hatte, so muss man sich nicht darüber verwundern, dass der Rat von Basel ihm die Weisung erteilte, er möge seines Amtes warten und sich der Theologie gänzlich enthalten. Freilich waren damit die Eiferer in Genf lange nicht befriedigt. Sie und ihre Verehrer bis in die neueste Zeit, sahen in Castellio nur den von Calvin mit „sonnenklarem Recht“ (Ausdruck von Henry in seinem Leben Calvins) als nebulo gebrandmarkten Ketzer und ließen höchstens seine philologische Begabung gelten. Dass er am Schluss seines Lebens mit großer Wärme die „deutsche Theologie“ und des Thomas a Kempis' imitatio Christi (dies letztere Buch e latino in latinum!) übersetzte, war in den Augen der einmal ergrimmten Genfer gleichgiltig. Dass er dagegen — unvorsichtig genug — den Druck der zweideutigen Dialoge Ochinos besorgt, das sollte als todeswürdiges Verbrechen gelten. Man klagte immer aufs neue in Basel und zwar so, dass Castellio sich auf Leben und Tod verteidigen musste, und in der Sorge um seine Existenz und sein Leben sich vollends aufrieb. Er starb am 29. Dezember 1563. Drei vornehme Polen setzten ihm ein Grabmal im Kreuzgang des Münsters. Näheres über ihn, sowie ein chronologisches Register seiner sämtlichen Schriften und Belege aus der einschlägigen Litteratur findet man in seiner Biographie von J. Mähly (Basel 1862) einer sorgfältigen, wenn auch etwas idealisirenden Bearbeitung der Quellen. Zu vergl. ist auch Stähelin, Calvin II, 302 ff. **Bernhard Riggenbach.**

Casualreden, s. Kasualreden.

Casuistik, s. Kasuistik.

Casula, Meßgewand, s. Kleider, geistliche.

Casus reservati, Reservatfälle sind solche Absolutionsfälle, in welchen nur ein höherer oder ein von diesem für den bestimmten Fall besonders autorisirter Geistlicher absolviren kann. Die römisch-katholische Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, dass Christus das Recht der Absolution eigentlich nur den Aposteln und den Nachfolgern derselben übertragen habe (Ev. Joh. 20, 21—23) und dass es daher dem Papste und den Bischöfen überlassen sei, bei ferneren

Übertragungen sich so viel zu reserviren, als das Wol der Kirche fordere. Das tridentinische Konzil hat diese Auffassung sanktionirt sess. XIV. cap. 7 de poenitentia 11: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit." Die Reservatfälle sind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores" — „atrociora quaedam et graviora crimina" (Trident. l. c.), schwere Todsünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Existenz feststeht. Die einzelnen Fälle sind erst nach und nach bestimmt worden, indem bei Gelegenheit schwieriger Umstände die Pfarrer sich an die Bischöfe, diese sich an die Päpste wendeten und ihre Entscheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Festsetzung gab (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV). Ordentlicherweise haben sich die Päpste nur solche Todsünden reservirt, welche mit Exkommunikationen verbunden sind, von welchen nur der apostolische Stul lösen kann; doch gibt es auch päpstliche Reservatfälle, one Exkommunikation; vor allem sind päpstliche Reservatfälle die in der Bulle in coena Domini (s. d. Art.). Eine Aufzälung der päpstlichen Reservationen s. bei Ferraris, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III. Wenn in einem päpstlichen Reservatfall die Sünde nicht offenkundig geworden ist, sind die Bischöfe befugt, selbst oder durch einen dazu deputirten Vikar in foro conscientiae darin zu absolviren (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6 de reform.); außerdem sind ihnen durch die Quinquennalfakultäten (s. d. Art.) andere päpstliche Fälle überwiesen. Was die bischöflichen Reservatfälle selbst betrifft, so sind sie in den einzelnen Bistümern verschieden (für die Diözesen Deutschlands vgl. man Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Übersicht des Index); im allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tötungen, von Seiten der Geistlichen vornehmlich Verletzung des Beichtsiegels u. a. Die Bischöfe pflegen die Absolutionsbefugnis für manche dieser Fälle durch besondere Fakultät den Ruraldekanen zu übertragen, außerdem auch andern Klerikern für die Fastenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feste. Bei allen Arten von Reservatfällen jedoch kann im Falle dringender Notwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefar des Todes gehört, jeder ordinirte Priester den Reuigen absolviren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jare 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. VI) und das spätere Recht hat dies immer widerholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9]. Clem. 3. eod. [V. 8] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurteilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Konzil sess. XIV. it. cap. 7. deklarirt: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos judices pro beneficio absolutionis accedant".

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche den Boden verlieren, weil die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion betrachtet wird. Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römische Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen (Benedikt XIV. de synodo lib. V. cap. IV. § I. II.). **Mejer (H. F. Jacobson †).**

Cataldus, der heilige. — Unter diesem Namen verehrt die römische Kirche einen der ersten Bischöfe von Tarent, der sich um die Verbreitung des Christentums in dieser Stadt und ihrer Umgebung große Verdienste erworben haben soll. Seine Geschichte ist ganz und gar in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Schon sein Zeitalter läßt sich nicht genauer bestimmen, wennschon das Eine wenigstens feststeht, daß er nicht schon im 2. Jarhundert zur Zeit des römischen Bischofs Anicet (um 160) gelebt haben kann, wie die alte Tradition der Tarentiner angibt, son-

dern erst im 5. oder 6. Jarhundert, da sowol seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezeugte Tatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfart nach Jerusalem entschieden auf diese spätere Zeit hinweisen. Als seinen Geburtsort nennt sein ältester Biograph Johannes Juvenis von Tarent ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wol die auch sonst vorkommende Landschaft Momonia genannt ist, in welcher in der Tat eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein echt irischer; wie denn Colgan in den Acta Sanctorum Hiberniae mehrere Cathaldos anfürt. Schon in Irland soll Cataldus, angeblicher Erzbischof von Rachau mit 12 Suffraganbischöfen unter sich *), außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Da man keine Stadt und zumal keinen erzbischöflichen Sitz Rachau in Irland kennt, und da die von tarentinischen Schriftstellern behauptete Identität von Rachau mit Ragusa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muss es dahingestellt bleiben, was es mit diesem Rachau für eine Bewandtnis habe. — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heiligen nach sämtlichen Hauptquellen im wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, wo eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkündigen. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar schon früher zum Christentum bekehrt worden (angeblich durch einen Bischof Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuls, den die Legende schon in der Apostel Zeiten hinaufrückt), waren aber infolge verheerender Einfälle von Barbaren, die sie ihrer geistlichen Hirten beraubten, seit mehr als 100 Jaren von neuem in heidnische Nacht und Finsternis versunken. Cataldus löst die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fart vom heiligen Lande nach Unteritalien sagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen wärend des Orkans vom Maste gefallenen und augenscheinlich toten Jüngling zu neuem Leben. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes großes Aufsehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, den er zugleich bekehrt und tauft. Zalreiche andere Wunder dieser Art befördern die Ausbreitung des Christentums in Stadt und Umgebung. Cataldus wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Erzbischof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine reichgesegnete Wirksamkeit zu Ende gefürt. Bei seinem Tode sollen alle Glocken der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls tatsächlich sein, dass ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Cataldus in Unteritalien, und zwar speziell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum dasigen Bistum gelegt hat. Vielleicht darf man sich denselben als einen Zeitgenossen Benedikts von Nursia (starb 543) denken, der ja ebenfalls um die Zeit, wo er sein Monte-Cassino gründete, noch namhafte Reste von Heidentum in Unteritalien angetroffen haben soll. — Die Verehrung des heiligen Cataldus reicht bis ziemlich tief ins Mittelalter zurück. Im Jare 1071, unter Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als echte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferirt (vgl. die Historia Inventionis et Translationis, auctore Berlengero [? lies vielmehr: Beringerio] Tarentino, in AA. SS. Boll. T. II. Maii, p. 570 ss.). Seitdem sind viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen entstanden, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird überall der 10. Mai gefeiert. — Vgl. Johannes Juvenis von Tarent (Sec. XV): De antiquitate Tarentinorm, l. VIII.

*) Man beachte die Zwölfzal der Suffraganen, die an die bekannte Einrichtung des altirischen und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich haben musste, zu erinnern scheint.

c. 2. 3 (abgedruckt in „Italia illustrata“, Francof. 1600, und in Ughellis Italia sacra, T. IX. 2. p. 121—125), sowie Acta SS. l. c., wo noch weitere Litteraturangaben zu finden sind. **Zöckler.**

Catenen, s. exegetische Sammlungen.

Cavalier, s. Camisarden.

Cave, Wilhelm, war der Son eines englischen Geistlichen und wurde den 30. Dezember 1637 in einem Örtchen der Grafschaft Leicestershire geboren. Er machte seine Universitätsstudien in St. Johns College, Cambridge, erhielt die Weihen und war nacheinander Prediger in Hasely (Oxfordshire), an der Kirche All-Hallows the Great in Islington (London) und zu Isleworth in Middlesex. Dann wurde er Kaplan Karls des Zweiten und 1684 Domherr zu Windsor, nachdem ihm schon früher der theologische Doktorgrad erteilt worden war. Seine theologische Richtung war die von jeher in der englischen Kirche festgehaltene traditionell kirchliche, welche die Väter als die gesetzmäßigen Exponenten der Kirchenlehre betrachtet und deshalb ein größeres Gewicht auf die Väterlehre legt, als dies z. B. in der reformirten Kirche der Fall war. In diesen Grundsätzen aufgezogen, ererbte Cave die höchste Hochachtung vor den Vätern und machte sie zu seinem Lebensstudium. In seinen verschiedenen Werken beleuchtet oder benutzt er über 2000 Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. Die beiden Hauptwerke, die vorzüglich seinen patrologischen Ruf begründen, sind: Apostolici, or History of the Apostles and Fathers in the three first centuries of the Church (Apostolici oder Geschichte der Apostel und Väter in den drei ersten Jarhunderten der Kirche), und Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, eine umfassende kirchliche Litteraturgeschichte, die 1688 zuerst erschien und bis zum 14. Jarhundert reichte. Dieses Werk allein umfasst mehr als anderthalbtausend Schriftsteller. Henry Wharton, Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, setzte es bis zum Jare 1715 fort. Einen zweiten Teil dazu lieferte Cave 1698, der gegen 600 im ersten Teile entweder übergangener oder bisher noch unbekannter Schriftsteller lieferte, zum teil nach handschriftlichen Quellen. Beide Teile wurden zu widerholtenmalen besonders abgedruckt, wurden aber 1720 zu Genf in einer Gesamtausgabe verbunden, die bis jetzt die beste und vollständigste ist. Dieses Werk ist auch reich an einleitenden theologischen Abhandlungen, Exkursen und Appendices, wobei Caves Schwiegerson, Robert Gery, tätig war. Diese Abhandlungen haben meist die patristischen Hilfswissenschaften zum Gegenstand und stellen gesunde kritische Grundsätze auf, die aber in der Ausfürung nicht immer beobachtet werden, so dass Cave ebensosehr vom Katholiken Richard Simon als vom Protestanten Clericus angefochten wurde, welcher letztere damals gerade seine Bibliothèque Universelle schrieb. — Zu diesem Hauptwerke hatte Cave natürlich umfangreiche Vorstudien gemacht, wovon schon 1674 seine Tabulae ecclesiasticae (kurze Andeutungen über Kirchenschriftsteller und ihre Werke) und 1685 sein Chartophylax ecclesiasticus (das vorige Werk in bedeutend erweiterter Umarbeitung) erschienen. Man muss den ungeheuren Sammelfleiß des Gelehrten bewundern, aber weiter geht er nicht. Er entwickelt nicht das System der einzelnen Väter aus ihren Schriften und fürt uns nicht in ihren Geist ein. Er bleibt nur bei der Außenseite stehen und hat keine Anung von einer dogmatischen oder dogmenhistorischen Auffassung. Indessen hat er die Bausteine zu einer geistvollen Patrologie geliefert, und Zumper, Möhler, Permaneder und andere schöpfen aus seiner Quelle. — Die übrigen Werke Caves treten vor diesem seinen Riesenwerke ganz in den Hintergrund. Die bekanntesten davon sind: Primitive Christianity or Religion of the Ancient Christians (Urchristentum oder die Religion der alten Christen). Antiquitates Apostolicae. A dissertation concerning the Government of the Ancient Church (Eine Abhandlung über das alte Kirchen-Regiment). Ecclesiastici or History of the Fathers of the fourth Century (Geschichte der Väter des vierten Jarhunderts). Die meisten englischen Werke Caves wurden sofort, oft in mehreren Bearbeitungen, ins Deutsche übersetzt. — Nach einer so segensreichen Laufban beschloss Cave sein Leben als 76järiger Greis im Jare 1713. **J. Oberbeck.**

Cazalla, Augustin. — Zu den Blutzeugen evangelischer Warheit, die der

spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, gehört auch Augustinus Cazalla, Schüler und Beichtkind des bekannten Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karls V. (s. d. Art.). Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleicherweise wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjare unter Carranzas Einfluss, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil wurde — alles dies vereinigte sich, um ihm den Weg zu einer ungewönlich glänzenden kirchlichen Stellung zu banen. Bis in sein 26. Lebensjar (1536) studirte er, zuerst im Kollegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alkala, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluss seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanka verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karls V. im Jare 1545 herbeifürte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten musste, bekämpfte er anfangs die Lutheraner sehr eifrig in Predigten und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genötigt und so zu allmählicher Erkenntnis von der Nichtigkeit der bis dahin verteidigten römischen Lehre und der alleinigen Warheit und beseligenden Kraft des evangelischen Glaubens gefürt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, kehrte er im Jare 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wonsitze Salamanka aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Künheit und Offenheit für seine neue Überzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Verteidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jaren 1557 und 1558, wärend Karls V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinen kaiserlichen Beichtkinde, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Warheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipps II. nicht länger entgehen. Im Jare 1558, noch vor erfolgtem Tode Karls V., ward er, zusammen mit vieren seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und wärend mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefangenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntnis ab, dass er der Lehre Luthers zugetan sei, verwarte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, dass er auch andere als solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurteils, noch die am Vorabende des Autodafés ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwistern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatze zu Valladolid öffentlich abgeurteilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, wie sie die spanische Inquisition nachher noch in so großer Zal zur Auffürung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazallas, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurteilt. Die vierzehn übrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe,

die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, dass sie vor der Verbrennung erdrosselt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazallas, sowie dessen Bruder Franzisco de Vibero Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urteils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden musste. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen weniger Standhaften, die sich durch Äußerungen der Bußfertigkeit und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wussten. Nachdem jene Prozedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Richtstätte und angesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mitverurteilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener Herezuelo, sowie sein Bruder Franzisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich ausdrückenden Entrüstung zurückwiesen, während die übrigen ihm Folge leisteten und sich dadurch, gleich Augustin und seiner Schwester Beatrix, die mildere Todesweise durch Erdrosselung erwirkten. Die obengenannte Mutter Cazallas, Donna Eleonora, war zur Zeit des peinlichen Prozesses gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber noch als Leiche ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Ketzermütze bekleideten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt. Die an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jare 1809 durch die Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jare lang als ein Warzeichen des barbarischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipps II. stehen geblieben war.

Vergl. Thomas M'Crie, Geschichte der Reformation in Spanien, übersetzt von G. Plieninger, Stuttg. 1835. — E. Böhmer, Inquisition und Evangelium in Spanien, in der „Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft" 2c. Jahrgang 1852. Nr. 13 ff. — G. Plieninger, Aug. Cazalla und seine vier Geschwister, in Pipers Evang. Kalender, 1858, S. 193 ff. **Zöckler.**

Cellarius, Martin (nicht zu verwechseln mit dem Augsburger Michael Cellarius), erscheint unter diesem Namen in Gesellschaft der Zwickauer Propheten, wärend er sich später als Professor der Theologie in Basel Borrhaus nannte. Geboren im Jar 1499 zu Stuttgart, erwarb sich Cellarius unter Reuchlins Anleitung gute Kenntnisse des Hebräischen und der verwandten Dialekte. Nachdem er in Heidelberg Magister geworden, wandte er sich nach Wittenberg, wo der ihm von Tübingen her befreundete Melanchthon sich seiner herzlich annahm und ihm Schüler verschaffte. Aus dieser stillen Tätigkeit wurde er an der Jareswende von 1521 auf 1522 durch die von Zwickau hergezogenen Fanatiker Storch und Stübner herausgerissen. Von Luthers berühmten 8 Sermonen wurde er zwar augenblicklich zu überspanntem Lob begeistert, wies aber dann doch ernste Ermanungen desselben ungleich heftiger als Stübner, mit einer warhaft unvernünftigen Leidenschaftlichkeit zurück. Von da an war sein Leben längere Zeit gleich dem des Carlstadt unstät und flüchtig. Luther schreibt (nicht von Carlstadt, wie de Wette III, 21 f., das Datum unnatürlich deutend, annimmt, sondern von Cellarius; vergleiche Köstlin I, 809): es sei der ganze Erdkreis diesem homo miser zu eng, und dermaßen werde er überall verfolgt, dass er sogar bei ihm, dem Gegner, habe Schutz suchen müssen; aus Mitleid habe er ihn eine zeitlang verborgen gehalten und freundlich behandelt, habe aber nichts mit ihm anfangen können; es sei eben diese ganze Geisterspezies höchst eigensinnig. Im Frühling 1525 wurde Cellarius zu Königsberg als ein geistlicher „vagabundus" in milde Haft gebracht „donec probabitur ipsius spiritus" (Speratus an Luther). Dieser Geist blieb indessen ein Schwarmgeist, und Paul Speratus (s. d. Art.) sah sich veranlasst, noch in demselben Jare den Predigern von Königsberg ein Gutachten einzureichen über die Irrlehre des Cellarius de superstite regno piorum in hac mortali carne super terram futuro. Diese und änliche chiliastische Anschauungen vertrat Cellarius noch im Jare 1527 zu Straßburg (s. des Unterzeichneten Aus-

gabe von Konrad Pellikans Chronikon S. 160 Anm.), obschon ihn mittlerweile „das Kreuz in die Schule genommen und vortrefflich abgerieben hatte“ (Capito an Zwingli; s. Baum, Capito und Butzer S. 380 f.). Seine sanfte Gemütsart verschaffte ihm die besondere Gunst Capitos, der ihm zu seinem mit Geist und Originalität geschriebenen Büchlein de operibus Dei electionis et reprobationis die Vorrede schrieb, und auch Oekolampad nahm sich seiner warm an, und suchte Zwingli für ihn zu interessiren (Zwinglii opera VIII, 83; 86 f.; 94). Allein dieser konnte, da Cellarius wol die Zulässigkeit, nicht aber die Notwendigkeit der Kindertaufe anerkennen wollte, und für diese Ansicht sogar Capito zu gewinnen vermochte (a. a. O. S. 406 ff.), kein rechtes Zutrauen zu dem Manne fassen. Und so musste Cellarius lange für seine jugendliche Verirrung büßen. Nachdem er sich in Straßburg verehelicht, siedelte er 1536 nach Basel über; hier, wo auch Carlstadt ein Amt gefunden, durfte er am ehesten hoffen eine Anstellung zu bekommen. Doch musste er auch in Basel sein Brot noch wärend einer Reihe von Jaren durch Handarbeit verdienen, bis ihm zuerst die Professur der Rhetorik und 1546 endlich der seinen Fähigkeiten entsprechende Lehrstul für das Alte Testament übertragen wurde, den er als geschätzter Lehrer und seit 1549 als Doktor der Theologie bis zu seinem am 11. Oktober 1564 erfolgten Tode inne hatte. Ein Verzeichnis seiner Schriften geben die Athenae rauricae p. 24 ff., eine theologische Würdigung derselben findet sich bei A. Schweizer, Centraldogmen I, 69; 135 ff. Zu vergl. ist ferner M. Adam: vitae germ. theol. p. 191.

Bernhard Riggenbach.

Celliten, s. Begharden.

Celsus, s. Origenes.

Censur der Bücher, s. Büchercensur.

Census, s. Schätzung.

Centralamerika. Kirchliche Statistik. Man befasst hierunter geographisch die Republiken Guatemala, Honduras, San Salvador, Nicaragua, Costarika, Panamá und die britische Kolonie Honduras oder Balize. Panamá gehört politisch zu Colombia, wird also dort und nicht hier behandelt. Die Grenzen jener Staten wie ihre Bewonerzal sind noch nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit bestimmt. Man rechnet neuerdings für

	geogr. □Mln.	□Kilom.	Bewoner
Guatemala	1918	105,612	1,194,000
Brit. Honduras	635	34,964	24,700
Honduras	2215	121,936	351,700
San Salvador	345	18,997	600,000
Nicaragua	2736	150,657	250,000
Costarica	1011	55,669	165,000

Ebenso läßt sich das Verhältnis der verschiedenen Rassen zu einander nicht genau angeben. Nur so viel ist gewiss, dass die Indianer die große Mehrheit bilden, wärend die Weißen, die Abkömmlinge der spanischen Einwanderer, sehr in der Minderzal sind. Zwischen beiden stehen, auch der Zal nach, die Ladinos, Mischlinge aus Europäern und Indianern. Die Neger bilden einen nur sehr geringen Bruchteil. Die Bevölkerung ist seit der Abtrennung vom Mutterlande in allen Lebensbeziehungen sehr zurückgekommen, was zum guten Teil der rohen Behandlung zuzuschreiben ist, welche die Kirche bei der Revolution und in den ersten Jarzehnten nachher erfur. Alle Güter der Kirche wurden eingezogen, die Klöster aufgehoben, die Ordensgeistlichen verbannt, der Weltklerus von der Regierung hart verfolgt. Dadurch ist die Geistlichkeit, die, wenn auch in unvollkommener Weise, fast allein die Bildung im Lande vertrat, verarmt und heruntergekommen und kann keinen durchgreifenden Einfluss mehr üben, obwol die Masse der Bevölkerung, besonders die indianische, gut katholisch gesinnt, ihr noch immer ergeben ist. An der Spitze des Klerus steht der Erzbischof von Guatemala; seine Suffragane sind die Bischöfe von Leon (Nicaragua), Comayagua (Honduras), San Salvador, San José (Costarica). Die Verbindung wird jedoch als eine wenig geregelte bezeichnet. Die Bevölkerung ist durchgängig katholisch. Die wenigen

zerstreuten Protestanten kommen gar nicht in Betracht. Nur in dem britischen Balize gibt es ein anglikanisches Gotteshaus. Die rechtlichen Verhältnisse der Kirche sind in den einzelnen Gebieten etwas verschieden.

Guatemala hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Die Regierung hat die Orden, unter ihnen auch die Jesuiten zurückgerufen und diese haben wider angefangen, sich der Seelsorge und der Erziehung des Volkes anzunehmen. Dieser Stat hat auch eine Universität, die für die beste Lehranstalt in Centralamerika gilt. Daneben besteht ein erzbischöfliches Seminar. Gesetzlich gilt Freiheit des Gottesdienstes für alle Konfessionen, doch wird von diesem Recht bis jetzt kein Gebrauch gemacht.

In Honduras sind die kirchlichen Zustände noch übler. Die Kirche hat keinerlei gesetzlich bestimmte Einkünfte; sie wird nur durch freiwillige Beiträge und einen geringen Zuschuss des States, der noch dazu nicht selten ausbleibt, unterhalten. Der Klerus, der 1870 aus nur 66 Weltpriestern bestand und in den in neuerer Zeit immer mehr Neger aufgenommen wurden, ist durchgängig äußerst arm und unwissend. Nach der Verfassung hat die katholische Religion das ausschließliche Recht des öffentlichen Gottesdienstes, doch ist vollste Glaubens- und Gewissensfreiheit gewärleistet und es darf kein Gesetz die private Ausübung anderer Religionsformen untersagen.

In San Salvador steht es änlich. Um den beraubten Klerus zu unterhalten, musste die Regierung 1850 unter dem Titel einer „religiösen Gabe" eine kirchliche Klassensteuer einfüren, die jedoch nur wenig einträgt und der Armut der Geistlichen nicht abhilft.

Ebenso ungenügend ist der Unterhalt der Geistlichkeit in Nicaragua. Sie ist deshalb auch hier sehr gesunken; Neger und Zambos (Mischlinge aus Weißen und Negern) sind in ihren Reihen nicht mehr selten. Im J. 1870 rechnete man etwa 80 Kirchen und Kapellen mit ungefär 300 Weltpriestern. Ordensleute gibt es in diesem State so wenig wie in San Salvador und Honduras.

Costarica hat 1852 ein Konkordat mit Rom abgeschlossen. Darin ist die römisch-katholische Religion für die Statsreligion der Republik erklärt; die Regierung sichert jedoch in Verträgen mit anderen Staten den Protestanten ausdrücklich Ausübung des Gottesdienstes zu. Auch ward dadurch die Errichtung von Klöstern gestattet. Dennoch hindert die Regierung diese und hat auch die Jesuiten zurückgewiesen. Kirchen zälte man 1870 nur 45 mit 61 Geistlichen. Das Kirchenvermögen ward auf 60,000 Pesos = 240,000 M. berechnet.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. der Geogr. und Statistik, 7. Aufl. I, 3 S. 216 ff. Behm und Wagner, die Bevölkerung der Erde. **G. Plitt.**

Centurien, Magdeburger, s. Flacius.

Cerdo, s. Gnosis.

Cerinth, s. Gnosis

Chalcedon, s. Eutychianismus.

Chaldäa, Chaldäer, s. Babylonien.

Chaldäische Christen, s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas, wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem Städtchen der schottischen Grafschaft Fife, geboren. Seine Eltern gehörten dem schottischen Mittelstand an, bei welchen calvinistisch strenge Gläubigkeit und presbyterianische Kirchlichkeit festere Wurzeln als irgendwo sonst gefasst, seine Jugendzeit aber der Periode, wo dennoch der sogenannte Moderatismus die Oberherrschaft in der schottischen Kirche gewonnen hatte und die in sich abgeschlossene Orthodoxie einer rationalistischen Richtung und modernen Bildung, der alte Eifer für Selbständigkeit des presbyterialen Kirchentums einer mit den weltlichen Gewalten Hand in Hand gehenden statskirchlichen Politik weichen musste. Unter seinem Einfluss reifte auch Chalmers heran, nachdem er schon im zwölften Lebensjar die Universität St. Andrews bezogen hatte, um dort Theologie zu studiren (die erste Hälfte des schottischen Universitätsstudiums entspricht dem der obersten Klassen unserer Gymnasien). Einen gewissen innern Kampf bereiteten ihm dort die Fragen des Skeptizismus und Materialismus. Mit Vorliebe aber betrieb er neben

der Theologie Mathematik, Chemie, Physik, ferner Moralphilosophie und Politik. Wärend er 1799 die ordentliche Erlaubnis zum Predigen erlangt hatte, wurde er nachher Assistent eines Professors der Mathematik an jener Hochschule und begann weiterhin selbständig Vorlesungen zu halten. 1803 wurde er Pastor in Kilmany und setzte nun die Vorlesungen noch von dort aus in dem benachbarten St. Andrews fort, bewarb sich auch um einen Lehrstul für's gleiche Fach in Edinburg. Ferner suchte er durch eine nationalökonomische Arbeit (Inquiry into the extent and stability of national resources 1808) dem Vaterland zu dienen. Unter der Gefar, die England durch Napoleon drohte, hielt er begeisterte patriotische Predigten, ja dachte an Eintritt in ein Freiwilligenkorps. Als Geistlicher wirkte er woltätig durch sittlichen Ernst und ein warmes humanes Herz.

Da wurde er zu einer tieferen Einkehr in sich selbst und die christliche Heilswarheit gefürt, — und hiemit über den Standpunkt eines hochgesinnten Weltmannes hinaus zu strenger Religiosität und weiter zur entschiedenen positiv evangelischen Frömmigkeit. Verschiedenes wirkte hiefür bei ihm zusammen: viermonatliche Krankheit, eine Reihe von Todesfällen in der nächsten Verwandtschaft, Beschäftigung mit christlicher Apologetik, wozu die Ausarbeitung des Artikels „Christentum" für Brewsters Edinburgh Encyclopaedia (statt eines vorher beabsichtigten über Trigonometrie) ihn veranlaßte, die christliche Bewegung, welche damals unter dem Eindruck der Revolution und der das Land bedrohenden Gefaren im englischen Protestantismus überhaupt erwacht war, Schriften wie Pascals Pensées und ganz besonders Wilberforces Practical view of Christianity. Er bildete sich theologisch weiter an Schriften Calvins, Baxters u. a. Eifrig betrieb er von jetzt an fortwärend vor allem Bibellektüre und Gebet. Das Tagebuch, das er fürte, gibt Zeugnis von einer gewissenhaften Selbstbeobachtung und Selbstzucht, wie sie vorzugsweise beim reformirten Typus der Frömmigkeit stattzuhaben pflegt. Das entscheidende Jar des Umschwunges war für ihn 1810.

Was nun aber Chalmers eigentümlich blieb, das war die Verbindung dieses religiösen Standpunkts mit seiner allgemeinen geistigen Begabung und Bildung, seinem geraden, kräftigen, natürlichen Wesen, seinen allgemein humanen und patriotischen Tendenzen, die er als Christ nur um so gewissenhafter festhielt. Keiner tat es ihm voran in einer Bildung, die man bisher nur dem Moderatismus zuzutrauen pflegte.

In dogmatischer Beziehung war er, wie seine gläubigen Landsleute insgemein, entschiedener Supranaturalist, scharf scheidend zwischen dem Gebiet menschlicher Erfarung und Forschung und dem der göttlichen, biblischen Offenbarung, one Sinn für Spekulation oder tiefe Mystik. Auch sind die Hauptleistungen, durch die er hervorragte, nicht die wissenschaftlich theologischen, sondern die praktisch kirchlichen in Predigten, Schriften und pastoraler Tätigkeit. Überall aber zeigt er das streng und sicher voranschreitende Denken, wie es für den Mathematiker erforderlich ist. Damit verbindet sich in eigentümlicher Weise eine reiche, oft schwungvolle und glänzende Phantasie, die den Inhalt der Gedanken belebt. Öfters freilich gehen seine Ausfürungen, indem sie den Gegenstand zerlegen und anschaulich machen wollen, auch stark in die Breite. Andererseits schien seine Rede, namentlich im Beginn, oft wie gehemmt durch Macht und Andrang innerer Bewegung und Begeisterung. Seine Aussprache war breit schottisch, sein Agiren unbehilflich. Am meisten wurde an seinen Reden die Unwiderstehlichkeit, mit der sie wirken, gerühmt.

Mit dieser Gesinnung, Begabung und Bildung hat Chalmers eine vielseitige Tätigkeit entfaltet, vermöge deren er eine der bedeutendsten Persönlichkeiten seit Knox' Zeiten für die schottische Kirche geworden ist.

Ein größerer Wirkungskreis öffnete sich ihm 1815 durch einen Ruf auf die Pfarrstelle der Tronkirche in Glasgow. 1819 ging er dort zur St. Johnskirche über. Dann wurde er zu akademischer Tätigkeit berufen: 1823 an die Universität Glasgow auf den Lehrstul der Moralphilosophie, 1828 nach Edinburg auf den der Gottesgelehrtheit (Divinity).

Als Prediger zog Chalmers wol zunächst die Gebildeten an: so ist namentlich

nach den Predigten anzunehmen, die wir gedruckt von ihm besitzen. Auch zum Predigen in andern Städten, besonders in London, wurde er so öfters veranlaßt. Aber bald zeigte sich, wie er auch zum gemeinen und verwarlosten Volk sich herabzulassen wußte, und er tat es auch noch, nachdem er längst Professor geworden war. Unter den gedruckten Predigten und religiösen Vorträgen überhaupt aus der Zeit seines Pfarramts zeichnen sich zwei Reihen von Vorträgen durch den eigentümlichen Gegenstand aus, den jede in eigentümlich interessanter Weise behandelt: Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy 1817 (in spätern Ausgaben vermehrt, — besonders die Frage erörternd, wie mit den Ergebnissen der Astronomie hinsichtlich des Verhältnisses der kleinen Erde zum großen Weltall die Stellung zu vereinigen sei, welche diese nach der Offenbarung im göttlichen Ratschluß einnehme) und On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life 1820 (durch und durch praktische christlich-sittliche Mahnungen und Betrachtungen).

Am eigentümlichsten und großartigsten in ihrer Art aber waren von jetzt an diejenigen Bestrebungen, in denen Chalmers sich die gesamte sittlich-religiöse Heilung und Rettung des Volkes im Großen, zumeist der mächtig anschwellenden, dabei dem Pauperismus verfallenden und sittlich und religiös verkommenden und verwarlosten städtischen Bevölkerungen durch kirchliche, gemeindliche Organisationen und freie Liebestätigkeit zum Ziel setzte. Seine darauf bezüglichen Ideeen suchte er zunächst seit 1819 in seinem Kirchspiel von St. John zu verwirklichen und wurde von jetzt ab unermüdlich tätig, sie in Schriften eindringlich auszuführen, auch vor der schottischen Generalsynode oder Assembly und vor staatlichen Kommissionen zu rechtfertigen. Von Schriften erschienen: The christian and civic economy of our large towns 1821, später noch umfassender: On the christian and economic polity of a nation; ferner: On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society, und zur Verteidigung dieser Schrift: the supreme importance of a right moral to a right economical state etc. 1832; endlich: on the sufficiency of the parochial system without a poor-rate for the right management of the poor 1841 (hervorgegangen aus Vorlesungen vor Studenten; hienach O. v. Gerlach: „Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847"). Chalmers geht in diesen Schriften zum teil ausführlich in volkswirtschaftliche Fragen und Erörterungen ein, z. B. über Steigen und Fallen der Preise im Handel, über Arbeitslöne u. s. w.; er hat sich auch unter den Nationalökonomen seiner Zeit einen Namen gemacht. Sein Ziel aber ist immer das vorhin angegebene.

Das Armenwesen war in England längst Gegenstand staatlicher Institution, die einzelnen Gemeinden hatten sehr weitgehende gesetzliche Verpflichtungen zur Erteilung von Arbeit und Unterhalt an Bedürftige, die Armensteuern lasteten schwer auf ihnen. Die Armen aber, denen man solche Rechte zuerkannte, wurden, wie Chalmers klagt, dann in den Armenhäusern wie Verbrecher traktirt. Dasselbe System verbreitete sich auch über Schottland. Dagegen bestritt Chalmers ein Recht der Armen auf öffentliche Unterstützung, und machte es zugleich um so mehr zur Liebespflicht, sich ihrer nach allen Seiten hin anzunehmen. Die Liebespflicht fällt der religiösen, kirchlichen Gemeinde zu, während Recht und Gerechtigkeit Sache der bürgerlichen Gesetzgebung ist. Nur freie, dienende Liebe wird, wie Chalmers ausführt, auch warhaft diejenige Hilfe leisten, welche der Pauperismus erfordert, eingehend in die individuellen Bedürfnisse, wirkend zugleich fürs materielle und sittliche Leben. Jedes Kirchspiel soll sich in kleine Bezirke gliedern, in denen Diakonen aus allen Ständen der Bevölkerung solchen Dienst üben, die Armen und Verwarlosten aufsuchen und bei ihnen vor allem das eigene Interesse und die eigene Energie, Elternliebe, Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. wider anzuregen suchen. Wo dies nicht ausreiche, möge man erst bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, welche ihnen am nächsten stehen, bei den Verwandten und Nachbarn der Armen selbst, nach Rat und Beistand sich umsehen, dann etwa nach Geldhilfe besonderer Menschenfreunde; erst zuletzt soll man zu regelmäßiger Beihilfe aus kirchlichen Geldern schreiten, die durch frei-

willige Beiträge zusammengebracht werden sollen. Der Stat möge nur da, wo die Selbsttätigkeit der Dürftigen durch allgemeine Kalamitäten gehemmt werde, mit allgemeinen Maßregeln, und nur da, wo sie z. B. durch Blindheit oder Wansinn aufgehoben sei, durch ständige Anstalten zu Hilfe kommen. Mit jener Fürsorge fürs äußere Leben und Fortkommen soll sich dann, wie gesagt, immer das Absehen aufs sittliche und ewige Wolergehen verbinden. Womöglich sollen die Verwarlosten auch selbst noch zu lebendigen und tätigen Mitgliedern der Kirche werden. Aber Chalmers gab sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin: man müsse sich darauf gefasst machen, dass verhältnismäßig nur wenige durch Gottes Geist „christianisirt", die Menge nur zu einer gewissen Civilisation und Versittlichung gebracht werde; werde doch diese auch den Weg zur Christianisirung banen helfen.

Die Tätigkeiten, welche Chalmers der Kirche und ihren Gliedern in dieser Beziehung zuwies, war aber nur ein Teil derjenigen allgemeinen Aufgabe, welche sie, und zwar als Landeskirche, dem ganzen Volk und Land gegenüber erfüllen sollte. Allen im Volk soll das Evangelium gebracht und dargeboten, allen für geistliche Pflege gesorgt werden, — nicht etwa zugewartet, bis sie selbst darnach fragten und Bedürfnis fülten. Eine Landeskirche will er deshalb, eine Kirche, deren Bezirke das ganze Land und die ganze Bevölkerung in sich besassen und wo in jedem Kirchspiel der Geistliche sich allen Inwonern gegenüber zu Dienst verpflichtet wisse und von allen eine Anerkennung des ihm zu teil gewordenen öffentlichen Berufes erwarten dürfe; dem Gewissen und der freien Entscheidung der einzelnen Persönlichkeiten aber müsse überlassen bleiben, ob sie seinen Dienst wirklich annehmen, oder beharrlich das Christentum von sich abweisen, oder etwa bei irgend einer von der Landeskirche verschiedenen christlichen Gemeinschaft ihre geistliche Narung suchen wollen. Eine solche Kirche soll aufgerichtet und erhalten werden durch die Regenten der Nation. Dies ist schon für den äußern Unterhalt einer so großartigen Anstalt erforderlich, der durch bloße Privatwoltätigkeit schwer aufzubringen wäre. Und falsch ist, dass die Regierenden um Religion sich nicht zu kümmern haben; sorgen sie doch auch für Schulen, ja für Volksvergnügen; wie viel mehr für das religiöse Leben, bei welchem sichs um die höchste Wolfart handelt und welches auch dem Pauperismus und der Entsittlichung des Volks gegenüber so wichtig für den Stat ist.

Der Versuch, welcher in dem über 10000 Einwoner zälenden und im ganzen sehr armen Glasgower Kirchspiel mit jener Armenpflege unter der Tätigkeit von 25 Diakonen gemacht wurde, hatte merkwürdigen Erfolg. Allen Anforderungen sonstiger bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege wurde genügt. Die Unterstützungen an Geld, welche nötig wurden, waren verhältnismäßig so klein und schon diejenigen Gaben, welche an den Kirchtüren eingingen, so reichlich, dass für jene schon diese, zu denen dann noch andere Beiträge kamen, zum größten Teil zureichten. Das Unternehmen erhielt sich auch noch 14 Jare lang nach Chalmers Abgang von jener Pfarrstelle, bis 1837. Dann wurde es doch aufgegeben, hauptsächlich weil ihm eine Hauptbedingung seines Bestehens nicht gewärt wurde, nämlich Exemtion der Kirchspielsgenossen von der allgemeinen Armensteuer, wärend diese doch den Armen des Kirchspiels selbst nicht mehr zu gute kam. Vergeblich wies Chalmers auf den gelungenen Versuch hin, um seinen Ideeen Beifall und Nachfolge zu verschaffen. Der gewichtigste Einwand, den man ihm machte, war wol der, dass solche Erfolge nur durch so begeisterte und begabte Männer wie ihn, nicht aber bei den gewönlichen Trägern des kirchlichen Amtes möglich wären.

Jene Ansichten über Wert und Bestimmung der Landeskirchen entwickelte er schon 1827 in einer Schrift on the use and abuse of literary and ecclesiastical endowments, dann besonders 1838 in Vorlesungen, die er in London hielt und gedruckt herausgab (On the establishment and extension of national churches), — im Gegensatz gegen eine Richtung, welche A. Smiths nationalökonomische Lehre vom Verhältnis und natürlichen Ausgleich zwischen Bedarf und Angebot auch aufs kirchliche Bedürfnis anwenden, d. h. es den einzelnen überlassen wollte, auf

geistigem (auch wissenschaftlichem) wie auf materiellem Gebiete sich Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu suchen und anderen je nach Bedarf darzubieten, — ferner solchen Vertretern des Freiwilligkeitsprinzips oder Freikirchentums gegenüber, die, wie schottische und englische Dissenters, in der Hilfe, welche die Kirche vom Stat annehme, eine Entweihung des Heiligen und eine Gefar für die Reinheit der religiösen Motive der Kirchenmitglieder sahen. Jener Richtung gegenüber erinnerte er, dass man im geistlichen Leben ganz anders als im physischen ein Bedürfnis, je größer es sei, um so weniger zu fülen pflege, dass ferner, was volkswirtschaftliche Rücksichten betreffe, die sittliche Erziehung des Volks das wolfeilste Verteidigungsmittel des States sei, — den andern gegenüber, dass die Träger der Statsgewalt ja als sittlich-religiöse Persönlichkeiten auch selbst an den Interessen, um die es hier sich handle, Anteil nehmen müssen und dass ja in jenem Statskirchentum niemand durch äußere Vorteile oder gar durch Zwang bestimmt, sondern nur eben die religiösen Mittel allen nahe gebracht werden sollten. Chalmers ist ebenso als klassischer Vertreter dieses Standpunkts zu nennen, wie als Vertreter des entgegengesetzten Vinet.

Weniger Bedeutung haben für uns Chalmers Arbeiten in wissenschaftlicher Theologie. Er erschienen von ihm: The evidence and authority of the christian revelation, aus jenem Artikel in Brewsters Encyklopädie hervorgegangen (Chalmers histor. Glaubwürdigkeit der christl. Offenbarung, übers. v. P. J. Oster, Frankf. 1834), — Natural theology (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern" gehörigen Schrift, deutsch in: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher, Stuttg. 1838, Bd. IX: Die innere Welt ꝛc."), — Sketches of mental and moral philosophy, — Lectures on the Romans; nach seinem Tod: Institutes of Theology, und Lectures on Butler etc. Es war die natürliche Theologie und Apologetik eines Butler und Paley, an welche er, wie damals die meisten schottischen und englischen Theologen, sich anschloss. In der Dogmatik gebrauchte er das supranaturalistisch gläubige, sehr mild calvinische Lehrbuch seines Landsmanns Hill. Zu selbständigen exegetischen und biblisch-theologischen Studien schritt er so wenig als die gleichzeitige gläubige englische Theologie überhaupt. Eine große Wirksamkeit übte Chalmers auch als akademischer Lehrer durch lebensvolle und logisch klare Behandlung der Gegenstände und durch den eifrig von ihm unterhaltenen Verkehr mit den Studenten.

Innerhalb der schottischen Kirche nahm Chalmers, wärend er vom Pfarramt zum Katheder übergegangen war, eine immer hervorragendere Stellung ein. Er war namentlich auch als Mitglied der Generalsynoden (General-Assemblies) tätig, welchen die ganze oberste Leitung der Kirche zusteht. Das neue religiöse und kirchliche Leben, das in Schottland überhaupt angebrochen war, fürte mehr und mehr zum Sieg der sogenannten evangelischen Partei über die „moderirte" in der gesamten Bevölkerung. Seit 1834 erlangte jene, zu deren Leitern Chalmers gehörte, auch die Majorität in der Generalsynode. Jetzt forderte Chalmers seine Kirche auf, als christliche Nationalkirche sich dadurch zu betätigen, dass sie selbst die Mittel zur Befriedigung der gefülten und auch der von vielen noch nicht empfundenen religiösen Bedürfnisse wirklich der ganzen Nation darbiete. Längst hatte er nach Vermehrung der kirchlichen Organisation verlangt, namentlich für die großen Städte. Für Glasgow wünschte er schon i. J. 1817 mindestens 20 neue Kirchen. Jetzt, i. J. 1834, legte er der Assembly einen Plan vor, nach welchem 200 neue Kirchen gebaut werden sollten, und zwar so, dass die Kosten nicht etwa nachher durch Vermieten der Kirchstüle gedeckt, sondern dass diese den Armen frei geöffnet würden. Der Plan wurde angenommen (church extension scheme) und erhielt eine Verwirklichung, der nichts änliches aus der neueren Zeit an die Seite zu stellen war. In sieben Jaren kamen durch kirchliche Sammlungen £ 306000 freiwilliger Beiträge zusammen, von denen 205 Kirchen gegründet werden konnten. Jenem Prinzip, dass es Sache des States sei, die Kirche mit äußeren Mitteln auszustatten, sollte damit nichts vergeben sein. Im Gegenteil, je mehr die Mitglieder der Kirche selbst getan, desto mehr sollte in den Stat gedrungen werden, auch das seinige zu tun, damit das große Werk weiter gefürt und sein Bestand

gesichert werde. Die Assembly schickte deshalb Deputirte nach London; da fanden sie freilich bei Regierung und Parlament eine ungünstige Stimmung; war doch damals jene „voluntaristische" Bewegung im Gange, gegen welche dann Chalmers 1838 in den oben erwänten Vorträgen auftrat.

Eben jetzt aber und eben im Zusammenhang mit jenem neu erwachten Geist und Leben der schottischen Kirche traten Vorgänge ein, welche zur tatsächlichen Sprengung der Landeskirche fürten, und gerade Chalmers, der stete Verfechter jener statskirchlichen Prinzipien, musste der Fürer beim tatsächlichen Austritt aus der bestehenden Statskirche werden. Denn gerade er hielt mit allen den alten schottischen Kirchenmännern und den Gegnern des Moderatismus zugleich daran fest, dass die in Presbyterien und Synoden selbständig organisirte Kirche auch selbständig alle die innerkirchlichen Angelegenheiten verwalten und eher auf jede Verbindung mit der weltlichen Gewalt verzichten, als Eingriffe derselben ins geistliche Gebiet dulden müsse; jene selbständige Verfassung und Verwaltung galt für Sache göttlichen Rechtes, ein solcher Eingriff für Verletzung der ausschließlichen Oberhauptschaft Christi über die Kirche. Nun beschloss eben jene Assembly i. J. 1834, und zwar gleichfalls auf Chalmers Antrag, dass bei der Besetzung der Pfarreien durch Patrone die Gemeinden, welche schon in alten Zeiten daneben ein gewisses Berufsrecht gehabt, unter der Herrschaft des Moderatismus aber verloren hatten, künftig ein Vetorecht gegen den vom Patron Präsentirten haben sollten. Die Gemeindeglieder sollten so, wärend sie zu neuer und aufopfernder Selbstätigkeit angeregt wurden, auch zu ihrem eigenen Rechte kommen, den Lockungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissentergemeinden vorgebeugt, auch einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drange genügt werden. Unter die Kategorie „göttlichen Rechtes" hat Chalmers jenes den Gemeinden einzuräumende Recht nicht gestellt, wärend dies viele andere taten. Als aber die bürgerlichen Gerichtshöfe auf die Klage Präsentirter über Zurückweisung infolge des Veto das Gesetz der Assembly für nicht zu Recht bestehend erklärten und den Abgewiesenen nicht bloß die Einkünfte der Pfarrstellen zusprachen, sondern den kirchlichen Organen unter Strafandrohung geboten, sie zu ordiniren, somit einen geistlichen Akt mit ihnen vorzunehmen, da legte Chalmers mit der Majorität der Assembly hiegegen unbedingten Protest ein. Durch weitere Fälle und Streitpunkte wurde der Zwiespalt immer tiefer und verwickelter. Vergebens wandte sich die Kirche um Schutz gegen solche Eingriffe an Regierung und Parlament. Im Volk war steigende Unruhe und Aufregung infolge von Synodalverhandlungen und Gerichtsverhandlungen, Predigten, Druckschriften u. s. w. Chalmers gab 1840 Remarks on the present position of the church of Scotland heraus. 1843 erfolgte endlich der förmliche Bruch auf der Assembly: über 200 Mitglieder schieden aus und konstituirten sich als erste Synode der „Freien Kirche Schottlands" unter Chalmers Vorsitz. Er hatte schon vorher mit ruhigem Blick einen Plan für den neuen kirchlichen Aufbau entworfen, leitete jetzt die dafür erforderlichen Sammlungen, unternahm Reisen und andere Arbeiten für diesen Zweck und durfte noch erleben, dass über 600 Gemeinden mit etwa 600 Schulen als Glieder der Kirche organisirt waren, die jetzt in ihm den ersten ihrer „Väter" verehrte. Auch ein College der freien Kirche für Studirende der Theologie wurde sofort in Edinburg errichtet, er selbst Vorstand desselben.

Auf diesem Höhepunkt seiner kirchlichen Stellung und am Abend seines Lebens unternahm er noch eine neue Arbeit für die Armen und Verwarlosten, — in beschränktem Kreis, um hier desto gründlicher zu wirken und andere zu gleichem Wirken an andern Orten anzuregen. Auf ein Eintreten der kirchlichen Armenpflege an die Stelle der bürgerlichen konnte er jetzt nicht mehr hoffen und hinarbeiten. Eine freie Tätigkeit aber für das, was wir innere Mission zu nennen pflegen, nahm er mit ungebeugtem Mut wider auf. Sein Gedanke war, dass dieselbe je in Bezirken von etwa 400 Proletarierfamilien durch etwa 20 christliche Männer und Frauen, die in den Bezirk sich teilen, unter einem besonderen Prediger mit einem besonderen gottesdienstlichen Lokal geübt werden möge; auch eine Schule sollte errichtet, ein Stadtmissionär beigezogen werden. Christliche

Freunde sollten die für den Anfang nötigen Mittel beisteuern, dann aber dahin gestrebt werden, dass die Armen selbst, wie zu sittlicher Energie und christlichem Leben, so auch schon zu eigenen Beiträgen angeregt würden. Auf diese Weise fing Chalmers selbst seit 1844 in einem der verwarlosesten Stadtteile Edinburgs, dem Westportdistrikte, zu arbeiten an. Er selbst eröffnete dort den ersten Gottesdienst im Speicher eines Lohgebers; nach vier Jaren war eine Gemeinde von etwa 500 Kommunikanten gesammelt und aus ihrer eigenen Mitte wurde Geld zum Gehalt für einen Geistlichen aufgebracht (vgl. meinen Bericht in den Flieg. Blättern a. d. Rauhen Haus 1850 Nr. 17 ff. Tasker, the territorial visitors manual, Edinb. 1849). Sein Unternehmen bestand nach seinem Tod erfolgreich weiter und fand Nachfolge auch in andern Bezirken.

Wie sein Blick über die eigene Kirche und über die Gegensätze der schottischen und der protestantischen Kirchen überhaupt hinausreichte, zeigte in seinen letzten Lebensjaren das warme Interesse, das er für die Bildung der evangelischen Allianz aussprach.

Von Anerkennungen, die ihm im Lauf seines Lebens von auswärts zu teil wurden, erwänen wir seine Ernennung zum Mitglied des Institut de France und zum Oxforder Doktor der Rechte.

Bis zum Schluss seines Lebens blieb er in voller geistiger Kraft. Unter Kämpfen und Arbeiten hielt er stets strenge Prüfung über sich selbst und sehnte sich nach Ruhe in Gott. Er ermant sich selbst: „Je einfältiger und kindlicher, desto besser.“ — Am Morgen des 31. Mai 1847 fand man ihn still entschlafen in seinem Bette. — Seine Schriften sind in 34 Bänden (darunter hinterlassene in 9 Bänden) gesammelt. Über ihn: Memoirs of the life and writings of Th. Ch., by his son in law, t. Rev. W. Hanna, 4 Bde. 1849—1852 (vgl. Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1855 Nr. 13). **J. Köstlin.**

Cham, s. Noah und Söne.

Chamier, Daniel. Dieser gelehrte und mutige Kämpfer der französischen reformirten Kirche, dessen merkwürdiges Leben noch niemand ausfürlich beschrieben, wurde geboren 1565. Sein Vater, Adrian Chamier, früher Doktor des kanonischen Rechts, war, wie so manche andere fromme Katholiken, nach einer Reise nach Rom, zum Protestantismus übergetreten, und hatte in verschiedenen Kirchen des südlichen Frankreichs, zuletzt zu Montélimar, den Dienst als Geistlicher versehen. Daniel machte seine ersten Studien zu Orange; bereits im 16. Jar finden wir ihn als Lehrer der Quarta am Kollegium von Nismes. 1583 ging er nach Genf, um Theologie zu studiren; er kehrte als ordinirter Geistlicher in sein Vaterland zurück. Sonderbarerweise wurde er von der Synode der Provence, vor der er das durch die Kirchendisziplin vorgeschriebene Examen zu bestehen hatte, als untauglich abgewiesen, die Synode des Languedoc erkannte jedoch besser seine Tüchtigkeit und stellte ihn als Pfarrer an. Nachdem er mehrere Gemeinden bedient, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montélimar berufen. Die Festigkeit seines Charakters bewog die Synode seiner Provinz, ihn 1596 zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden; er folgte dieser, 1597, nach Vendôme, nach Saumur und zuletzt nach Châtellerault. Bei den hier gepflogenen Verhandlungen in bezug auf das von Heinrich IV. erwartete Edikt (von Nantes) bewies Chamier so viel protestantische Treue und zeigte sich so fest entschlossen, in nichts dem Hofe nachzugeben, dass er diesem im höchsten Grade missfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so teurer wurde. Man hat unrichtigerweise behauptet, er sei der Verfasser des Edikts; es gebürt ihm nur, dass nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden, und bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von nun an wurde er zu allen wichtigeren Synoden und Versammlungen abgesandt; man findet ihn überall, wo es galt, die Rechte seiner Kirche zu waren. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. 1600 und 1601 hatte er Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier. 1601 wonte er der Nationalsynode von Gergeau und der Versammlung von Ste-Foy bei; 1603 präsidirte er der Nationalsynode von Gap, welche einige Zusätze, namentlich den Papst als

Antichrist betreffend, zum Glaubensbekenntnis, sowie zur Disziplin annahm. 1607 wurde er von den Kirchen des Dauphiné an Heinrich IV. abgesandt, um die Errichtung einer Schule zu Montélimar zu erhalten. Der König ließ ihn lange nicht vor; der strenge Hugenott, der ihm als Aufrürer erschien, war ihm zuwider. Die Schule wurde indessen bewilligt und Chamier zum Rektor derselben ernannt; da sie jedoch kurz darauf nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei seiner Kirche von Montélimar zu bleiben. 1612 leitete er, als Präsident der Nationalsynode von Privas, die Verhandlungen über die Einigung der französischen Protestanten, um den Gefaren zu widerstehen, mit denen die Regierung sie bedrohte. Diese Synode gestattete auch seine Ernennung als Pfarrer und Professor zu Montauban, nachdem Mornay ihn vergebens für Saumur verlangt. Chamier reorganisirte die in Unordnung und Verfall geratene Akademie von Montauban, worauf er von der Synode von Vitré beauftragt wurde, mit Mornay, Dumoulin u. a. ein Einigungsprojekt aller Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dordrecht beizuwonen. Durch höhern Befehl jedoch wurde diese Reise verhindert. Als 1621 die königlichen Truppen Montauban belagerten, teilte Chamier auf den Wällen die Gefaren der Verteidiger; den 17. Oktober wurde er durch eine feindliche Kugel getödtet. Die Katholiken frohlockten, die Hugenotten jedoch, wie ein Zeitgenosse berichtet, betrauerten seinen Verlust, gleich als ob sie einen ihrer festesten Sicherheitsplätze verloren.

Chamiers Werke sind alle, ein einziges ausgenommen, polemischer Natur. Die einen sind bloß für Theologen, andere für das Volk bestimmt; sie zeichnen sich sämtlich durch gründliche Gelehrsamkeit und durch Schärfe der Dialektik aus; es fehlt freilich hie und da an der gehörigen Mäßigung; die populären Traktate namentlich sind in einem heftigen, beißend satyrischen Tone abgefasst; man versetze sich aber in jene Zeit des Kampfes zurück, und erinnere sich, dass die Katholiken mit noch ganz anderer Roheit die verhasten Ketzer bekämpften, und man wird dem unerschrockenen Verteidiger der Reformation keine zu strengen Vorwürfe machen. Folgende sind seine Schriften, in chronologischer Ordnung:

1) Dispute de la vocation des ministres en l'Eglise réformée; Larochelle, 1598, 8°.

2) Epistolae jesuiticae; Genf 1599, 8°; pars altera, ib., 1601, 8°.

3) La confusion des disputes papistes; Genf 1600, 8°. Chamier sucht zu zeigen, wie die damaligen katholischen Polemiker die Geister zu verwirren und die Warheit durch unredliche Mittel zu entstellen streben.

4) Disputatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice; Genf 1601, 8°.

5) La honte de Babylon comprise en deux parties, par D. C. 1. partie; mit dem Motto Jerem. XIII, 25, 26. s. l. (Larochelle), 1612, 8°. Ein zweiter Teil ist mir nicht bekannt. Die Anfangsbuchstaben D. C. können nur Daniel Chamier bezeichnen; der Ton der Schrift ist der nämliche wie in Nr. 3, und die eigentümliche dialektische Beweisfürung die nämliche wie in der Panstratia. Babylon ist die römische Kirche, deren Schande aufgedeckt werden soll, weil sie den Herrn vergessen und sich auf Lügen verlassen hat.

6) Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus tomis quatuor distributum. Von Chamiers Son, Adrian, herausgegeben, Genf 1626, Fol. (auch Frankf. 1627, 4. Thl. Fol.; und s. l., 1629, 5. Thl. Fol.). Dieses Hauptwerk Chamiers wurde im Auftrage der Synode von Larochelle ausgearbeitet; die von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkosten. Obgleich unvollendet, ist es das vollständigste Zeug- und Rüsthaus der Polemik gegen den Katholizismus. Chamier nennt es Panstratia, weil er nicht nur den oder jenen römischen Schriftsteller, sondern das ganze System mit allen seinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen sich vorsetzt, und weil er demselben alle Zeugnisse aus der Bibel, den Kirchenvätern und der Geschichte entgegensetzen will. Der erste Teil handelt von der heiligen Schrift als einziger Auktorität und Regel des Glaubens; der zweite von Gott, von Christo dem einzigen Mittler und Erlöser, von der Anbetung, die wir Gott und Christo allein schuldig sind; der dritte von dem Fall und der Widergeburt, von der Sünde, dem

freien Willen und der Prädestination, dem Glauben und den guten Werken; der vierte von den Sakramenten. Ein fünfter sollte die Lehre der Kirche behandeln; er wurde hinzugefügt von Alstedt in der Ausgabe von 1629. Chamier befolgt in dem ganzen Werke eine Art mathematischer Methode, in streng dialektischer Form; er fängt jedesmal damit an, einen Satz als Hypothese aufzustellen, aus der er eine notwendige Folge zieht; hierauf beweist er, je nach dem Gegenstande, aus der Warheit oder Falschheit dieser Folge die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Hypothese. Ein einziges Beispiel mag genügen: Si omnes episcopi Romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei; at posterius est absurdum, ergo et prius". Spanheim hat einen Auszug aus der Panstratia herausgegeben unter dem Titel: Chamierus contractus, Genf 1643, Fol.

7) Corpus theologicum, sive loci communes, Genf 1653, Fol. Ebenfalls unvollkommen und durch des Verfassers Son herausgegeben. Es ist eine reformirte Dogmatik, in der nämlichen Ordnung wie die Panstratia; es fehlt das Dogma von der Kirche.

Zu Metz bewart man, nach Hänel, eine handschriftliche hebräische Grammatik von Chamier aus dem Jare 1615. Einige Streitschriften gegen die Jesuiten Cotton und Véron scheinen verloren zu sein; ebenso die Considérations sur les advertissements d'Ant. Poursan contre Falguerolle etc., welche Chamier dem Herrn von La Noue gewidmet hatte.

Chamiers Son Adrian folgte ihm als Pfarrer zu Montélimar; er gab, wie bemerkt, die Panstratia und die Loci communes heraus und verfasste mehrere Werke, die nur handschriftlich vorhanden sind. Einer seiner Enkel litt zu Montélimar den Märtyrertod. Die Chamiers wanderten später nach England aus.

S. Bayle, Art. Chamier; Haag, France protestante, T. III, p. 316 etc.; Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants, London 1852. 8°; Read, Daniel Chamier, Journal de son voyage à la cour de Henri IV. et sa biographie, Paris 1858. **C. Schmidt.**

Chamos, s. Kemosch.

Champeaux, s. Abälard.

Chandieu, Anton von la Roche. — Chandieu, trefflicher französischer Geistlicher, Theologe und Diplomat, der zweite Son von Guido de la Roche-Chandieu und Claudine Dumolard-Chabot, wurde 1534 in dem seinen Eltern gehörenden Schlosse Chabot im Maconnais (Dep. Saone-Loire) geboren. Nach dem frühen Tode seines Vaters (1538) wurde die Erziehung des talentvollen Knaben dem tüchtigen Humanisten Matthias Granianus anvertraut, der sich mit Sorgfalt seiner dankbaren Aufgabe widmete und wie die Folge zeigte, die schönsten Erfolge erzielte; sehr frühe wandte sich Chandieu der reformatorischen Bewegung zu; sein Lehrer war derselben zugetan; in Toulouse und Paris, wo er seine Studien fortsetzte, wurde diese Richtung bestärkt; er gab das Studium der Rechte auf, wandte sich der Theologie zu und die Zeit, welche er in Genf als Schüler Calvins zubrachte, gewann ihn ganz für die Reformation. Mit 21 Jaren empfing er durch Handauflegung die Weihe zum geistlichen Amte, kehrte in seine Heimat zurück und widmete seine Dienste den Evangelischen von Paris. Dort hatte sich im Sept. 1555 eine eigentliche Gemeinde konstituirt; ein Edelmann, de la Ferrière, in dessen Hause gewönlich die Versammlungen gehalten wurden, wünschte die Taufe seines neugebornen Kindes nach dem Ritus von Genf; man wälte Jean le Maçon, genannt La Rivière, zum ersten Geistlichen der jungen Gemeinde, sein Gehilfe und Nachfolger war Chandieu, und von 1555—1562 ist sein Name mit der Geschichte der protestantischen Gemeinde von Paris aufs engste verknüpft. Ein tüchtiger Theologe, beredt, vielseitig gebildet, voll Glaubensmut und Energie, kün und gewandt, durch seine gesellschaftliche Stellung den vornehmen Kreisen nahe gerückt, wirkte er in ausgezeichneter Weise als Geistlicher und Diplomat durch Wort und Schrift, nicht unänlich seinem Freunde und Landsmann Beza. Als in der Nacht vom 4. Sept. 1557 eine protestantische Versammlung in der Straße St. Jacques überfallen und gegen 140 Personen ins Gefängnis geworfen, über

die protestantischen Versammlungen die schändlichsten Verleumdungen (Unzucht, Schlachten von Kindern ꝛc.) verbreitet wurden, veröffentlichte Chandieu eine Verteidigungsschrift für seine Glaubensgenossen; eifrigst fandete die Polizei nach ihm, durch Zufall geriet er in ihre Hände, wurde aber von Anton von Navarra „als zu seinem Hause gehörend" one weiteres aus dem Gefängnis geholt. Um sich weiteren Nachstellungen zu entziehen, ging er nach Orleans, kehrte aber bald wider nach Paris zurück, besonders beschäftigt, die protestantischen Gesinnungen der Bourbonen und Andelots, Colignys Bruder, zu stärken (s. den interessanten Briefwechsel der Pariser Geistlichen mit Calvin in A. Coquerel, fils. Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris, Paris 1862). Ende 1558 verließ er die Hauptstadt, um die Kirche in Poitiers zu besuchen; den Wunsch der dortigen Geistlichkeit, durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis die reformirte Kirche von Frankreich fest zu organisiren, brachte er nach Paris, und 26. bis 28. Mai 1559 tagte die erste französische Generalsynode in Paris, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und ordnete die Disziplin. Chandieu hat an dem Werke sowie an den Zusätzen und Veränderungen desselben durch andere Synoden bedeutenden Anteil; als treuer Schüler Calvins brachte er in Lehre und Ordnung die Grundsätze seines Meisters zur Geltung und hielt dieselben auch später aufrecht, so besonders in dem Streit mit Jean Morelli; dieser hatte in seiner Schrift Traité de la discipline et police chrétienne das allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Walen verlangt; auf der dritten Generalsynode von Orleans, 25. April 1562, die Chandieu (als Moderateur) leitete, wurde diese Lehre als schädlich verdammt; der Streit wärte fort, Chandieu schrieb als Entgegnung La confirmation de la discipline ecclesiastique observée ez églises réformées de France, 1566, das immer mehr Anklang fand und auf der achten Generalsynode in Nîmes, 6. Mai 1572, wurde die Angelegenheit von Morelli, dem Pierre Ramus, du Rosier, Bergeron u. a. beigetreten waren, nach reiflicher Besprechung abermals als schädlich und verderblich verurteilt (s. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leyden 1854; Aymon, Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, Haye 1710). Der Verschwörung von Amboise scheint er nicht ganz fremd gewesen zu sein (sein Bruder war stark bei derselben beteiligt). Ende 1560, wärend des Prozesses gegen Condé, hielt er sich in Orleans auf; ein heftiger Fieberanfall, die Folge der Anstrengungen und Aufregungen, fesselte ihn längere Zeit ans Krankenbett. Welchen Anteil er am Religionsgespräch von Poissy genommen, ist nicht ersichtlich; die Bemühungen der deutschen lutherischen Fürsten, besonders Herzogs Christoph von Württemberg, Anton von Navarra zur Annahme der Augustana zu bewegen, erbauten ihn keineswegs (s. seinen Brief an Calvin in Coquerel l. c. XVII). Der Ausbruch des ersten Religionskrieges traf ihn in Orleans; dort leitete er die dritte Generalsynode (s. o.) und erließ im Namen derselben ein Schreiben an den Kurfürst August von Sachsen mit der Bitte um Unterstützung (d. 4. Mai 1562, s. Ebeling, Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipzig 1872). Der Tod seines Bruders (gest. in der Schlacht bei Dreux) setzte ihn in den Besitz eines sehr ansehnlichen Vermögens, er heiratete Françoise de Felins-Bantelu, legte seine Stelle als Geistlicher nieder, widmete aber trotzdem, one ein bestimmtes Kirchenamt zu verwalten, Zeit und Kraft dem Dienste seiner vaterländischen Kirche; dankbar wurde dies von seinen Glaubensgenossen anerkannt, in kirchlichen (s. o.) und diplomatischen Verhandlungen galt er als ein im In- und Ausland hochangesehener Vertrauensmann. Bei der (siebenten) wichtigen Generalsynode von Rochelle, 2. bis 10. April 1571, war er der Abgeordnete für Lyonnais und Bourgogne, sein Name steht als der dritte auf dem noch erhaltenen Originaldokumente nach Beza und des Gallars. Dem Mordstahl der Bartholomäusnacht entrann er glücklich, er flüchtete mit seiner Familie nach Genf; wann er wider nach Frankreich zurückkehrte, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Als der calvinisch-gesinnte Pfalzgraf Johann Casimir der Einheit, welche die Konkordienformel herbeifüren wollte, eine Vereinigung aller Evangelischen entgegenzustellen suchte und bei der neunten Generalsynode in Ste Foy, 2. bis 14. Febr. 1578, dieselbe zur Sprache kam, wurde Chandieu mit Merlin und einigen andern

zum Abgeordneten der französischen Kirche bestimmt; aber weder jene Vereinigung noch die Reise Chandieus nach Deutschland kam zu Stande. Noch einmal wurde diese Vereinigung angeregt auf der zwölften Generalsynode in Vitré 1583 und Chandieu abermals mit der Vertretung Frankreichs beauftragt, „als eine in der ganzen Christenheit bekannte Persönlichkeit", aber er lehnte ab, one dass uns die Gründe dazu bekannt sind. Der Abend seines Lebens fürte ihn in das Getümmel des 1585 ausbrechenden achten Religionskrieges; der Traktat von Nemours, 7. Juli 1585, in welchem Heinrich III. sich und sein Reich eigentlich der Ligue preisgab, trieb die Hugenotten zu den Waffen; Chandieu wurde Feldprediger Heinrichs IV., vor der Schlacht bei Coutras, 20. Okt. 1587, sprach er mit Gabriel d'Amours das Gebet und stimmte den 118. Psalm (la voici l'heureuse journée), den alten Schlacht- und Todesgesang der Reformirten an. Der glänzende Sieg Heinrichs wurde schlecht benützt und weit aufgewogen durch die Niederlage, welche die deutschen Hilfstruppen bei Vilmory, 27. Okt. 1587, durch den Herzog von Guise erlitten; eiligst sandte Heinrich Chandieu in die Schweiz und nach Deutschland, um seinem dortigen Geschäftsträger Ségur, Herrn von Pardaillan, genauen Bericht zu erstatten; „er könne ihm glauben, wie ihm selbst" (s. Lettres missives de Henri IV., P. 2, S. 317); in späteren Briefen ermant er ihn, doch so viel als möglich zu arbeiten, dass ihm Hilfe zukomme. Näheres über Chandieus Reise und Tätigkeit konnte ich nicht finden. Im J. 1589 legte er seine Stelle bei Heinrich IV. nieder und zog sich in die Schweiz zurück, die ihm durch früheres Verweilen dort eine zweite Heimat geworden war. Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse II. Ed. 4, 376, gibt an, er habe 1570 als Professor der Theologie an der Akademie in Lausanne gewirkt; in Lettres missives II, S. 317 heißt es, er sei 1583 aus Frankreich ausgewandert und habe sich im Waadland niedergelassen; die letztere Angabe stimmt zu den in Morges 1583 und 1584 erschienenen Büchern. In Genf brachte er seine letzten Lebensjare zu, die Mühsale eines vielbewegten Lebens mit der ruhigen Tätigkeit eines Geistlichen und Lehrers der hebräischen Sprache schließend. 23. Febr. 1591 starb er, tief betrauert von Beza, der gerne sein eigen Leben dahin gegeben, wenn er ihn hätte erhalten können (s. Bulletin de la société de l'histoire du protest. franç. I, 279.

Es bleibt noch übrig, die schriftstellerische Tätigkeit Chandieus zu betrachten; unter den Pseudonymen Sadeel, Zamariel (andere Pseudonymen von ihm Theopsaltes, La Croix) gab er 23 Schriften kirchengeschichtlichen und theologischen Inhalts heraus; die Zeit seines Pariser Aufenthaltes schildert er in: Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps de Charles IX., Lyon 1563, anonym, eine wichtige Quellenschrift, voll Leben und Kraft; seiner eigenen Tätigkeit gedenkt er dabei in edler Bescheidenheit nur selten. Die Schriften Locus de verbo Dei scripto, Morgiis 1584, de Christi sacerdotio ib. 1588, de vera peccatorum remissione, Genev. 1591, de unico Christi sacerdotio et sacrificio, ib. 1592, enthalten alle neben der positiven Entwicklung der calvinischen Lehre eine ruhige aber entschiedene Polemik gegen die katholischen Dogmen; in de veritate naturae humanae Christi disputatio 1588, de sacramentali manducatione corporis Christi etc. 1589 verteidigt er die calvinische Abendmalslehre gegen die lutherische der Konkordienformel. Eine heftige litterarische Fehde war die mit dem Jesuiten Turriani über die ware Kirche und die Berufung der Geistlichen, die sich von 1583 bis zu seinem Tode hinzog. In allen diesen Schriften zeichnet sich Chandieu durch genaue Kenntnis der Schrift und der Kirchenväter, überhaupt durch Belesenheit, sowie durch Klarheit und Schärfe des Urteils aus; neue dogmengeschichtlich wichtige Gesichtspunkte sind denselben indessen nicht zu entnehmen. Das Verzeichnis seiner Schriften s. Haag, La France protest. III, 327. Gesamtausgaben erschienen 1592, 1599 und sonst, ein Beweis des Wertes, den man auf seine theologische Gelehrsamkeit legte. Eine kurze Lebensbeschreibung von ihm ist Jacobi, Lectio de vita Anto. Sadeelis et scriptis, epistola ad Archiepiscopum Cantuariensem. s. l. 1593. Eine neuere ist mir nicht bekannt und doch verdiente der Mann reichlich, einen tüchtigen Biographen zu finden.

(Borrel) Theodor Schott.

Channing, William Ellery, der berühmteste, einflussreichste unitarische Theologe Amerikas, wurde zu Newport im State Rhode Island, den 7. April des Jares 1780 geboren und starb zu Benington in Vermont am 2. Okt. 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ernsten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studirte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Kursus und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine zeitlang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins, einem der angesehensten damaligen calvinisten Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. d. Art.). Im Jare 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodoxie stellen. Er gestand indeß später, dass er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundsätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Stil. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer kongregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordinirt und installirt.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen sozinianischen, liberalen und orthodoxen Ansichten in der kongregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zalreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinistisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Kongregationalisten, wo jede Gemeinde selbständig dasteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier one eigentlichen Austritt oder Exkommunikation eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versönungslehre und brachte dagegen die alten sozinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Priestlay und Belsham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. Er war begeistert für sittliche Ideale und sozialen Fortschritt. Er nahm tätigen Anteil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitssache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jare seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb, allgemein geachtet, und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Man vermutet, dass er sich in den letzten Jaren wider mehr dem Dogma von der Gottheit Christi näherte.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke erschien zu Boston im Jare 1847 in 6 Bänden. Eine Auswal davon erschien in deutscher Übersetzung von Sydow und Schulze. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christentum (Evidences of Christianity 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Charakter Jesu, über Milton, Fenelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen.

Quellen: Channing's Works, 6 voll., Boston 1848 (deutsche Ausgabe von Sydow und Schulze, Berlin 1850). — Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, von Rev. William Henry Channing (einem Neffen von Dr. Channing). Boston und London 1848. Vergl. auch ein darauf basirtes französisches Werk: Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Rémusat. **Ph. Schaff.**

Chantal, s. Franz v. Sales.

Charakter. *Χαρακτήρ*, von *χαράσσειν* = eingraben, einprägen herstammend, bedeutet teils das Werkzeug des Eingrabens, teils das Resultat, und steht in dieser zweiten Bedeutung schon bei den Alten bildlich wie unser „Gepräge" für die einer Sache, einem Subjekt oder einem Verhalten zukommende Eigentümlichkeit oder ein Ganzes von Eigentümlichkeiten, womit es sich von anderem unterscheidet und anderem gegenüber darstellt, — so auch schon für Stil, Redeweise, ferner für Denkungsart; vgl. Theophrasts „*ἠθικοὶ χαρακτῆρες*". Im neueren Sprachgebrauch wird das Wort ganz speziell mit bezug aufs ethische Gebiet gebraucht, nämlich für fest ausgeprägte, persönliche, sittliche Eigenart; vgl. zur Definition des Begriffs unter den neueren Ethikern vor allen Kant in seiner „Anthropologie in pragmat. Hinsicht" §. 87 (wärend es z. B. der Reinhardschen Moral noch an einer scharfen Fassung des Begriffes fehlt). Mit dem Charakter in dieser Bedeutung des Worts haben wir es hier zu tun.

Das Sittliche aber ist wesentlich Sache des Willens, der Selbstbestimmung. Wesentlich also um den Willen handelt sichs beim Charakter, und zwar, indem wir von festem Gepräge oder habitueller Art und Beschaffenheit reden, nicht um vereinzelte, wechselnde Selbstbestimmungsakte, sondern um den Willen, sofern er eine bestimmte und stete Richtung angenommen, an gewisse Prinzipien und Regeln sich fest gebunden, gewisse Grundmotive zu den seinigen gemacht hat und demgemäß nun auch in den einzelnen Akten konsequent sich selbst bestimmt und nach außen darstellt.

Der Wille nun ist Wille im waren Sinn des Worts nur, sofern er eben sich selbst bestimmt oder frei ist, sofern er also auch das feste Gepräge, das er angenommen hat, nicht etwa schon von Natur besitzt, oder durch fremde Einwirkung empfangen, vielmehr selbst sich gegeben hat. Es kommt hier, wie Kant sagt, „nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was der Mensch aus sich selbst macht". Aber indem wir mit unserer Selbstbestimmung gewissen Prinzipien beharrlich uns hingeben oder den Willen in gewisser Richtung erhalten und üben, gewinnt dieser durch sich selbst jene Festigkeit. Man kann dann den Charakter eine zweite Natur nennen: die einzelnen Akte gehen aus ihm mit einer gewissen notwendigen Konsequenz hervor.

Von der ganzen ursprünglichen Naturanlage des Menschen muss demnach der Charakter wesentlich unterschieden werden, und zwar nicht bloß von der intellektuellen und ästhetischen Begabung und Disposition, sondern auch von derjenigen, welche aufs Begehren und Streben und Wirken nach außen sich bezieht. Dahin gehören mannigfache und verschiedenartige Kräfte und Regungen des Seelenlebens, welche Voraussetzung, Mittel und Material für Willen und Charakter bilden, an sich aber noch etwas Vorsittliches sind. So die verschiedenen Temperamente, vermöge deren die einen Seelen von Eindrücken und Empfindungen im tiefsten Innern ergriffen, durchdrungen, ja durchwült werden, hiebei aber ihrerseits teils gewaltig aus der Tiefe heraus nach außen sich zu entladen und zu reagiren, teils vielmehr mit der Fülle und Last ihres Sinnens und Trachtens sich in sich abzuschließen pflegen (Choleriker und Melancholiker), vermöge deren widerum andere (Sanguiniker und Phlegmatiker) nicht so im tiefen Grund, sondern mehr nur auf der Oberfläche des Seelenlebens sich erregen lassen und hiebei ihrerseits teils der leichten Erregung in leichter Bewegung nach außen hin entsprechen, teils ebenso schwer und nur allmählich sich selbst in Bewegung setzen, wie sie nur schwer jenen Eindrücken sich öffnen. So die natürlichen Sympathieen und Antipathieen, ein unwillkürlicher Zug zum Austausch der Gefüle und gegenseitiger Mitteilung dem Einen und vielleicht zu ebenso abstoßendem Verhalten dem Andern gegenüber, auch überhaupt eine natürliche Neigung, sich selbst weit aufzuschließen und andere, wie man sagt, ins Herz aufzunehmen, oder eine Neigung, vielmehr in sich selbst und in einen kleinen, begrenzten Gemeinschaftskreis sich zurückzuziehen. So auch eine gewisse natürliche Energie und Beharrlichkeit des Begehrens, Drang nach Selbständigkeit, Kraft und Trieb, weithin zu wirken und sich geltend zu machen, oder vielmehr ein Mangel an Spannkraft, ein Bedürfnis, an andere sich anzuschließen,

eine Beschränktheit der geistigen Sinne aufs Nächstvorliegende bei vielleicht um so größerer Feinheit und Zartheit der psychischen Organe und Fähigkeit im Dulden und Ausdauern. Bei allen diesen Anlagen und Kräften ist insoweit noch ganz dahingestellt, ob sie in sittlich guter Weise, oder vielleicht nur zur Befriedigung der Selbstsucht dessen, der sie besitzt, werden gebraucht werden; denn auch z. B. ein von Natur leicht mitfülendes und, wie man sagt, von Natur gutes Herz, kann doch mit einem Willen, der schließlich nur eigene Schmerzlosigkeit und Lust sucht, zusammen bestehen.

Von keiner solchen Naturbestimmtheit können wir es abhängig machen, dass der innere Mensch prinzipiell für oder gegen Gottes Willen oder die sittlichen Grundforderungen und Ziele sich entscheide und demnach einen gottgemäßen guten, oder einen gottwidrigen, bösen Grundcharakter annehme, — dass er, wie die Heilsoffenbarung es fordert und möglich macht, im Glauben durch Gnade ein festes Herz gewinne (Hebr. 12, 9), dass er durch den Geist stark und in warhafter, selbstverleugnender Liebe festgewurzelt und gegründet werde (Epheſ. 3, 16 f.), dass er zur Mannhaftigkeit und Vollkommenheit in Christo heranreife (Eph. 4, 13; 1 Kor. 16, 13), dass er so auch bereitstehe, jede individuelle Pflicht, die seine besondere Begabung und Stellung und Aufgabe in der Welt mit sich bringt, getreulich warzunehmen und mit Entschlossenheit und Ausdauer zu erfüllen: und eben dies macht ja das Grundwesen eines christlich guten sittlichen Gepräges oder Charakters aus.

Aber allerdings behalten jene natürlichen Dispositionen für Willen und Willensleben und so auch für den Charakter ihre hohe Bedeutung. Wo warer Wille oder Vermögen der Selbstbestimmung fürs Gute und Böse vorhanden ist, wie hiezu die Erlösung alle erheben will, da können jene den Willen in seiner Entscheidung nicht binden, aber doch in seiner ganzen Gestaltung beeinflussen. Nach den einen Seiten erleichtern sie die stete Hingabe an die von Gott gesetzten Aufgaben und Zwecke, sofern auch natürlichen Neigungen darin ein Genüge geschieht; nach andern Seiten hin bringen sie besonders schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich. Temperamentseinflüsse erleichtern oder erschweren das sittliche Festwerden überhaupt, im Guten und im Bösen, — lassen auch die aufs Sittliche bezüglichen Eindrücke und Affekte, die der Willensentscheidung zur Voraussetzung dienen, leichter in die Tiefe dringen oder nur auf der Oberfläche hingehen, — füren bald zu einem zähen Widerstand gegen sittliche Anforderungen, bald zu einer leidenschaftlichen Erregung, bei der wir nicht zur Entscheidung fürs Gute uns innerlich zu sammeln vermögen oder in der wir gar geradezu dem Bösen uns hingeben und in bösem Charakter uns befestigen. So muss nun der Wille am Naturell arbeiten, damit es nicht die Bildung des Charakters im ganzen störe und verderbe, noch auch die Erfüllung bestimmter einzelner Pflichten hemme, vielmehr dem guten sittlichen Wollen untertan, in sich selbst harmonisch disponirt und für den Dienst auf speziellen Pflichtgebieten geschickt werde. Zum guten und festen Charakter gehört eben auch diese Durchbildung und Anbildung des Naturells. Er kann und soll ferner, wenn er einzelne natürliche Dispositionen nicht völlig zu durchdringen vermag, wenigstens ihnen gegenüber sich behaupten und durch Zucht, die er ihnen gegenüber übt, seine Geltung waren: so ist ein maßhaltender und grundsätzlich milder Charakter möglich, wärend noch ein cholerisch heftiges Temperament sich regt, so charaktervolle Gewissenhaftigkeit und tiefer, ausdauernder sittlicher Ernst bei einem zur Flatterhaftigkeit geneigten leichtblütigen Temperament u. s. w. Andererseits üben jene natürlichen Elemente des Seelenlebens auch da, wo der Wille schon entschieden aufs gute sich richtet, nicht bloß one unser Wollen, ja oft one unser Wissen jene Einflüsse auf uns aus, sondern wir dürfen und sollen ihnen auch selbst einen gewissen Einfluss auf die habituelle Art, wie wir unsern vom Guten beseelten Willen wirksam werden lassen, gestatten und mit Rücksicht auf sie die Regeln für unser individuelles Verhalten bilden: denn wir sehen in ihnen eine natürliche Ausstattung, die speziell für besondere Formen und Gebiete des Handelns uns tüchtig macht, wärend doch in diesen allen eine und dieselbe sittliche Grundrichtung und Tugend, dieselbe Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. sich betätigen kann und soll. Dazu kommen Einwirkungen und Weisungen, die unserer äußerer Lebens-

gang und unsere individuelle Stellung in der menschlichen Gemeinschaft für unser Verhalten mit sich bringen. So wird unter diesen Einflüssen der Charakter bald mehr ein männlicher, heroischer, spröder und herber, bald mehr ein weiblicher, zarter und milder werden, so bald mehr ein weltmännischer, bald mehr ein still häuslicher, bald mehr ein in sich verschlossener, bald mehr ein offener u. s. w.: die verschiedenen Eigenschaften sind an sich bei gleicher Grundgüte des Charakters, d. h. gleich entschiedener sittlich guter Grundrichtung, möglich; möglich sind ebenso nach beiden Seiten hin Einseitigkeiten und sittliche Verirrungen.

Es entsteht so eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit von Charakteren. Sie kommt her teils von sittlicher und unsittlicher Selbstbestimmung, teils von Einflüssen verschiedenen Naturells und von verschiedenartiger Wechselbeziehung zwischen dem Willen und zwischen natürlichen Dispositionen und Lebenseindrücken. Sie bezieht sich teils auf jenen Mittelpunkt des Willenslebens, die tugendhafte Grundgesinnung, Gewissenhaftigkeit, Treue, teils auf jene verschiedenartigen Modifikationen der Ausprägung guten oder bösen Willens; ferner teils auf den Inhalt der Grundsätze, Regeln und Gewonheiten, welche man sich zu eigen gemacht, teils auf die Festigkeit, die man darin sich angeeignet hat.

Die ware sittliche Güte des Charakters aber liegt immer eben in jenem Willen, der den sittlichen Prinzipien sich hingibt, das Naturell diesen dienstbar und hiermit zugleich auch für die ihm individuell zugewiesenen Aufgaben geschickt zu machen sich bemüht und in seiner guten Grundrichtung, wie in dem ganzen seiner Begabung und Stellung angemessenen individuellen Verhalten immer mehr fest zu werden strebt. Wo es an diesem guten Willen fehlt, wird nicht ware Versittlichung des Naturells, sondern nur etwa eine feine und kluge Kultur desselben erreicht. Die Festigkeit des Charakters ferner, welche da erlangt werden mag, ist teils nur Sache des Naturells, teils hat der Wille sie in rein selbstischer und hiemit unsittlicher Tendenz sich gegeben, teils ist sie in Warheit geradezu Herrschaft des Lasters über den innern Menschen. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob eine Festigkeit auch im Bösen, oder Charakterlosigkeit, d. h. Mangel an aller Festigkeit, schlimmer sei. Die Entscheidung müsste jedesmal davon abhängen, wie weit etwa einerseits bei jener doch auch noch ein gewisses sittliches Bewusstsein von der Verpflichtung zu einem steten, konsequenten Verhalten und ein entschuldbarer Irrtum in betreff der richtigen Grundsätze mitwirke, andererseits diese durch ungünstige Einflüsse des Naturells und der Lebenslage teilweis entschuldigt und nicht geradezu durch bewusste Gleichgiltigkeit gegen die sittlichen Forderungen und Widerwille gegen sittliche Zucht, Arbeit und Kampf verursacht werde. Eine Festigkeit im Bösen durch unbedingte Hingabe des Willens selbst ans Böse wäre geradezu teuflisch. — Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Sinne wir Schillers Satze, dass jeder eigene, mit sich selbst übereinstimmende Charakter recht habe, zustimmen oder ihn verwerfen müssen.

In neuerer Zeit ist ferner oft gefragt worden, ob auch Jesu ein individueller Charakter beizulegen sei. Wirklich werden wir darauf hingefürt durch diejenigen Momente im Begriff des Charakters, die nicht einfach durch die sittliche Güte des Wollens, sondern durch dessen Beziehung zu natürlicher Ausstattung, Beruf u. s. w. bedingt sind. Dürfen wir denn nicht Jesu mindestens einen männlichen Charakter im Unterschied vom weiblichen zuschreiben? Weiter wäre davon teils im Leben Jesu, teils in der Dogmatik bei der Christologie zu reden.

Auf Ausbildung und Befestigung des Charakters muss natürlich von Anfang an das christlich-sittliche Streben sich richten: vor allem aber wider mit bezug auf jenen Mittelpunkt. Die allseitige Ausprägung fordert, damit sie richtig sich vollziehe, schon eine gereifte Umsicht und Einsicht nicht bloß in die sittlichen Grundprinzien, sondern auch ins eigene Naturell und in die Menschheit und Welt, in der wir Stellung zu nehmen und zu wirken haben. Von dem Verhalten und den Mitteln, welche dazu gehören, hat die Ethik bei der Lehre von der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung zu handeln.

Unter den neueren Ethikern ist über „Charakter" besonders Rothe (bei dem aber die spezifische Bedeutung des Willens nicht zu ihrem Rechte kommt), Pal-

mer, Martensen zu vergleichen; ferner die an seinen Bemerkungen reiche (von einer Frau verfaßte) Schrift: Gedanken und Erfarungen über Ewiges und Alltägliches, herausgegeben von Nasemann 1877. **J. Köstlin.**

Charisma, s. Geistesgaben.

Charlier, s. Gerson.

Charron. Unter den philosophischen und religiösen Denkern des 16. Jarh.'s in Frankreich gebürt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Son eines Pariser Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, studirte er die Rechte zu Orleans und zu Bourges und praktizirte mehrere Jare lang als Advokat. Sein strebsamer Geist fand aber in diesem Berufe die Narung und die Beruhigung nicht, nach der er sich sehnte. Er trat daher in den geistlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jare hindurch in verschiedenen Städten des südlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margaretha angestellt. Im Alter von 47 Jaren kehrte er nach Paris zurück, in der Absicht, in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen seines Alters zurückgewiesen und hielt sich daher seines Gelübdes entbunden. Er begann von neuem seine Wirksamkeit als Prediger im Süden; in Bordeaux machte er die Bekanntschaft Montaignes, der von nun an durch seine freiere, zum Skeptizismus sich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluss auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Bischof von Cahors, ihn als Generalvikar anzustellen; das Jar darauf wurde er von dieser Kirchenprovinz als Deputirter zur Versammlung des französischen Klerus abgesandt, wo er in solchem Ansehen stand, daß man ihn zum ersten Sekretär wälte. 1603 starb er zu Paris eines plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1) Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques; zuerst zu Bordeaux, 1594, one Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Benoît Vaillant und dasselbe Jar zu Bordeaux, 8°, diesmal mit Charrons Namen (und öfter). Die Veranlassung zur Herausgabe dieses methodischen und in mancher Hinsicht gründlichen apologetischen Werkes muss wol in dem Erfolg gesucht werden, den Mornays treffliche Apologie des Christentums gefunden hatte, deren Titel mit der Charrons Ähnlichkeit hat: de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles (zuerst 1581). Die drei Warheiten, welche Charron aufstellt, sind: 1) gegen die Atheisten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2) gegen die Heiden, Juden und Muhammedaner, daß die christliche Religion die allein ware sei, und 3) gegen die Häretiker und Schismatiker, daß das Heil sich nur in der katholischen Kirche finde. Da er in diesem dritten Teile Mornays Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformirten Theologen verwickelt, die durch seinen Tod unterbrochen wurde.

2) Eine Sammlung von 16 Discours chrétiens, über die Messe, die Erkenntnis Gottes, die Erlösung, die Gemeinschaft der Heiligen. Bordeaux 1600; Paris 1604, 8°.

3) Traité de la Sagesse, in drei Büchern, Bordeaux 1601, 8°, und sehr oft; Charrons Hauptwerk. Er will darin den falschen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrtümer und Vorurteile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die ware Weisheit des Menschen bestehe darin, sich selbst, die Natur und Grenzen seiner Kräfte zu erkennen und nach dieser Erkenntnis sein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Mensch hat zwar das Bedürfnis nach Warheit; da diese aber nur bei Gott sei, so könne er sich durch sich selbst nicht zur vollkommenen Auffassung derselben erheben. Daher bei Charron ein gewisses skeptisches Mistrauen sowol gegen das menschliche Wissen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Merkwürdig ist, daß der nämliche katholische Priester,

der den Satz durchgefürt hat, das Heil sei nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit großer Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religion müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart sein, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußern Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämtlich den Charakter der Nationen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so fragt sich's, woran man die ware erkennen solle? Nach Charron ist es schwer, aus dieser Ungewissheit herauszukommen; die ware Frömmigkeit müsse daher in etwas innerem bestehen, in der Erkenntnis Gottes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennützige Tugend. In der Darstellung dieser letztern folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Civiltugenden der alten Moralisten aufstellt und die von der Kirche gelehrten ignorirt. Diese Grundsätze fanden heftige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beeiferte sich, Charron als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präsident Jeannin expurgirte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8°). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der ware Text 1607, mit Jeannins Bemerkungen (Paris, 8°). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevirschen veranstaltet (zuerst Leyden 1646, 12°), sowie die von Didot (Paris 1789, 3 B., 8°). Die beste und vollständigste ist die von Renouard (Dijon 1801, 4 Bände, 12°). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charron selbst noch kurz vor seinem Tode besorgt, unter dem Titel Petit traité de la Sagesse (Paris, nach Charrons Tode, 1606, 8°). S. Rochemaillet, Eloge de Charron, vor der Ausgabe von 1607 und in den neuern; — und den ausfürlichen Artikel von Bayle.

C. Schmidt.

Chassidim, s. Israel.

Chatel, s. französisch-katholische Kirche.

Chazaren, s. Cyrillus und Methodius.

Chemnitz stammte aus einem alten wendischen Adelsgeschlecht in Hinterpommern, das den Namen Kemnitz fürte, von Kamin (Stein), einer Festung, welche auf einem hohen Steinfelsen gelegen war. In den Kriegen mit den Tempelherrn verloren die Kemnitze im 13. Jarhundert ihre in und um Danzig gelegenen Güter und siedelten über nach Pritzwalk in der Priegnitz, wo sie eine sehr angesehene Stellung einnahmen, im Laufe der Zeit aber ihren Adel aufgaben und sich bürgerlichen Gewerben widmeten. Von diesen stammte Paul Kemnitz, der in Treuenbrietzen das Gewerbe eines Tuchmachers und zugleich Handel mit Landesprodukten, Flachs, Hanf und Fischen, betrieb. Sein drittes Kind war unser Chemnitz (so latinisirte er später seinen Namen, unterschrieb aber daneben auch Kemnitz, Kemnicius, Kemnitius), der am 9. Nov. 1522 geboren wurde und in der Taufe den Namen Martin erhielt.

Früh verlor er den Vater, etwa im J. 1533, und dieser hinterließ die Familie (die Mutter und drei Kinder) in dürftigen Umständen. Dennoch, weil man „ein sonderlich ingenium" an ihm warnahm, hielt ihn die Mutter „zur Schule" und in ihr lernte er immer mehr, als ihm aufgegeben wurde. Aus seiner Jugendzeit erzält er selbst, dass er „still und für sich hin gewesen sei, mit anderen Kindern nicht auf der Gasse habe spielen wollen, sondern sich in einen Winkel gesetzt und sein eigen Spiel gehabt habe. Daneben habe er melancholisirt und mit sich selber geredet". Ein Unfall, der ihn in seinen Knabenjaren traf, drohte die Hoffnung, dass er sich zum Gelehrten werde ausbilden können, zu zerstören. Er fiel bei der Rückkehr aus dem Haus des Großvaters in einen Bach, und fing von da an so zu stottern an, dass er nicht ein Wort ungestammelt reden konnte. Man hoffte indes, dass das Übel, weil es nicht angeboren, wieder verschwinden werde und es hörte in der Tat nach Ablauf von 3—4 Jaren wider auf. In seinem 14. Lebensjare schickte

ihn die Mutter, damit er besseren Unterricht genösse, nach Wittenberg, wo sie Verwandte hatte, und er besuchte die dortige Trivialschule, aber schon nach Ablauf eines halben Jares kehrte er, weil die Mutter die Kosten seines dortigen Aufenthaltes nicht mehr aufbringen konnte, wider nach Treuenbrietzen zurück und genoß da eine zeitlang des Unterrichts seines alten Lehrers. Jetzt aber verlangte der Bruder, dass er ihm im Geschäft des Tuchmachens behilflich sei. Zu diesem Geschäft hatte er so wenig Lust als zu einem anderen Handwerk, aber auf seinen Wunsch, wider auf eine Schule geschickt zu werden, erhielt er stets den Bescheid, es koste zu viel. Endlich fand sich ein Verwandter aus Magdeburg, der ihn mit dahin nahm. Dort blieb er von 1539 bis 1542. Als er aber dann die Akademie besuchen sollte, fehlten wider die Mittel dazu und er musste sich zur Annahme einer Stelle als Kollaborator in Calbe an der Saale bequemen. Dort hielt er aber nur so lange aus, bis er sich Einiges erspart hatte, dann bezog er die Universität Frankfurt a. d. O. Da aber das mitgebrachte Geld nur für ein Jar reichte, übernahm er wider das Amt eines Schulmeisters (in dem Frankfurt nahe gelegenen Städtchen Wrietzen), blieb aber auch dort nur so lange, bis er sich wider einiges erspart hatte, dann ging er (1545) nach Wittenberg, um seine Studien wider aufzunehmen. Die Empfehlung eines Verwandten verschaffte ihm Zutritt zu Melanchthon, auf dessen Rat er sich vorzugsweise auf das Studium der Mathematik verlegte, das ihn dann zu dem in dieser Zeit viel getriebenen Studium der Astrologie überleitete. Diesem Studium widmete er, wie er selbst sagt, vielleicht zu viele Zeit, und damit hängt es zusammen, dass er Luthern, den er noch predigen und disputiren hörte, wenig Aufmerksamkeit schenkte. Der jetzt ausbrechende Krieg machte auch diesem Aufenthalt ein baldiges Ende, und damit schloss sein Universitätsstudium. Was er später noch lernte, verdankte er dem Privatstudium. Er versuchte jetzt, im Mai 1547, sein Heil in Königsberg, wo der ihm verwandte und als Dichter berühmte Dr. Sabinus (Schüler), der Schwiegersohn Melanchthons, sich aufhielt. Zwanzig Taler war die ganze Summe, welche ihm die Seinigen, und zudem nur unwillig, zur Reise vorgestreckt hatten. Sabinus nahm ihn freundlich auf und verschaffte ihm die Aufsicht über einige polnische Edelleute. Jetzt nahm er seine astrologischen Studien wider auf und versuchte sich im Stellen der Nativität. Dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden, erhielt er die Leitung der Schule im Kneiphof und wurde ihm, als die Universität ihre erste Magister-Promotion abhielt, auf Vorschlag des Sabinus, die Ehre zu teil, mit zwei anderen promovirt zu werden. Die Kosten der Promotion trug der Herzog. Um diese Zeit scheint er aber auf das Studium der Theologie sein Augenmerk gerichtet zu haben, denn als Sabinus eine Reise nach Wittenberg machte, begleitete ihn Chemnitz dahin und begehrte von Melanchthon eine Anweisung, wie das Studium der Theologie am besten einzurichten sei. Als er dann nach seiner Rückkehr in Königsberg die Pest vorfand, gab er seinen Schuldienst auf und zog mit Sabinus nach dem Städtchen Saalfeld. Dort beschäftigte er sich größtenteils mit theologischen Studien und las die Schriften des Lombardus und Luthers Postille. Dann, 1550, kehrte er wider nach Königsberg zurück, aber mit dem Entschluss, Preußen ganz zu verlassen. Da trat aber die für seinen Lebensgang günstige Wendung ein, dass der Herzog, welcher wegen seiner astrologischen Kenntnisse viel auf ihn hielt, ihn zum Bibliothekar der herzoglichen Schlossbibliothek ernannte (April 1550). Dadurch gewann er eine gesicherte Lebensstellung, gab aber jetzt gerade den Gedanken, in der Wissenschaft, welcher er eine solche verdankte, seinen eigentlichen Lebensberuf zu suchen, auf, denn er war mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, dass die Astrologie auf schwachen und unsicheren Fundamenten ruhe. Nach einigem Schwanken entschied er sich für das Studium der Theologie, von dem er sich eine zeitlang wider zurückgezogen hatte, zu dem ihm aber doch immer „propter alendam pietatem“ ein Zug geblieben war. In diesem Studium ging er jetzt sehr gründlich und methodisch zu Werk. Er las alle biblischen Bücher in der Ursprache und nahm die alten und neuen Übersetzungen und Kommentare, so viele er auf der Bibliothek vorfand, zu Hilfe. Er machte sich mit den Schriften der Kirchenväter von der ältesten Zeit an bekannt, widmete

aber insbesondere den theologischen Streitfragen der Zeit ein eingehendes Studium. Da er in Königsberg die „allerbesten Herrentage“ hatte, hätte er nicht so leicht daran gedacht, diese Stadt zu verlassen, wenn nicht jetzt Andreas Osiander, den der Herzog als Professor und Pfarrer von Nürnberg nach Königsberg berufen hatte, dort durch Aufstellung seiner Sonderlehre von der Rechtfertigung Unruhen erregt hätte, unter denen auch er litt. Es wurde ihm infolgedess Königsberg verleidet, er nahm daher gegen Ende des Jares 1552 seinen Abschied und wälte (April 1553) wider Wittenberg zu seinem Aufenthaltsort. Dort wurde er Tischgenosse und eifriger Zuhörer Melanchthons. Es hatte allen Anschein, dass er akademischer Lehrer werden sollte, denn gleich das Jar nach seiner Ankunft war er in die philosophische Fakultät aufgenommen und mit dem Auftrage betraut worden, die Bewerber um den Magistergrad zu prüfen, und noch in demselben Jare forderte ihn Melanchthon auf, über seine loci communes Vorlesungen zu halten. Diese, die er am 9. Juni 1554 begann, fanden so großen Beifall, dass er alsbald einen größeren Hörsal wälen musste. Aber nur wenige Monate hatten die Vorlesungen gewärt, so erhielt er durch Vermittlung des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin, der ihn von Königsberg her kannte, einen Ruf nach Braunschweig als Koadjutor des Superintendenten und Prediger bei St. Aegidi. Er nahm den Ruf an, obwol man sich in Wittenberg Mühe gab, ihn zu halten, und trat am 15. Dezember 1554 sein Amt an dem Ort an, welcher die bleibende Stätte seiner Wirksamkeit werden sollte.

Obwol jetzt zunächst die Fürung eines Kirchenamts sein Beruf war, so schloss dieser doch eine Tätigkeit, analog der akademischen, nicht aus, denn es lag in seiner Verpflichtung, wöchentlich lateinische Vorlesungen zu halten. Demzufolge nahm er seine, in Wittenberg gehaltenen, Vorlesungen über Melanchthons loci wider auf, aus denen dann seine berühmten loci theologici entstanden. Gleichzeitig beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium der hebräischen Sprache, um die alttestamentlichen Weissagungen auf Christum erklären zu können. Es wärte nicht lange, so galt Chemnitz als einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit und sofort wurde ihm auch reichliche Gelegenheit gegeben, in fast allen Lehrstreitigkeiten, welche in seine Zeit fallen, seine Stimme abzugeben und durch eine Reihe grundgelehrter Schriften in seine Zeit einzugreifen. Eine doppelte Wirksamkeit haben wir also bei ihm zu unterscheiden, eine praktische, die er in seinem Amt betätigte, und eine, die über diesen ihm zunächst obliegenden Beruf hinausgriff.

Als Koadjutor arbeitete er in herzlicher Gemeinschaft mit seinem Superintendenten Mörlin. Als Prediger fand er anfangs nicht großen Beifall, sein Organ war rauh und heiser und die Bürger fanden seine Predigten schwer verständlich. Es gelang ihm aber allmählich, die Schwierigkeiten, welche sein Organ ihm bereitete, zu überwinden und seine Predigten dem Verständnis zugänglicher zu machen. Eigentliche Redegabe besaß er nicht und Mörlin blieb der anregendere und feurigere, aber um so lehrhafter waren seine Vorträge. Mit besonderem Ernst hielt er auf die kirchliche Disziplin und wusste sie in Gemeinschaft mit Mörlin auch dem Rat der Stadt gegenüber aufrecht zu erhalten. 1567 wurde er dann Superintendent in Braunschweig, denn Mörlin wurde nach Königsberg zurückberufen. Der Herzog Albrecht von Preußen hatte erst, von dem Wunsche geleitet, seinem durch die osiandrischen Wirren zerrissenen Lande eine festere Ordnung in Lehre und Gebräuchen zu geben, versucht, die beiden braunschweigischen Theologen Chemnitz und Mörlin wider nach Königsberg zu ziehen und sie mit diesem Geschäft zu betrauen. In Braunschweig gewärte man ihnen aber nur einen Urlaub auf einige Monate. Nachdem sie ihr Geschäft, die kirchliche Ordnung widerherzustellen, vollendet hatten, musste der Herzog sie wider ziehen lassen, aber in Bälde richtete er an Braunschweig abermals die Bitte, ihm die beiden Theologen abzutreten. Chemnitz wäre nicht ungern gegangen, denn er bewarte der Stadt, in der ihm sein Glücksstern aufgegangen war, ein dankbares Andenken, aber Braunschweig ließ ihn nicht fort. Nur die Abtretung Mörlins gestand man unter der Bedingung zu, dass Chemnitz die erledigte Superintendentur übernehme. Dieser schwankte noch

eine Weile, ob er das Amt übernehmen solle und entschied sich erst dazu (15. Oktober 1561), nachdem er in einer Anzal von Artikeln, welche er vorlegte, seine Stellung als Superintendent seinen Amtsbrüdern sowie dem Rate der Stadt gegenüber gesichert hatte. Der Rat der Stadt drückte seine Freude über den Entschluss durch ein namhaftes Ehrengeschenk aus, das er ihm überreichte, trug im folgenden Jare die Kosten seiner Doktorpromotion in Rostock, und verlieh ihm und seinen Kindern das Bürgerrecht der Stadt, freilich unter der lästigen Verpflichtung, alle weiteren Rufe abzulehnen. Als Superintendent handhabte er jetzt mit unnachgiebigem Eifer die Kirchenzucht gemäß der mit dem Rate der Stadt getroffenen Übereinkunft. Dieser zufolge sollten erwiesene Ehebrecher angehalten werden, vor dem Kolloquium der Geistlichen zu erscheinen und die Versönung der Kirche zu suchen. In diesem Punkt erwies sich aber der Rat der Stadt bald säumig, sich darauf berufend, dass dem Volk die geübte Strenge lästig sei und es befürchte, die Geistlichen überschritten ihre Befugnisse und wollten den alten päpstlichen Bann wider aufrichten. Sofort erinnerte ihn Chemnitz daran, dass er ausdrücklich zu dieser Handhabung der Kirchenzucht seine Zustimmung gegeben und sich verpflichtet habe, die Geistlichen in Handhabung derselben zu unterstützen, und der Rat der Stadt musste ihm das öffentlich bezeugen.

Weiter setzte Chemnitz eine Reihe von Verordnungen durch, welche den Endzweck hatten, das sittliche und kirchliche Leben zu ordnen, unter anderen eine Verordnung, welche den Frauen, wenn sie zum Tisch des Herrn gingen, den Prunk in der Kleidung untersagte.

In allem dem bewärte Chemnitz ein großes Organisationstalent und nach seinem Tode noch wurde ihm nachgerühmt, dass fast alle guten Anstalten in den Kirchensachen dieser Stadt ihm zu danken seien.

Sein Name drang jetzt in immer weitere Kreise, und von den verschiedensten Seiten begehrte man seiner, um Frieden zwischen Geistlichen und Gemeinden zu vermitteln, oder man suchte auch ihn ganz für sich zu gewinnen. Er erhielt zu mehrerenmalen Vokationen, im Jare 1569 von den Ständen Österreichs eine Vokation als Superintendent; 1570 eine von Preußen als Coadjutor des samländischen Bischofs; 1579 lud ihn der Kurfürst von der Pfalz ein, als Professor primarius nach Heidelberg zu gehen, zum wenigsten auf ein par Jare lang, um die durch den Abendmalsstreit beunruhigte Universität und Kirche wider in guten Stand zu bringen. Er schlug alle diese Rufe aus und der Rat der Stadt war ihm dafür dankbar. Es wurden ihm im Jare 1571 zu der, für die damalige Zeit sehr beträchtlichen Summe von 300 Goldgulden, noch 100 Goldgulden „für seinen Leib" zugelegt, nebst Versicherung einer namhaften Pension für sich, seine Witwe und Kinder, und als er 1576 durch einen besonderen Vertrag sein stetes Bleiben in Braunschweig zusagte, machte ihm der Rat der Stadt ein Geschenk von 1000 Talern, seiner Frau aber „ein Ehrenkleid zum Angedächtnis". Um ihm aber das Bleiben zu erleichtern, versprach ihm der Rat da, wo er auswärts um Hilfeleistungen gebeten werde, einen zeitweiligen Urlaub.

Den wichtigsten Dienst außerhalb der Stadt Braunschweig leistete er dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.

Nach dem 1568 erfolgten Tode Herzog Heinrichs des Jüngeren, der den protestantischen Glauben stets verfolgt hatte, war sein Son Julius zur Regierung gekommen und dieser, dem evangelischen Bekenntnis mit Wärme zugetan, hatte sofort beschlossen, die Reformation einzufüren und die beiden Theologen Jakob Andreä und Chemnitz eingeladen, ihm dazu behilflich zu sein. Beide stellten zu diesem Endzweck eine Generalvisitation an, die sie zu Ende des Jares 1568 beendeten, worauf ein Konsistorium in Wolfenbüttel errichtet wurde, dem Chemnitz und Andreä als Ratgeber zur Seite standen. Noch wärend dieser Visitation wurde aber eine Lehrordnung, das corpus doctrinae Julium, entworfen, und samt einer Agende bereits am 1. Januar 1569 ausgegeben. Um dieser Lehrordnung willen hatte er dann (1570) einen Strauß mit dem als Generalissimus berufenen Selnecker zu bestehen, den er in dem Verdacht hatte, dass er das wittenbergische corpus doctrinae Philippi zur Geltung zur bringen suche. Selnecker musste in dem-

selben nachgeben und zugestehen, dass die scripta Melanchthonis, weil in etlichen locis Mangel sei, nicht norma doctrinae sein könnten.

Parallel mit dieser sich teils auf sein Amt teils auf die nächste Umgebung bezüglichen Wirksamkeit ging seine Teilnahme an den theologischen Lehrstreitigkeiten und seine litterarische Tätigkeit. Sein Freund Mörlin war es zunächst, der ihn mit zur Teilnahme an den diese Zeit bewegenden Lehrstreitigkeiten heranzog. Man wird annehmen dürfen, dass er damals bereits einen festen dogmatischen Standpunkt einnahm und dass es der Mörlins war, der nicht Philippist sondern Lutheraner war.

Seine erste öffentliche Teilnahme bezog sich auf den adiaphoristischen Streit. Mörlin hatte die Hanseaten bewogen, als Vermittler in diesem Streit aufzutreten und den Melanchthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmalsfrage zu bewegen, und hatte den Chemnitz eingeladen, die auf einem Konvent mit Abgeordneten von Lübeck, Hamburg und Lüneburg entworfenen und gegen Melanchthon gerichteten Artikel zu unterschreiben, und Chemnitz ließ sich durch sein Verhältnis zu Melanchthon nicht abhalten, es zu tun. Er unternahm auch im Januar 1557 mit Mörlin eine Reise nach Wittenberg, die aber keinen Erfolg hatte, und noch in demselben Jare (im August) reiste er gemeinsam mit Mörlin zu dem Kolloquium in Worms. Auf diesem sollte noch ein Versuch gemacht werden, Protestanten und Katholiken untereinander auszugleichen und Chemnitz war als einer der protestantischen Kolloquenten aufgestellt. Eine Vorbedingung zu einem gedeihlichen Ziel wäre die gewesen, dass die Protestanten unter sich einig gewesen wären, aber gerade jetzt kam der Zwiespalt unter ihnen recht zum Ausbruch und Mörlin mit Chemnitz zogen sich, da eine Ausgleichung nicht zu erzielen war, von dem Gespräch zurück. Die einzige Frucht für Chemnitz war die, dass er mit namhaften Männern beider Konfessionen bekannt geworden war.

Zunächst an diese Tätigkeit reiht sich dann seine Teilnahme am Sakramentsstreit. Diese Lehre näher ins Auge zu fassen, hatte Chemnitz schon früher den besonderen Anlass, dass auch in Braunschweig der Zwinglianismus bei einigen Eingang gefunden hatte. Von Anfang an finden wir ihn entschieden der Lehre Luthers zugetan, die Sache rückte aber in ein neues Stadium ein, nachdem Calvin seine Lehre aufgestellt hatte und diese auch in Deutschland mehr heimliche als offene Anhänger fand. Norddeutschland wurde besonders von dem durch Hardenberg in Bremen erregten Streit bewegt. Zu diesem war Mörlin als Vermittler zugezogen worden und erklärte sich dann auf einem in Braunschweig abgehaltenen niedersächsischen Konvent mit Entschiedenheit gegen Hardenberg. Diesem Konvent wonte zwar Chemnitz nicht bei, aber er sandte demselben ein Gutachten zu (anatome propositionum A. Hardenbergi de coena D., deutsch von Zanger), welches wesentlich zur Absetzung Hardenbergs beitrug. Damals hatte bereits die unredliche Taktik begonnen, bei aller Anhänglichkeit an Zwingli oder Calvin die Lehre doch für die lutherische auszugeben. Dieses unredliche Treiben deckte Chemnitz in dem Gutachten auf: er wollte, wie er sich ausdrückte, dem zwinglischen Wolf sein Schafskleid ausziehen. Von dieser Streitfrage nahm Chemnitz zugleich Anlass, in der 1560 erschienenen Schrift: vera et sana doctrina de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena d., auf welche das Jar darauf die repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena (übersetzt von Zanger) folgte, seine Lehre ausfürlich darzulegen und exegetisch zu begründen. Er vertritt darin Luthers Lehre und unterscheidet sich von ihr nicht dadurch, dass er die ware und wesentliche Gegenwart Christi nicht auf die Ubiquität Christi gründet, sondern auf die Aussagen der hl. Schrift, denn auf die Ubiquität hat auch Luther seine Lehre nicht gegründet.

Auf ein Eingehen auf die Ubiquitätslehre verzichtete Chemnitz, um recht klar hervorzuheben, dass auf den Aussagen der hl. Schrift der Glaube an die wesentliche Gegenwart Christi ruhe. Daran hat er stets festgehalten und in der 1590 ausgegebenen Schrift: fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena die Lehre in der gleichen Weise dargelegt.

Kaum war die erst genannte Schrift über das hl. Abendmal vollendet, so erhielt Chemnitz von außen her Anlaſs, einem anderen Gegenstand sein Augenmerk zuzuwenden. Die Jesuiten in Köln hatten 1560 von dem protestantischen Katechismus eines Düsseldorfer Gymnasiallehrers Anlaſs genommen, in einer censura de praecipuis capitibus doctrinae coelestis die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu rühmen und hatten darin den den Protestanten anstößigsten Lehren mit Keckheit das Wort geredet. Es war die erste Aufsehen erregende Schrift, welche in Deutschland von den Jesuiten gegen den Protestantismus ausging, und Chemnitz war der erste protestantische Theolog, welcher davon Anlaſs nahm, auf die von dem Jesuitenorden drohende Gefar aufmerksam zu machen. Er erwiderte den Angriff mit der nur kleinen Schrift: theologiae Jesuitarum praecipua capita (1562), in welcher er nur die gefärlichsten Sätze, welche von den Jesuiten, deren Tendenz die sei, den Protestantismus zu vernichten, in Umlauf waren, zusammenstellte. Chemnitz ging da noch von der Annahme aus, daſs die Jesuiten nur, wie er sich ausdrückte, eine Sekte, „eine Faktion, eine Konspiration" seien, deren Tendenz und Lehren die römische Kirche nicht einhellig teile. Die von Andradius, einem jesuitischen Mitgliede des Tridentiner Konzils, herausgegebenen Schriften: „libri orthodoxarum expositionum de controversis religionis capitibus", und „de societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii cujusdam petulantem audaciam" überzeugten ihn aber, daſs die römische Kirche für die Lehre der Jesuiten einstehe, und da Andradius seine erste Schrift mit der Erklärung ausgab, daſs die Väter des Konzils ihn ausdrücklich zur Widerlegung des Buches von Chemnitz aufgefordert hätten, und in seiner Schrift gleich sehr die Beschlüsse der Tridentinums wie die Lehren der Jesuiten verteidigte, so erblickte Chemnitz darin eine höhere Weisung, sich gegen diese tridentinischen Beschlüsse, also gegen den gesamten Lehrbegriff der römischen Kirche, zu wenden und diesen zu widerlegen. So entstand sein berühmtes „examen concilii Tridentini". Auch hier gebürt ihm der Ruhm, der erste protestantische Theolog zu sein, der ein umfassendes Werk gegen den Lehrbegriff der römischen Kirche geschrieben hat. Acht Jare widmete er diesem Werk, das in 4 Teile zerfällt, von denen der erste 1565, der vierte 1573 erschienen ist und er lieferte ein Werk, das bis jetzt noch unübertroffen ist. Mit großer Gründlichkeit ist darin die Schriftwidrigkeit der römischen Lehre dargelegt, ist der Beweis geliefert, daſs die römische Kirche das Altertum nicht für sondern gegen sich habe und daſs man nicht der protestantischen Kirche sondern der römischen einen Abfall von dem alten katholischen Glauben zu machen habe. Wol kein Buch aus jener Zeit hat der römischen Kirche mehr Abbruch getan als dieses, und auch katholische Theologen gewannen vor diesem Buch einen großen Respekt. Von einem Kardinal wird berichtet, daſs er den Chemnitz für den vornehmsten unter den deutschen Theologen erklärt habe, der nächst Luthern am meisten der römischen Kirche geschadet habe. Andradius vermochte durch seine Entgegnung der Wirkung des Buches keinen Eintrag zu tun. Es hat dasselbe nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern ist auch von Georg Nigrinus in das Deutsche, von Mich. Vasforius in das Französische übersetzt worden.

Über dieser Arbeit versäumte Chemnitz nicht, die Vorgänge in der protestantischen Kirche im Auge zu behalten. Der Abendmalsstreit hatte zu der Lehre von der Person Christi gefürt, und die Frucht der Studien, die Chemnitz darüber machte, legte er in dem umfassenden Werk: de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et aliis quaestionibus inde dependentibus libellus nieder, das zuerst 1571, dann, neu umgearbeitet, 1578 erschien. Das Problem, um das es sich da handelte, suchte er in etwas anderer Weise zu lösen als die schwäbischen Theologen unter dem Vortritt von Brenz. Gleichzeitig erklärte er sich gegen den Kryptocalvinismus. Den Anlaſs gab ihm dazu der Rat der Stadt Halle, der ihn um ein Gutachten über den „Wittenberger Katechismus" bat. Chemnitz gab ein solches (April 1571) ab und ließ im J. 1572 noch gesondert ein Bedenken wider den neuen wittenbergischen Katechismus ausgehen. In dem Gutachten weist er in heftigerer Sprache, als er sie sonst zu füren pflegte, nach, daſs der Katechismus calvinisire, „woraus eine christliche Obrigkeit

sehe, was sie amtshalber zu tun habe". Chemnitz gab damit den Anstoß, dass man im Fürstentum Braunschweig die Vorgänge in Wittenberg genau verfolgte, und schließlich auf einem Konvent in Wolfenbüttel (August 1571) eine, wol von Chemnitz verfasste, „gemeine Konfession und Erklärung wider die Sakramentirer" ausgehen ließ, welche von sämtlichen niedersächsischen Ministerien unterschrieben wurde.

Es rückte nun auch die Zeit heran, wo Chemnitz sich an dem Konkordienwerk beteiligen sollte. Jakob Andreä, von früher her mit Chemnitz bekannt, hatte von der ersten Zeit an, wo er den Plan einer Konkordie gefasst hatte, den Chemnitz mit heranzuziehen gesucht, teils wegen seiner festen entschiedenen Stellung den Calvinisten gegenüber, teils wegen seines mächtigen Einflusses auf Niedersachsen. So lange aber Andreä noch an dem Gedanken an eine Vereinbarung mit den Wittenbergern festhielt, konnte Chemnitz kein Vertrauen zu ihm fassen, zumal er auch von anderer Seite her vor Andreä gewarnt worden war. Er trat diesem erst näher, nachdem er solchen Gedanken entsagt hatte.

Die Annäherung der beiden Männer begann mit den „sechs chr. Predigten von den Spaltungen", welche Andreä 1573 herausgab und in welchen er die Not der Kirche darlegte. Er hatte sie dem Chemnitz in Braunschweig und dem Chyträus in Rostock mit der Bitte gesendet, ihre Unterschrift nicht nur in Niedersachsen sondern auch in Österreich zu erwirken. Chemnitz fand aber bald, dass sie in dieser Form keine Annahme finden würden, doch glaubte er, dass die niedersächsischen Theologen geneigt sein würden, den Inhalt derselben sich anzueignen, wenn er in die Form von Artikeln gebracht würde. Dieser Arbeit unterzog sich Andreä selbst und lieferte eine kurze explicatio controversiarum, welche von den Tübinger Kollegen und den Stuttgarter Theologen unterschrieben war. Diese schickte er an den Herzog Julius von Braunschweig und an Chemnitz, an den letzteren mit der Bitte, ihm seine Meinung darüber zu sagen und sie den niedersächsischen Theologen zur Unterschrift vorzulegen.

Dafür schien dem Chemnitz die Zeit noch nicht gekommen, vorerst, meinte er, sollten noch Gutachten von den verschiedenen Ministerien eingeholt werden. Nachdem das geschehen war, kam es endlich (1575) zur schwäbisch-niedersächsischen Konkordie. Mittlerweile war aber im Kloster Maulbronn (Januar 1576) von Lucas Osiander und Balthasar Biedenbach eine neue kürzere Vereinigungsformel abgefasst worden. Diese wurde auf Betrieb des Kurfürsten August von Sachsen, der um diese Zeit für das Konkordienwerk gewonnen worden war, einer größeren Anzal von Theologen, unter denen sich auch Chemnitz und Andreä befanden, zu Torgau vorgelegt und so entstand mit Zugrundlegung der schwäbisch-sächsischen und der Maulbronner Formel das torgauische Buch, auf das jetzt Chemnitz große Friedenshoffnungen baute. Es wurden über dasselbe Gutachten von auswärtigen Theologen eingeholt, die freilich sehr verschieden ausfielen, indem die einen sich gegen die darin enthaltene Lehre von der Ubiquität erklärten, die anderen größere Strenge gegen die Melanchthonianer geübt sehen wollten. Die Theologen Andreä, Chemnitz und Selnecker überkamen daher die Aufgabe, in dem Kloster Bergen bei Magdeburg zusammenzutreten und die Meinungen über dieses Buch unter sich auszugleichen. Auch über das jetzt (28. Mai) zustandegekommene bergische Buch wurden wider Censuren eingeholt, welche einem Konvent in Tangermünde vorgelegt wurden. Dieser aber weigerte sich, eine Veränderung an dem Buche vorzunehmen und es bedurfte noch dreier Versammlungen, in Langensalza, in Herzberg und in Jüterbock, bis alle Schwierigkeiten, welche der Annahme des bergischen Buches entgegenstanden, überwunden waren. Man dankte das vor allem den Bemühungen von Chemnitz, den Reisen und Briefen, die er es sich hatte kosten lassen. Bevor aber das Konkordienwerk ganz zu seinem Abschluss gekommen war, widerfur dem Chemnitz noch das Leid, dass er mit dem Herzog Julius von Braunschweig zerfiel und dieser sich von dem Konkordienwerk zurückzog. Das Zerwürfnis war infolgedessen entstanden, dass der Herzog (1578), aus Gewinnsucht, seinen Son Julius mit allen Gebräuchen der alten Kirche zum Bischof von Halberstadt hatte weihen und zwei seiner Söne hatte tonsuriren lassen. Darüber war das

ganze protestantische Deutschland in Entsetzen geraten und Chemnitz hatte es für seine Amtspflicht gehalten, dem Herzog Vorstellungen darüber zu machen. Er hatte ihm in seinem Schreiben vorgeworfen, er habe seinen Sönen das Warzeichen des Antichrists und das Ungeheuer aus der Apokalypse aufprägen lassen. Dieses Schreiben nahm der Herzog so übel auf, dass er ihn seines Amtes als Schulrat entließ, allen Verkehr mit ihm abbrach und seinem Sone Paul die Bestätigung als Abt zu St. Aegydi in Braunschweig verweigerte. Unter dem Eindruck dieses Ereignisses hatten die das Konkordienwerk betreibenden Fürsten den Herzog nicht zu den Konventen in Jüterbock (Jan. und Juni 1579), auf welchen über die Vorrede und die Publikation der Konkordienformel beraten worden war, eingeladen. Darüber verstimmt, hatte der Herzog sich von dem Werk, das er bis dahin mit Feuereifer und mit großen Geldsummen gefördert hatte, zurückgezogen. Als endlich Chemnitz zum letztenmal (Febr. 1580) mit Andreä in Bergen zusammen war, um nochmals die Vorrede zu revidiren, so fehlte nicht viel, und er hätte sich auch noch mit Andreä entzweit, denn dieser, sonst der Nachgiebigere, machte jetzt dem Chemnitz Vorwürfe, als dieser einigen Milderungen, nicht in der Sache sondern in der Form, das Wort reden wollte. Chemnitz gab nach, aber die beiden Männer, welche so eifrig zur Erzielung einer Konkordie zusammengearbeitet hatten, schieden jetzt kül von einander. Freilich waren sie einander innerlich nie recht nahe gekommen. Durch die trüben Erfarungen, die Chemnitz da zuletzt noch machte, ließ er sich aber doch nicht abhalten, dem Konkordienwerk noch weitere Dienste zu leisten. Da dasselbe von verschiedenen Seiten angefochten worden war, übernahm er in Gemeinschaft mit Selnecker und Kirchner den Auftrag, eine Apologie desselben abzufassen; es ist die aus 4 Teilen bestehende s. g. Erfurter Apologie, welche 1582 in Magdeburg gedruckt wurde. Sie aber gab Anlass zu neuen Misshelligkeiten. Die Helmstädter Theologen behaupteten in ihrer über die Erfurter Apologie abgegebenen Censur, dass die ausgegebene Konkordienformel nicht genau mit dem Exemplar, das sie unterschrieben hätten, stimme, und erhoben auch sonst noch einige Bedenken gegen dieselbe. Um diese Angelegenheit zu erledigen, wurde von den drei Kurfürsten und dem Herzog Julius ein Kolloquium in Quedlinburg (Dez. 1582) anberaumt, bei dem auch Chemnitz, von dem Kurfürsten von Brandenburg eingeladen, sich einstellte. Es war die letzte öffentliche Handlung, der er beiwonte, und er musste da noch den Schmerz erleben, dass auf ihm die Helmstädter die Ubiquitätslehre darin zu positiv ausgedrückt fanden, womit die Einleitung zu dem allmählichen Zurückgang der Helmstädter von der Konkordienformel getroffen war.

Die Anstrengungen der letzten Jare, insbesondere der Handel mit den Helmstädtern, hatten Chemnitzens Kraft erschöpft, und obwol er noch nicht die Mitte der sechziger Jare erreicht hatte, nahte doch das Ende seiner Tage heran. Seine Kräfte und sein Gedächtnis nahmen mit dem Jare 1583 schnell ab, und zugleich bemächtigte sich seiner eine düstere Gemütsstimmung. Da er fülte, dass seine Tage gezält seien, kam er um seine Entlassung ein, der Rat der Stadt lag ihm aber an, noch ein halbes Jar abzuwarten und zuzusehen, ob sich seine Kräfte nicht wider einstellen würden. Da das aber nicht der Fall war, legte er am 9. September 1584 seine Stelle nieder. Er hätte jetzt gerne die Muße noch benützt, um seine locos communes noch einmal durchzusehen und seine Evangelien-Harmonie zu beenden, aber in der Fastenzeit des Jares 1588 steigerte sich sein Übelbefinden. Am Donnerstag vor Ostern legte er sich infolge eines Fieberanfalls auf sein Sterbebett und wartete in stiller Ergebung auf seinen Tod, der des andern Tages eintrat, am 8. April 1586. Sein Tod erregte in allen Kreisen des protestantischen Deutschlands die schmerzlichste Teilnahme, die ihren Ausdruck in einer Anzal von Elegieen, Oden, Epigrammen in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache fand. Man ehrte gleichsehr seine Leistungen und seine Gelehrsamkeit wie seinen Charakter, und es geschah das von Freund und von Feind. Eine einzige Ausnahme machte ein Pamphlet, das fünf Jare nach seinem Tode von einem Gegner der Konkordienformel ausging. Darin wurde ihm nachgesagt, dass jene trübe Gemütsstimmung ihren Grund in der Reue über seine Beteiligung an dem Konkordienwerk gehabt habe und wird ihm übermäßiger Eifer nach Geld und Gut

vorgeworfen. Der Rat der Stadt Braunschweig, der ihm stets ein dankbares Gedächtnis bewarte, hielt es für seine Pflicht, „eine Rettung der Ehren des Glaubens und Bekenntnisses D. Chemnitii“ (1592) in Druck ausgehen zu lassen.

Chemnitz war kein schöpferischer Geist, aber ein Mann, wie ihn diese Zeit gerade brauchte, denn nach einer so produktiven Periode, wie die der Reformation war, war das nächstliegende Bedürfnis das, den da angehäuften Stoff zu ordnen und zu erhalten, und dazu eignete sich Chemnitz in ausgezeichneter Weise. Er betrachtete es als die oberste Aufgabe der protestantischen Theologen, mit der Durchführung des von Luther zur Geltung gebrachten Schriftprinzips einen ganzen Ernst zu machen, darum fürte er in allen seinen Schriften den Schriftbeweis mit der größten Sorgfalt und überragte darin die meisten Theologen seiner Zeit. Weil ihm aber Luther der eigentliche und einzige Reformator war, wollte er, dass man in allen Lehrfragen auf ihn zurückgehe und alles im Sinn und Geist Luthers entscheide. Als die lutherischen Theologen in zwei Richtungen auseinander zu gehen anfingen, nahm er sofort eine entschiedene Stellung ein; er stand in Sachen der Lehre auf Seite der streng lutherischen Partei und ließ sich durch sein früheres Verhältnis zu Melanchthon nicht hindern, schon in betreff des Interims, dann in den sich anreihenden Lehrfragen, Partei wider ihn zu nehmen. Aber er war, wenn auch strenger Lutheraner, doch nicht Zelot. Er hatte sich einerseits schon in den osiandrischen Streitigkeiten, gegen das, was der Prophet Ezechiel „übertünchen“ nannte, ausgesprochen, gegen den Versuch, an sich unversönliche Gegensätze um des Friedens willen abzustumpfen, andererseits aber tadelte er, namentlich an Flacius, nicht nur die Verdammungslust, sondern auch die Neigung zu neuen Lehren und zu neuer Redeweise. Er nahm den Melanchthon gegen Flacius in Schutz und tadelte an dem letzteren, dass er über den Schwächen desselben seine großen Verdienste übersehe. An Melanchthon schätzte er nicht nur dessen Geist der Mäßigung, den er sich selbst aneignete, sondern auch den glücklichen Anfang, den er mit Herstellung einer Dogmatik gemacht habe. Er rühmte an ihm, dass er sich das große Verdienst erworben habe, Luthers Lehre nicht allein in bekenntnismäßige Form, sondern auch durch seine loci communes zu systematischer Ausbildung gebracht zu haben und der Gedanke, der ihn in seinen Vorlesungen über Melanchthons loci, welche bald nach seinem Tode, 1592, von Polycarp Leyser herausgegeben wurden, leitete, war wol der, mit Anschluss an die Methode Melanchthons ihn in den Punkten zu korrigiren, in welchen er den Sinn und Geist Luthers vermisste. Auf eine Fortbildung der Dogmen sah er es nicht ab. Nur in der Lehre von der Ubiquität hat er Eigentümliches aufgestellt. Seine Interessen waren vielmehr darauf gerichtet, einen festen Lehrbegriff zur Geltung zu bringen. Darum hielt er viel auf die corpora doctrinae, in welchen auch der Ausdruck ein fest bestimmter war, denn dadurch glaubte er, Einhelligkeit in der Lehre zu waren. Das hängt wol damit zusammen, dass er vorwiegend praktischer Kirchenmann war. —

Die Hauptquelle für das Leben von Chemnitz ist: Ph. Jul. Rethmeyer, „der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie“ (Braunschweig 1707, 4°), in pars III, 1710. Da auch ein Verzeichnis seiner sämmtlichen Schriften. Viele Manuskripte noch auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel, Briefe und Gutachten in den Ministerialarchiven norddeutscher Städte

Ältere Schriften über Chemnitz: Gasmeri oratio de vita, studiis et obitu Chemnitii 1588, und neuere: Queck, oratio de M. Chemnitio, Jen. 1845. Dr. Theoph. Pressel: „Martin Chemnitz“, Elberfeld 1862 in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche“, eingeleitet von K. J. Nitzsch, VIII. (Supplement-) Theil; Dr. C. G. H. Lentz, „Dr. Martin Chemnitz“, ein Lebensbild aus dem 16. Jahrh., Gotha 1866; Herm. Hachfeld, „Martin Chemnitz, nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältniß zum Tridentinum“, Leipzig 1867. **H. Schmid.**

Cherbury, s. Deismus.

Cherubim, s. Engel.

Chile. Kirchliche Statistik. Die seit dem 16. Febr. 1817 bestehende Republik Chile hatte auf einem Flächenraum von 6238 Quadratmeilen oder 343,458 Quadratkilometern im Jare 1854 nur 1,439,120,
1857 1,558,319,
1865 1,819,223,
1869 1,938,861 Bewoner.

Die meisten von diesen sind spanische Abkömmlinge, die Zal der Mischlinge ist eine weit geringere. Die in jener Zal nicht mitbegriffenen unabhängigen Indianer, die Araucanos, will man neuerdings auf etwa 70,000 Seelen berechnen; andere Angaben nennen freilich eine viel geringere Zal. Ihrer Abstammung entsprechend sind die Chilenos durchgängig katholisch und so ist denn auch laut § 5 der Verfassung „die katholisch-apostolisch-römische Religion die Religion der Republik von Chile mit Ausschluss der öffentlichen Übung jeder andern". Das Patronat über die Kirche steht dem Präsidenten der Republik zu, sowie dieser auch die obersten kirchlichen Würdenträger auf Vorschlag des Statsrates zu ernennen hat. Ebenso bedürfen die päpstlichen Bullen und die bischöflichen Verordnungen zur Veröffentlichung seines Placets. Da Rom hieran und an einigem anderen Anstoß nimmt, ist der mehrfach von der Regierung angestrebte Abschluss eines Konkordats noch nicht gelungen. An der Spitze der Kirche steht der Erzbischof von Santiago, unter ihm die Bischöfe von La Serena, oder Coquimbo, Conception und Ancud oder Chiloé. Die Zal der Geistlichen ist eine zu geringe. Es fehlt an Mitteln, sie zu erhalten und die Pfarreien zu mehren. Die Kirche in Chile war nie reich; nach der Losreißung von Spanien zog der Stat die Kirchengüter und den Zehnten ein und übernahm dafür die Besoldung der Geistlichen und die Unterhaltung der kirchlichen Gebäude. Da nun auch das Unterrichtswesen, dem man anzuerkennende Sorgfalt zuwendet, die Mittel des States sehr in Anspruch nimmt, kann zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse nur das nötigste geschehen. Gebildet werden die Geistlichen auf vier vom Stat mit järlich etwa 25,000 Pesos unterhaltenen und von Priestern geleiteten Seminarien. Auch gibt es an der Universität zu Santiago eine theologische Fakultät. — Von den im Lande bestehenden Orden dienen Kapuziner, Franziskaner und Jesuiten in der Mission an den Indianern. Es bestehen etwa 20 Missionsstationen, die zum Teil aus Statsmitteln unterstützt werden. Es gibt im State eine ziemliche Anzal von Mönchs- und Nonnenklöstern. Den Mönchsklöstern ist 1830 ihr Klostergut unter der Bedingung zurückerstattet, dass sie Freischulen errichteten. Die Nonnen der verschiedenen Orden widmen sich fast alle der Erziehung; auch die Normalschule für Volkslehrerinnen steht unter der Leitung von Nonnen. Daneben wirken die barmherzigen Schwestern an Spitälern. — Die Zal der kirchlichen Feste ist in Chile zum Besten des Volkes mehr beschränkt, als in den übrigen südamerikanischen Republiken. Außer den Sonntagen werden nur 12 kirchliche Feste im Jare gefeiert. Alle öffentlichen Prozessionen, mit Ausnahme der Prozession am Fronleichnamsfest, sind verboten. — Aus Fremden, Engländern, Amerikanern, Deutschen, haben sich in der Hafenstadt Valparaiso und in der Hauptstadt Santiago zwei kleine protestantische Gemeinden gebildet, jedoch one das Recht öffentlicher Kultusübung. Sie besitzen ein eigenes Bethaus, in dem sonntäglich nach anglikanischem Ritus Gottesdienst gehalten wird, und einen eigenen Friedhof. Erst seit dem Kirchhofsgesetz vom 13. Nov. 1877 sind nämlich die der Verwaltung des States oder der Gemeinden zugewiesenen Kirchhöfe nicht mehr konfessionell. Ziemlich viel eingewanderte evangelische Deutsche leben in den südlichen Provinzen Valdivia und Llanquihué. Sie haben 1863 durch Vermittlung des Centralvorstandes des G.-A.-Vereins einen evangelischen Geistlichen erbeten und ihn 1865 vom evangelischen Oberkirchenrat in Berlin erhalten. Dieser wont in Puerto-Montt. Eine zweite Gemeinde ward etwas später in Osorno abgezweigt. Beide bedürfen noch der Unterstützung des Gustav-Adolph-Vereins.

Quellen: Stein-Wappäus, Handb. d. Geogr. und Statistik, 7. Aufl.; III, 1, S. 727 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. Mitteilungen vom Centralvorstand des G.-A.-Vereins.

G. Plitt.

Chiliasmus, eine geschichtliche Erscheinung, deren Begriff und Wesen sich mit Sicherheit nur aus der Geschichte selbst bestimmen läßt.

Die Zeitdauer der 1000 Jare, auf welche zunächst die Etymologie fürt (*χιλιασμός, χίλια ἔτη*), bildet bloß ein untergeordnetes und nicht immer streng festgehaltenes Moment desselben. Aber das Grundmerkmal in allen seinen Gestaltungen der Entstehungszeit ist die Idee eines herrlichen Friedens- und Wonnereiches, in welchem Christus nach der glorreichen Widerkehr als am Schluss der zeitlichen Weltordnung die verklärten und auferweckten Frommen auf Erden um sich sammeln und persönlich unmittelbar regieren werde. Sichtbare Widerkunft Christi zur Errichtung einer irdischen Theokratie, als Mittelpunkt der im Wesen des Christentums begründeten vollen Weltherrschaft und Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseits; Vernichtung der antichristischen und Unterwerfung der für das Göttliche bildsamen Weltmächte; Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Frommen für das tausendjärige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἁγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*), der übrigen Toten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des im Genuss teils geistiger teils sinnlicher Güter sich betätigenden Glückes; Mitherrschaft der Verklärten über die unverklärte Menschheit: — das sind hiernach die Hauptmomente dieses Begriffs, welcher indes bei den spätern Chiliasten nach der Natur der dem ganzen Vorstellungskreise von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit selbst in bezug auf Grundgedanken nicht unwesentliche Modifikationen erlitten hat. Jedenfalls schließt der Chiliasmus die Vorstellung von einer diesseitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung aus. Das tausendjärige Reich ist nicht die Darstellung eines idealen Weltzustandes, in welchem das Christentum vor und unabhängig von der persönlichen Gegenwart Christi die ursprünglich in der Welt angelegten göttlichen Keime entfaltet, sondern die „außergeschichtliche Hineinpflanzung" des verklärten Jenseits in die Unfertigkeit des ringenden Diesseits. Eben deshalb ist dem Chiliasmus der Charakter des Übernatürlichen wesentlich. Aber dieses Jenseitige tritt „nur in dem Maß abrupt auf, als die immanente weltumbildende Kraft des Christentums noch zurück und die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt" geschärft ist. So läßt sich sagen, dass das tausendjärige Reich in gewissem Sinn „das Resultat der unausgesetzten Wechselwirkung zwischen der diesseitigen Lebenssphäre und dem jenseitigen Reich Christi" darstellt. Unter allen Umständen bildet der Chiliasmus nur eine Entwickelungsform der Apokalyptik, one ihren Inhalt zu erschöpfen, und hat die Apokalyptik zugleich als Teil in sich, wiefern dieselbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn die Vorausverkündigung und Berechnung derselben sich zur besonderen Aufgabe macht, one dass sich jedoch das eine oder das andere zu seinem Wesen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre teilt er die Hoffnung auf die sichtbare Widerkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwischen den Eintritt dieser Widerkunft und den Endabschluss des irdischen Weltäon noch den Mittelzustand des tausendjärigen Reiches einschiebt.

Einen Hauptanteil an seiner Verbreitung hatte zu aller Zeit der Glaube an die biblische Begründung. Die, buchstäblich verstanden, noch unerfüllten Verheißungen des alten Testaments (wie 1 Mos. 12, 1 ff.; 15, 3 ff.; 27, 17 ff.) oder des Herrn (Matth. 5, 4; 19, 29; Luk. 14, 12 ff.), insbesondere die prophetischen Gesichte bei Daniel und Ezechiel, die Rede des Paulus von einem dereinst wider endenden Reich Christi (1 Korinth. 15, 25 ff.) und änliches schienen die Warheit eines tausendjärigen Reiches ebenso zu verbürgen, als sie die Ziffern und Farben für die dramatische Einzelschilderung lieferten. Aber die Haupturkunde wurde von Anfang an die Offenbarung Johannis, in deren wörtlicher oder geistiger Auslegung sich zugleich die Stellung der Einzelnen zum Chiliasmus charakteristisch ausdrückt, so dass die Geschichte des einen fast durchweg die des andern ist.

Der Inhalt der apostolischen Predigt wusste nichts von einer Vollendungszukunft, wie die des Chiliasmus. Weder in den Worten Christi noch in den Briefen der Apostel zeigt sich von ihm eine Spur. Die Widerkunft des Herrn

ist nach Matth. 25, 31 ff. (vgl. 2 Petr. 3, 10) keine andere als die zum Endgericht, mit welchem sich die Entwickelung dieser gegenwärtigen Weltordnung abschließt. Zu ihren Vorzeichen gehört nicht bloß, daß Abfall, Gottlosigkeit und fleischliche Sicherheit überhandnimmt, sondern einen Höhepunkt erreicht, welcher selbst den Gläubigen versuchlich wird (Matth. 24, 24. 37 ff.; Luk. 18, 8 vgl. mit 2 Thess. 2, 3). Nicht die Ruhe des Genusses, sondern Kreuz, Trauer und Verfolgung werden die Christen bis ans Ende der Tage haben (Matth. 24, 13. 21 ff. vgl. mit Apost. 24, 22; 2 Timoth. 3, 12). Das Unkraut soll vermischt mit dem Fruchtgetreide wachsen bis zur Zeit der Ernte (Matth. 13, 30). Christus kennt bloß eine Auferstehung sowol der Bösen als der Guten (Joh. 5, 28 ff.; Matth. 25, 31 ff.). Die perspektivische Auffassung dieser Stellen, welche harmonistisch in sie die Voraussetzungen des Chiliasmus einrückt, hat keinerlei Stütze, weder im Zusammenhang noch im Wortlaut der Schrift. Und wenn Christus bei Luk. 14, 14 der Uneigennützigkeit derjenigen, deren Liebeserweise unabhängig sind von der Warscheinlichkeit der Widervergeltung, Ersatz bei der Auferstehung der Gerechten verheißt, so nennt er, one die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu leugnen, nur die der Gerechten, weil allein auf sie der Gedankenzusammenhang leitet. Ebenso trägt der Glaube der Apostel an die Nähe des Weltendes wol ein apokalyptisches, aber kein chiliastisches Kolorit. Die Stufenfolge der Auferstehung bei Paulus (1 Korinth. 15, 23 ff.) ist allerdings auch eine zeitlich successive, doch so, daß das Ende des irdischen Weltäon, wo der Son dem Vater die Herrschaft zurückgibt, sich unmittelbar an die engverbundenen Akte der Totenauferweckung und des Weltgerichts anreiht (εἶτα τὸ τέλος). Der Ausspruch Thess. 4, 16 ff. stellt die Auferweckung der in Christus Entschlafenen allein der Entrückung der lebend Verwandelten, nicht der Auferstehung der übrigen Toten entgegen. Aber neben Zukunftsbildern dieser Art fehlt es freilich auch nicht an solchen, welche dem Buchstäblichkeitsgeist roh chiliastisch Gesinnter zum Stützpunkt werden konnten. Man denke an das Zutischesitzen der Erwälten mit den Patriarchen im Himmelreich (Matth. 8, 11), an das auf neue Weise fortzusetzende Trinken des Weinstockes (Matth. 26, 29) und das Essen des Passah im Reich des Vaters (Luk. 22, 16), an das Sitzen der Apostel auf den zwölf Stülen bei der Widergeburt, um die Geschlechter Israels zu richten (Matth. 19, 28). Endlich unzweifelhaft enthält die Apokalyptik der Offenbarung (20, 4 ff.) die Grundzüge des Chiliasmus Es war nur durch das gänzliche Missverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Scenen und Gesichte möglich, daß die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jare, innerhalb deren die Herrschaft der Erwälten mit Christus dauern soll, nicht die Widerkunft Christi, sondern irgend einen Punkt der Vergangenheit gelten lassen wollte. Schon die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.) schließt diese Deutung aus. Ebensowenig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nochnichtwiderleben der andern Toten (V. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit nach dem Tode im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Widergeburt (Augustinus) oder das geistige Widererstehen der zeitgeschichtlichen Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener sein. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, welche noch ihrer befriedigenden Lösung wartet. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalyptik ausdrücklich an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliastischen Hoffnungsbilder fast durchaus aus den prophetischen Gesichten des alten Testaments oder durch unbewusste Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apok. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

So sicher nun aber auch der kirchliche Chiliasmus seine nächste Quelle in der Apokalypse des N. T.'s hatte, so vielfach berürt er sich im übrigen nach Form wie Inhalt mit der jüdischen Messiasidee, so daß kein Bedenken sein kann, ihn nach seiner letzten Wurzel auf den jüdischen Volksglauben zurückzuführen. Bereits die Propheten des A. Test.'s hatten ja ein Reich des Messias verheißen, in welchem

nach Widerherstellung des jüdischen Stats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jehovahs das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußeren Wolstand und Frieden der verklärten Natur kundgeben würde. Aus diesem Zukunftsbild griff der Äußerlichkeitsgeist des späteren Judentums, welcher die Aussprüche der Propheten one Unterscheidung zwischen Sache und Bild ins Sinnliche deutete, unter dem Druck der bürgerlichen Lage mit Vorliebe die politische Seite heraus, und es schien selbstverständlich, dass an dem Triumph des erwälten Volks über die Unterdrücker auch die inmittelst verstorbenen Israeliten Anteil haben würden. So entstand der jüdische Volkstraum von einem theokratischen Weltreich, in welchem unter der sichtbaren Herrschaft des Messias das allerwärtsher aus der Zerstreuung gesammelte und auferweckte Israel, nach Zerstörung der Weltreiche und ihres Götzendienstes, im alleinigen Dienst Jehovahs, herrschend über die Nationen, ein Leben unaussprechlicher Wonne voll Frieden und Gerechtigkeit füren werde. Es war ganz unvermeidlich, dass, als mit der Menschwerdung des Herrn sich die Messiasidee des A. T's. im höchsten und vollesten Sinn verwirklichte, auch aus jenem Messiasideal des Volksglaubens einzelnes mit in die christliche Zukunftshoffnung überging, nur dass, was der Jude sich von der ersten Erscheinung des Messias versprach, der Judenchrist in die Zeit der Widerkunft Christi hinausrückte und alles überhaupt in die entsprechende christliche Form umbildete. Beweis dafür ist das Vorwalten des Irdischen im Bilde des erwarteten Reichs und seiner Freuden, die hervorragende Stelle, welche Jerusalem und das Volk Israel als Mittelpunkt der neuen Theokratie einnimmt, die Zalenmystik der sieben Weltjartausende. Dass gleichwol in seinem Grundkern der kirchliche Chiliasmus keineswegs bloßes Judenchristentum sei, dafür spricht schon die Auffassung des tausendjärigen Reichs als Übergangs- und Vorbereitungsstufe für ein höheres Dasein, wärend dem jüdischen Gesichtspunkt das Glück des Messiasreichs nicht sowol „Vorspiel himmlischer Seligkeit, sondern in der Hauptsache Ziel und letzter Abschluss" ist. Selbst von der judenchristlichen Form streifte die spätere Entwickelung mancherlei ab. Heidenchristen übersetzten sie in die Sprache ihrer Mythe vom goldenen Weltalter. Neue Inspirationen und Apokalypsen gaben dem Chiliasmus eine oft sehr individuelle Gestaltung. Die Theosophie des 17. Jarhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Oetinger ausgebildeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige" Schriftforschung schöpfte ihn selbständig aus dem tiefergefasten heilsgeschichtlichen Organismus des Alten und Neuen Testaments.

Das Ware am Chiliasmus ist einerseits die teleologisch wolberechtigte Erwartung, dass das Christentum in einem Blütealter der Kirche noch einmal seine durch Jarhunderte über die Menschheit ausgegossene göttliche Segensfülle wie in einem Brennpunkt sammeln werde; andererseits das Bedürfnis einer organischen Vermittlungsstufe für die Welt des Jenseits. Seine Schwierigkeiten sind teils der Mangel einer festen Grundlage in der klar bezeugten biblischen Eschatologie teils das teleologisch wie ethisch Undenkbare eines Rückfalls von jenem Höhepunkt christlichen Heilsbesitzes, wie er ihn am Schluss jenes tausendjärigen Blütealters nach Apokal. 20, 7 ff. annehmen muss.

In der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden sich drei Hauptperioden. 1) In den ersten Jarhunderten bildete er einen Grundbestandteil wenn auch nicht des allgemeinen Kirchenglaubens, so doch der Schulorthodoxie, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2) Seit der Reformation lebte er als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Sekten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstsüchtigen Wünsche flüchteten, mit neuer Macht auf. 3) Tiefer ins Leben der Kirche drang er seit Mitte des 18. Jarh.'s. Überall waren es zugleich gewaltsame äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, dass das Walten Gottes in der Geschichte, änlich wie seine Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Zeichen der Zukunft in sich trage, Gestalt und Farbe liehen.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus die kräftigsten Impulse aus der Bluttaufe der Verfolgungen. Wie das Märtyrertum als die Aussaat, wurde das Reich Christi als der große Erntetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost in der Gewissheit der nicht fernen Vergeltung. Das älteste bekannte Denkmal des kirchlichen Chiliasmus ist nächst der biblischen Apokalypse der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15), dessen Ursprung jedenfalls nahe an die Grenze des apostolischen Zeitalters reicht. Von Kleinasien, seinem Stammsitz, verbreitete er sich alsdann über die andern Teile der Kirche, zuvörderst unter die Judenchristen. Man trifft ihn bei Cerinth (Euseb. hist. ec. 3, 28; 7, 25), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25; Benjam. c. 10), bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1; 66, 20). Der Hirt des Hermas (vis. 1, 3) hat wenigstens leise Anklänge. Unter den Heidenchristen, in deren Mitte er noch vor Ausgang des ersten Jarhunderts sich einbürgerte, kennt der Märtyrer Justin um die Mitte des zweiten Jarhunderts (dial. c. Tryph. c. 80) zwar Rechtgläubige, welche die Hoffnung einer irdischen Vollendung der Kirche nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck der vollkommenern Rechtgläubigkeit. Tatsache ist, dass, wie in den Briefen der apostolischen Väter Clemens von Rom, Ignatius und Polykarp, so in den apologetischen Schriften des Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet: wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob dieses Stillschweigen seinen Grund nicht vielmehr in vorsichtiger Verhüllung als Leugnung der politisch nicht gefarlosen Lehre hatte. Irenäus (advers. haer. 5, 32 ff.) glaubte, wie der apostolische Vater Papias, sein Bekenntnis zum 1000järigen Reich sogar auf die Aussage solcher, welche noch das Angesicht von Aposteln gesehen, gründen zu können. Die erste Abneigung gegen den Chiliasmus weckte seine schwärmerische Übertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, welcher den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte (adv. Marc. 3, 24), nicht vollständig loszureißen vermochte. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11) nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, konnte in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergötzens nichts als das Märchen Jüdischgesinnter und Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch vorerst nur auf die Gebildeten. In Ägypten entstanden, als ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausdeutung der prophetischen Verheißungen Einsprache erhob (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν), unter Gemeinden wie Lehrern heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung verhütete der milde Bischof Dionysius von Alexandrien († 266) durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen (περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus († 311), auch hierin der Widerpart des großen Origenes, verteidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (sympos. decem. virginum 9, 5). Sein letzter Nachklang in der griechischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts (Basil. epist. 263; Epiph. haeres. 77, 26). Länger behauptete er sich als Volksglaube im Abendlande und namhafte Kirchenväter, wie Lactantius (um 320, institutt. divin. 7, 14 ff.) und Victorinus (Bischof von Pettau Anfang des 4. Jarhunderts) schilderten ihn in den sinnlichsten Farben. Noch Hieronymus (in Jes. l. 18 praef. — in Jerem. 19, 10 ff.), immer den Spott auf den Lippen, wagte keinen Verwerfungsspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Verteidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (de civit. dei 20, 7. 9), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltsabbats in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre. Es wurde Grundsatz, dass die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Man sieht, nicht der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung, nicht die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Bereits mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem

christlichen Bekenntnis der Statsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Warheit machte, war ihm der Lebensnerv durchschnitten, wozu kam, dass er von der Kirche nicht sowol nach seinem teleologischen Grundgedanken, als in der Äußerlichkeit seines ebionitischen Zerrbildes verworfen wurde. Nur als solches hat er seine Stelle in den Ketzerverzeichnissen des Philastrius (c. 59) und Augustinus (c. 8). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln interesselos fort. Denn so wenig es jetzt auch an den furchtbarsten Katastrophen in Natur wie im Völkerleben fehlte, so lag's doch in der Gesamtstimmung der Zeit, dass weder jene Katastrophen noch die wachsende Entartung der Kirche chiliastische Zukunftshoffnungen wecken konnten. Der herrschende Weltsinn war vorerst mit dem Weltsieg der Kirche vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphirenden Kirche. Den reformatorisch Gesinnten aber erschien zur Vollendung der Kirche nicht sowol die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfnis. Die allgemeine Erwartung des Weltendes am Schluss des ersten christlichen Jartausends war nichts als eine Folge der seit Augustinus üblichen Auffassung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjärigen Reichs von den Anfängen des Christentums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Widergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit widerkehreuden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armut erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Kontemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spiritualen durch kleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Papstes. Wiefern daher beim Anbruch dieses dritten Weltalters eine Widerkunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes. Auch was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalyptik oder gefiel sich in rechenkünstlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter herübergekommene Überzeugung, dass die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tiefererregten Zeit das Verständnis suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen" Papsttums erblickte man die sichern Vorboten für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Hass gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjärigen Reichs. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Widergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Ban zu brechen, dessen unmittelbare Nähe separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor Alters, entzündete sich an dem Märtyrertum der verfolgten Protestanten die eschatologische Gewissheit der nahenden Erlösung. Tausend Vorgänge am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Lufterscheinungen, Naturwunder, Statsveränderungen erschienen der gläubigen Phantasie als apokalyptische Vorbedeutungen, deren Zeichensprache Visionen, Träume, Gesichte im einzelnen deuteten oder verstärkten. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch, bald still zuwartend das güldene Zeitalter der verjüngten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Papsttums und der Weltreiche weissagten. Die Reformatoren teilten den Glauben an die Nähe des Weltendes one chiliastische Zukunftsneugier. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abtun

der Obrigkeiten und des kirchlichen Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes (1534) das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntnis (art. 17), die reformirte in der helvetischen Konfession (c. 11), diese Karikatur des waren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Die spätern Dogmatiker blieben bei dieser Verwerfung, welche im Grunde den Chiliasmus in jedweder Form traf, stehen, indem sie das tausendjärige Reich der Vergangenheit überwiesen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerte, aber selbst von den Schwingungen der Reformation mächtig berürte Werk mit chiliastischer Endaussicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich Zerfallenen. Der Hauptherd der nachreformatorischen Apokalyptik wurden die Sekten der reformirten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigten sich erst gegen Ende des 17. Jarhunderts tiefergehende Bewegungen.

Unter den Chiliasten des 16. Jarhunderts tritt kein Name von Bedeutung hervor. Noch der eigentümlichste ist der Widertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel († 1556), welcher die Katastrophe von Münster missbilligte, weil erst mit ihm, als dem Christus-David, das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden angebrochen sei. Aber selbst bei einzelnen Sozinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Wärend inmittelst die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhmes durch ideale Schilderungen des widerkehrenden Paradieses mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalyptische Hoffnungen weckte, und Valentin Weigel († 1588) den Heiligen auf Erden die selige Herrschaft des Christus in uns one Prediger und Schulgelehrsamkeit verhieß: öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jarhundert. Die das Leben der Völker auf das tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Misshandlungen der Hugenotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Konventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern, welche, unter wilden Deklamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weissagungen, die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten, weil sie die Not der Zeit zu weissagen trieb. Die Sekten erhielten immer neue Spannkraft durch den Druck der im Buchstaben erstarrenden Schulwissenschaft und Kirche. In Deutschland predigte nicht lange nach Anfang des 17. Jarh.'s ein Apokalyptiker Ezechiel Meth das Neue Testament des heiligen Geistes, one Möglichkeit der Sünde für die Widergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pantheistisch-kabbalistischer Färbung, warb als im Angesicht der Widerkunft Christi für seine unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (bonum nuntium Israeli de Messia 1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten solcher Art war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um das Schulwesen wolverdiente Bischof Comenius, welcher eine Reihe solcher apokalyptischer Weissagungen gesammelt hat (lux in tenebris 1657. ed. 3. 1665), starb im Glauben an die unmittelbare Nähe des tausendjärigen Reichs. Als Frankreich durch Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugenotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte, befeuerte der gewaltige Peter Jurieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren Bekennermut durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (l'accomplissement des prophéties 1686). Die Inspirirten der sevenischen Berge nahmen ihre Unglücksweissagungen, Friedensbilder und Konvulsionen mit sich durch einen großen Teil Europas. In den Niederlanden verteidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670, assertion du regne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Labadisten (Deklarationsschrift 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskirche die verheißungsvollen Anfänge des Frie-

densreiches Christi, mit dessen nahem Anbruch der Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt eintreten werde, wärend die Phantastereien der feurigen Antoinette Bourignon, welche sich zur Widerherstellung des Christentums gegen Welt- und Schulbildung berufen fülte, einen einflusreichen Bewunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Poiret (économie divine [1687] 4, 12. 14) fanden. In England hatte besonders Joseph Mede (clavis apocal. 1627) die Neigung für apokalyptische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Die ekstatische Jane Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi, in welchem ihre Gläubigen als Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden magischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere Wunder tun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begründung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (telluris sacra theoria 1680. 89. l. 4 — de statu mortuorum et resurgentium c. 10) und William Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Misstrauen gegen ihren religiösen Skeptizismus als durch das Bizarre der behaupteten Erdevolutionen.

Der lutherischen Kirche trat der Chiliasmus hauptsächlich durch den Pietismus näher. Schon die zalreichen Weigelianer hatten den Ideeen ihres Meisters ein bestimmter chiliastisches Gepräge aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Weltreich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wideraufnahme der seit Alters übel berufenen Schwärmerei von der Widerbringung aller Dinge (1700 ff., 3 fol.) wie durch die neuen Offenbarungen, deren er sich rühmte. Spener selbst kam durch seine „Hoffnung künftiger besserer Zeiten" (1693) in den Verdacht eines feinen Chiliasmus, welchen er one Zweifel nach Apokal. 20 in den Grundzügen festhielt, wärend Joachim Lange (apokalyptisches Licht und Recht, 1730, Fol.) ihm einen schärfer apokalyptischen Inhalt gab, nach dem Gesichtspunkt, dass die Perspektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Durch die Berleburger Bibel und die übersetzten Schriften der Jane Leade wurde der Chiliasmus alsdann seit Anfang des 18. Jarhunderts bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinern Umlauf gebracht.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete ihm der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel, welcher dadurch, dass er die Apokalyptik mehr dem Bekenntnis der Kirche näherte, zugleich die dritte Periode des Chiliasmus eröffnete. Seine „erklärte Offenbarung" (1740) und 60 Reden fürs Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalyptik zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, dass der Chiliasmus in kurzem Glaubensartikel sein würde, nicht alsbald zur Warheit werden, und beruht es auf einem sehr enggefassten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845, S. 6 f.) die chiliastische Anschauung der Endzeit für die Überzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummte doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstral besonderer göttlicher Vorsehung begrüßten, verteidigten, popularisirten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer, welche im Grundriss der apokalyptischen Arithmetik nicht alles feuerfest fanden, billigten die chiliastische Voraussetzung. Der geistvolle Prälat Oetinger in Murrhardt († 1782) brachte sie in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit. Minder sinnlich als er und der württembergische Pfarrer Matth. Hahn († 1790) entwickelte sie der unter Bengels Schülern einflussreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegsgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseits nicht unbekannt, schöpfte aus dem Antichristentum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indes der geniale Lavater (Aussichten in die Ewigkeit, 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegesgefül und einen größern Reichtum an Poesie hineintrug. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis,

1808, 1809, gedruckt 1843) läßt sich die Einwirkung der chiliastischen Grundideeen Bengels nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalyptische Zeitstimmung die politisch-kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Oder man befreundete sich mit ihr durch die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalyptik Swedenborgs. Die Hauptlager des neueren Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. Von England aus etablirten seit 1832 die Irvingiten ihre apostolische Kirche mit dem Feldgeschrei, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sei. Andere Auserwälte pilgerten, wie schon der württembergische Pfarrer Friedrich anriet (1800), nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu sein. Aus gleichem Grund ließen sich die nach Kaukasien ausgewanderten Württemberger nur mit Mühe von dem Widerausbruch nach Palästina abhalten. In dem Salzseetal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Widerverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengels (Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander) fur fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjar aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. In Württemberg, im Wuppertal u. a. wurde das tausendjärige Reich zeitweise zu einem Grundartikel des Christentums, welchen man fleißigst in Schriften, Pfarrkreisen, auf Kanzeln oder in Konventikeln abhandelte. Bei Rothe (theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an Oetinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, vornehmlich auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus" der modernen Schriftauslegung ruht er bei Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurtz (Lehrbuch der heiligen Geschichte, 5. Auflage, S. 293 ff.), Hebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857, S. 372 ff.) und Volck (der Chiliasmus, Dorpat 1869), wogegen bei andern sich dogmatische und exegetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl. I. S. 192 f.), Nitzsch (System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851, S. 1271 ff.) und Ebrard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.).

I. Zeit und Dauer des tausendjärigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit. Fehlgeschlagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalyptiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine festsetzten, so kam selbst dem besonnenern Bengel kein Zweifel, daß, möchten auch in seinem apokalyptischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angenommenen Entscheidungsjares in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Warheit aufgedrückt werden würde. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der apokalyptischen Warscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte man sie auf die Kanzel. Im 18. Jarhundert entstanden die künen Systeme apokalyptischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber überall beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte das meiste auf das Glück der Divination und Kombination ankam, konnte nicht fehlen, daß diese Systeme in Ziffern wie Sachen weit auseinander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mussten sich die Zalen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jaren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße." Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, welche als chronologische Hauptregulatoren dienten, wurde das hohe Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie,

Naturphänomene u. a. in den apokalyptischen Schmelztiegel gebracht. Die gewönlichste Annahme der Kirchenväter war, dass die Zukunft des Herrn mit dem Schluss des sechsten Weltjartausends bevorstehe. Konkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106) nach Analogie der Tage des Jares und nach Jes. 61, 2 als Eintrittszeit das Jar 365 nach Chr., Hippolytus das Jar 500, Jurieu das Jar 1785, Bengel das Jar 1836, Stilling in spätern Schriften das Jar 1816, Sander das Jar 1847, die „sechs Perioden der christlichen Kirche (1851)" den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Übereinstimmung herrschte über die Dauer, für welche die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, das Sechstagewerk der Schöpfung, verglichen mit Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8, die prophetische Symbolik bot. Ebenso also wie sich nach den Tagen der Schöpfung die Zal der Jartausende des Weltbestandes berechnete, so gab der Sabbat, an welchem Gott zu schaffen aufhörte, das Vorbild für den großen Weltsabbat des tausendjärigen Reiches. Auch bei neuern (z. B. Poiret, Stilling) kehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wider. Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzal. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Kombination der Schriftstellen Jes. 65, 22 mit 1 Mos. 2, 17; 5, 5; Psalm 90, 4 bei Justinus. Nach Hofmann ist das achte Jartausend der Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstand. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jare. Und Bengel unterschied durch exegetisches Missverständnis zwei sich einander folgende Jartausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Apokal. 20, 1—3) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6): ein Irrtum, von welchem wenigstens ein Teil seiner Schule sich lossagte. Nachdem zunächst Oetinger wider beide Jartausende teilweise hatte chronologisch durcheinander laufen lassen, gab Stilling, welcher sich zu der alten Weltzeitrechnung von 7 Jartausenden zurückwandte, die ganze Unterscheidung auf. Es spricht für die Besonnenheit des neuern Chiliasmus, dass er, die tausend Jare der Apokalypse als prophetisch-symbolische Zal auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit überhaupt nichts näheres festsetzen will (Rothe, Ebrard, Pet. Lange).

II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjärigen Reichs keine nähere Angabe hat, so konnte, wo man die Parallele 5, 10 außer Acht ließ, die Wal zwischen Himmel und Erde freigestellt erscheinen. Es erklärt sich aus dem Bestreben, das sachlich Unvereinbare auch äußerlich möglichst getrennt zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in Herborn, †1626. comment. in apocal. 20) ein doppeltes parallel laufendes Jartausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Hebart das Reich der erstanstandenen Märtyrer im Himmel, Auberlen die verklärte Gemeinde der seit der ersten Erscheinung Christi aus Juden und Heiden gesammelten, bei der Widerkunft mit Christus in den Himmel zurückgegangenen Gläubigen (das obere Jerusalem) unter dem unmittelbaren Regiment desselben unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit der Grundidee des Chiliasmus hielt sich die überwiegende Mehrheit der Chiliasten überzeugt, dass als alleiniger Schauplatz des Reiches Christi die Erde zu denken sei, und ebenso naturgemäß ergab sich da, wo nicht sektirerische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingiten ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseetal, zum Zion des neuen Weltreichs stempelten, als Centralstätte dieses Reichs das wideraufgebaute, erweiterte und verschönerte Jerusalem, für welches das Jerusalem droben, unser aller Mutter (Gal. 4, 26), nach Irenäus das Urbild ist. Oder das himmlische Jerusalem, stralend in Gold und Edelgestein, senkt sich unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, dass jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken

herabhangen sehen, zum Zeichen, dass Christi Tag nicht mehr fern sein könne (Tertullian).

Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwälten des Reichs. Es war eine exegetisch zu ängstliche Vorsicht, wenn man sie nach Apok. 20, 4 auf die Zal der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Gefallenen und in der letzten Verfolgung Treugebliebenen beschränkte; und ein bloßer Ausfluss des Sektengeistes, wenn kleinere kirchliche Parteien alle, welche nicht ihrer Genossenschaft angehören, von der Teilnahme ausschlossen, wie die Irvingiten stündlich (nach 1 Thessal. 4, 17) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harren, weil nur sie die Erben und Baugehilfen des Reiches Christi sind. Weit universalistischer hat von Haus aus der kirchliche Chiliasmus die Reichsgrenzen gesteckt. Alle gläubigen Christen samt den Frommen des Alten Testaments sind nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, Irenäus) seine Bürger. In ihren Chor versetzt Poiret sogar alle, welche jemals um des Wortes Gottes willen gelitten haben, mit Einschluss der vom Logos erleuchteten Heiden (z. B. Sokrates), nur mit dem Unterschied, dass die Rolle des Herrschens allein den völlig Widergeborenen, den übrigen bloß das Los seliger Untertanen zufällt. Fast durchgehends wurden den Auferweckten noch die lebend Verwandelten beigesellt (1 Thess. 4, 17). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auferstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Teil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blütealter glorreicher Erquickung und Vollendung sein (Piscator, Bengel, Crusius, Kurtz). Andererseits kleidete sich dieser chiliastische Heilsuniversalismus mitunter in eine Gestalt, dass er, durch buchstäbliche Ausdeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ezech. Kap. 37 ff.), fast in Verleugnung der Absolutheit des Christentums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indes Epiphanius unglaublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Oetinger, Heß haben die Widerherstellung Israels bis auf die Erneuerung des levitischen Kultus als „symbolische Rückerinnerung" an das durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in dem Volk der Juden nicht allein den Grund, sondern ebensosehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Dass das bekehrte und nach Canaan zurückgefürte Israel als das von Zion aus herrschende Gottesvolk an der Spitze der Menschheit und so als der Kern und Mittelpunkt des Reiches Christi inmitten des verklärten Naturlebens noch eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildeten Glanzes zu erwarten habe, ist eine sehr verbreitete Ansicht (auch bei Hofmann, Auberlen, Volck). Nach Jurieu sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Oetinger ein Volk eitel Fürsten (Psalm 45, 17), welchem die Heidenchristen zu dienen haben. Ebrard begründet die Wideraufrichtung des Reiches Israel aus Apost. 1, 6 f. 3, 20 f. Röm. 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjärigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, dass es, wenn nicht selbst schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie" der Vollendung sei. Es ist ein sinniger Gedanke, welchen zuerst Irenäus ausspricht, dass die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Übergangszustandes bei den spätern Chiliasten nach, bei den einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Veränlichung mit Gott, bei andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Edlergestimmten die Hauptsache, dass Burnet neben dem successiven Ausreifen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des geoffenbarten Christentums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus man die Gewissheit dieser Vollendung schöpft. Die persönliche Gegenwart des Erlösers inmitten der um ihn versammelten Gemeinde ist deshalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, welche sich freilich sehr mannigfaltig

gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, dass, änlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wonen werde (Poiret). Wo man ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, musste, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig sein konnte, zu der Auskunft gegriffen werden, dass man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden errichtet, samt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sei's dass er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfart, in jeweiligen leibhaften Erscheinungen offenbart (Petersen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Oetinger). Nach Burnet thront er, änlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stul. In sichtbarer Gestalt läßt auch Rothe den Herrn zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so tut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollendeten alles wider ab, was Sinnliches an ihrem Widererscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur den wenigsten unter den Chiliasten schien die Verherrlichung der Kirche möglich auch one sichtbare Widerkunft des Herrn, welche erst am Schluss des irdischen Weltäon eintritt, doch so, dass die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfärt (Kurtz).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des Weltzustandes im tausendjärigen Reich sieht man überall die Warnehmung bestätigt, dass die Bilder des Jenseit meist Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnenrausch bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetztesten Ansprüche nebeneinander. Allerdings der rohe Judaismus eines Cerinth, welcher sich nach Apokal. 19, 7 ff. die Wonne eines täglich erneuten Hochzeitsmals versprach; der Ebioniten, welche ihren Gläubigen nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel und Krösusschätzen von Gold oder Edelsteinen die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden in Aussicht stellten; der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch, Honig und Wein überfließen ließen: konnte nur in Schwärmern, wie Felgenhauer, Widerhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen trugen sich, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, wenigstens mit Träumen einer monströsen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachkommenschaft (Commodian, Lactantius), deren Unvereinbarkeit mit dem Begriff eines verklärten Leibes nur scheinbar gemildert wurde durch die subtilern Bestimmungen Petersens, dass die Verklärten Engelsbrod genießen, und Poirets, dass ihre Fortpflanzung hermaphroditisch durch die Kraft der Liebe Gottes geschehen werde. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärtseins gemacht. Nach Rothe ist die materielle Naturordnung in der das Reich Christi bildenden Menschheit so völlig aufgehoben, dass ebensowenig mehr eine geschlechtliche Zeugung als der sinnliche Assimilationsprozess statthat. Änlich Burnet, Lavater, Ebrard. Wo man das tausendjärige Reich am idealsten fasste, waren Abtun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntnis der Warheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Wesenheit die beliebtesten Attribute, wozu als entsprechendes Naturidyll die Freiheit von allen Übeln, zumal von Armut und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben trat. Dass dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens sein werde, lag schon im Bilde des Weltsabbats angedeutet. Sein Grundcharakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistleiblicher, d. h. ein festliches Wirken in ewiger Ruhe. Die völlige Widergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden" mit dem Aufhören der Politik als des steten Zunders der Kriege, der Völkerentzweiung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbatsruhe des Volkes Gottes soll keineswegs als dumpfe Resignation eines schlechthin auf sich bezoge-

nen Schattenlebens gedacht werden. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sei früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Grundzug im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch Weltentsagung hatte sich das Christentum den Beruf zur Weltverklärung erkämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Weltherrschaft zuerst konkreter bewußt". Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, daſs die verherrlichte Reichsgemeinde als Kirche das Missionsamt an Juden und Heiden zu üben (Lavater, Ebrard), namentlich als israelitische Missionskirche die übrige Menschheit zu Christus zu füren habe (Auberlen), wärend nach andern (Peter Lange) dieses Missionswerk samt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsepoche für das tausendjärige Reich fällt. Wo ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jartausends überhaupt nur als geläuterter und potenzirter Abdruck des Irdischen, one Teilnahme Auferstandener, deren Auferweckung erst der Zukunft des zweiten Milleniums angehört, betrachtet wurde, konnte es selbst an den gewönlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blütezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere rechtmäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewerk, wird wegfallen und an die Stelle selbstsüchtiger Besonderung tritt Gleichheit und Gemeinschaft der Güter (Oetinger). So lange der Mensch in den gewonten Formen denkt, wird, was im besondern Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewußt sich auch auf die güldene Zeit übertragen. Kein Wunder daher, daſs Oetinger im Reich der Herrlichkeit auch seine theosophisch-alchymistischen Liebhabereien nicht missen wollte. Nach Lavater wird dort die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. sein. Den Camisarden in ihrem Verzweiflungskampf für religiöse Freiheit stellte sich das Glück der chiliastischen Zeit vorzugsweise als Sieg des Protestantismus über das Papsttum und Allgemeinheit der Weissagungsgabe dar. Aus derselben Hoffnung auf die nahe Herrschaft der reinen Lehre one Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermut, welcher titanisch seine Blitze gegen Babel und Ketzer warf. Endlich als folgerechte Entwickelung der spekulativen Voraussetzungen ergab sich für Rothe als Aufgabe des tausendjärigen Reichs die, daſs es vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unempfänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Widerauflösung der äußern materiellen Natur in ihre Elemente zu bewirken habe.

Eine Hauptschwierigkeit muſste bei dem Charakter der Jenseitigkeit, welchen der Chiliasmus auch in seinen nüchternsten Gestaltungen trägt, über die Frage entstehn, ob wie der Tod, so bereits auch die Sünde in den Sieg verschlungen sei. In den Bildern vom goldenen Weltalter lag die Richtung hierauf. Das Gebundensein des Satans (Apokal. 20, 2 f.) hob wenigstens die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Wirklich soll nach den alten Vätern (Barnabas und Lactantius) die verherrlichte Erde frei sein von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Warheit und Tugend, Bengel von einem heitern, einträchtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Kurtz läſst die niedrigsten wie die höchsten Beziehungen des Lebens im Herrn geheiligt sein. Allein so verheißungsvoll diese Zukunftsbilder lauten, doch gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbestimmung von vorn herein außer Anrechnung blieb, oder sektirerische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Widergeborenen als Axiom festhielt. Vielmehr unterscheidet das Wesen des chiliastischen Übergangszustandes gerade dadurch sich von dem der himmlischen Herrlichkeit, daſs durch ihn sich noch immer der rothe Faden der Sünde hindurchzieht. One Zweifel wird die Zal der Gottlosen bei weitem durch die der Heiligen überboten werden (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurtz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der

Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Bengel, Oetinger, Kurtz).

Eben in dieser Mischgestalt des ethischen Lebens bewärt sich die notwendige Korrespondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur zwar trägt nach wie vor das Gewand der Verweslichkeit, da, wie die Schrift lehrt (2 Petr. 3, 7; Apokal. 21, 1) der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungszustand des Jenseit angehört. Aber der Verklärungszustand der Auferstandenen fordert mindestens die Anfänge ihrer Verjüngung. Nach Peter Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebenssphäre, durch welche sich die Fülle ihres Reichtums und ihrer Heilskraft vollständig erschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Helligkeit, wechsellose Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Tierwelt: das sind die Vorzüge, in welchen die Natur wärend der Dauer dieser Übergangszeit nach der Ansicht der meisten Chiliasten stralt. Irenäus äußert hierbei den Gedanken, daſs die Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehen würde. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Thessal. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 10). Und das fortdauernd alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Poiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majestät und der Heiligen, wärend die Sonne ihre Stelle am Firmament nicht mehr als Leuchte, sondern als Putzstück hat.

Ein befriedigendes Werk über den Chiliasmus fehlt noch. Corrodis kritische Geschichte des Chiliasmus (Frankf. 1781, 2. Titelausgabe Zürich 1794, 4 Bde.) genügt kaum als Stoffsammlung. Für einzelne Abschnitte brauchbar: Joh. Gerhard. loc. theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq. und Münscher Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten: in Henkes Magazin VI, 2 S. 233 ff. — Zu vergl. auch Dorner Lehre von der Person Christi I. S. 240 ff.

Semisch.

China, s. Missionen, protestantische, katholische.

Chiun, s. Saturn.

Chivviten, s. Canaan.

Chlodwig, s. Franken.

Chor, s. Baukunst, christliche.

Choral, s. Kirchenmusik.

Chorgerichte, oberes und untere, hießen gewisse, im Kanton Bern seit der Reformation bestehende, mit Ausübung der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betraute Behörden. Nachdem das Reformationsmandat vom 7. Febr. 1528 die Gewalt der Bischöfe infolge ihres Ausbleibens von der Disputation für aufgehoben erklärt (v. Stürler, Urkk. der Bern. Kirchenreform. Bd. I. Bern 1862, S. 255; Richter, Ev. K.-Ordn. Bd. I. S. 104), trat sofort das Bedürfnis ein, an die Stelle der bischöflichen Behörden und Gerichte andere mit andern Normen zu setzen, wozu sich die Regierung, keineswegs kraft einer sog. Devolution der Episkopalrechte oder einer supponirten Delegation seitens der Gemeinde (nach Zwingli), sondern unmittelbar als christliche, von Gott zu Nutz und Frommen ihrer Untertanen in geistlichen wie in weltlichen Dingen verordnete Obrigkeit befugt und berufen glaubte. Schon am 29. Mai gl. J. wurde zu dem Ende ein „Chorgericht" aufgestellt; es sollte gehalten werden „in der Stuben uff der Stifft" (Chorherrnstift zum Münster, woher vermutlich der Name) und aus 2 Mitgliedern des Kleinen, 2 später, 4 des Großen Rates und 2 Predigern bestehen. Zunächst war ihm die Entscheidung der Ehehändel übertragen und außerdem sollte es auch die „Ansprecher der Gottesgaben", d. h. die zur Zurückforderung früherer Vergabungen an die Kirche laut Ref.-Mandat Berechtigten anhören und bescheiden. Seine Urteile wurden (19. Jan. 1529) für endgültig erklärt und am 8. März erließen Räte und Burger die erste (gedruckte „Ordnung und Satzung des Eegrichts, Straff des Eebruchs und Hury") offenbar mit Zugrundelegung und oft wörtlicher Benutzung derjenigen von Zürich vom Jare 1525 (Zwinglis Werke II. 2. S. 356 ff.; Richter a. a. O. S. 21 f.). Sie beginnt mit agendari-

schen Vorschriften über Taufe, Abendmal und „Infürung der Eelüten", und geht sodann über zur Organisation des Ehegerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage; die beiden Ratsglieder sollten als Richter oder Obmann alterniren, das Siegel füren, ins Recht bieten u. s. w. Die Entscheide waren in der Regel inappellabel; nur „wo jemannts in söllichem verkürtzt, das wir im Nüwe rächt eröffnen mögent". Es folgen ferner die Satzungen über Eheschließung, Ehescheidung, Widerverehelichung u. s. w. über das Verfaren wegen Ehebruch, Unzucht, Kupplerei und Hurerei. Die Strafen bestanden in Verstoßung von Ehren und Ämtern, Gefangenschaft, Landesverweisung, nur selten in Geldbußen, die erst später überhandnahmen. — Zugleich wurde für jede Landgemeinde eine entsprechende Behörde, aus wenigstens zwei frommen, redlichen Männern samt dem Pfarrer bestehend angeordnet, die gleich den Eherichtern in der Stadt sittliche Vergehen untersuchen und der Ordnung gemäß mit Zutun des Vogts bestrafen sollten. Erzeigte sich der letztere saumselig, so sollten ihn die andern dem Ehegerichte in der Stadt zu Handen des Rates verleiden. Auch hier schwebte unverkennbar das zürichsche Institut der Ehegaumen von 1526 als Muster vor; nur ist von Exkommunikation, gemäß den seither veränderten Ansichten Zwinglis darüber, nicht mehr wie dort die Rede; auch erscheinen die Ehegaumer mehr als die bernischen Chorrichter wie Gehilfen des Pfarrers für Zucht, Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens. Diese untern oder Land-Chorgerichte handelten übrigens in Disziplinarsachen mit eigener Kompetenz; nur in schwerern Fällen bildeten sie nachgerade die erste Instanz und in Ehesachen stand ihnen bloß die Präkognition und Berichterstattung zu. (Vergl. für Zürich Wirz, Hist. Darstellung der Verordnungen, welche die Gesch. des Kirchen- und Schulwesens in Zürich betreffen, Zürich 1793, Th. 1, S. 143 ff.; Mörikofer, U. Zwingli, Th. 1 S. 260, Th. 2 S. 43 ff.)

Wärend nun die Ansprachen an das Kirchengut bald wegfielen, erhielt das Ober-Chorgericht den fernern Auftrag, über Lehre und Leben der Prediger und Seelsorger zu Stadt und Land Aufsicht zu üben, dieselben wo nötig sammethaft in den Kapiteln oder besonders zu beschicken und zu examiniren. Ungehorsame dagegen würde man nach Verdienen ernstlich bestrafen. Es solle auch kein Kollator einen Pfarrer anstellen one vorherige Prüfung und Zulassung des Ehegerichts. — Daraus konnte sich allerdings eine größere, auch kirchliche Bedeutung und Wirksamkeit des Chorgerichts, eine den evangelischen Konsistorien änliche Stellung entwickeln; allein, obschon dieser Passus bis tief ins 17. Jarhundert stehend blieb, so geschah es doch keineswegs, weil die Censur der Geistlichen von ihnen selbst in den ordentlichen Kapiteln oder Klasversammlungen im Beisein der Amtleute geübt wurde, und andere teils geistliche, teils weltliche oder gemischte Kollegien in die kirchlichen Geschäftszweige sich teilten. Dem Chorgerichte blieb hauptsächlich die Behandlung der Ehesachen, der Paternitätsgeschäfte und die Sittenpolizei und es bildete sich allmählich eine ziemlich weltliche und formelle Gerichtspraxis, gegen deren Ausartung die Regierung später widerholt, z. B. 1708 und 1773, remediren musste.

Die Chorgerichte hatten überhaupt von Anfang an mit vielen Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie waren, zumal auf dem Lande, sehr unpopulär; Amt und Pflicht eines Chorrichters hatten etwas Gehässiges und wurden daher vielfach mit Unlust und Lauigkeit versehen; das Volk erblickte darin eine Fessel alter und neuer Freiheit. In den Tagen drohender Reaktion nach dem Kappelerkriege (4. Dez. 1531) verlangten daher die Ausgeschlossenen der Landschaft u. a., dass den Pfarrern nicht erlaubt sein solle, Einzelne vorzubescheiden, ja dass die Chorgerichte abgeschafft oder doch die Prediger daraus entfernt werden sollten. Die Regierung verhieß im sog. Kappelerbriefe Mäßigung und Milde; hielt jedoch das Institut selbst aufrecht und in der Stadt wenigstens behielten die Geistlichen ihre Stellung im Gerichte. (v. Tillier, Gesch. d. Freist. Bern, Bd. 3, S. 310 ff.; Kirchhofer, B. Haller, S. 169; Pestalozzi, B. Haller, S. 51.) In kurzem (21. Sept. 1533) fand man sich indes wider genötigt, schärfere Strafen gegen sittliche Vergehen, besonders gegen Ehebruch, zu verhängen

und der allzuleichten Scheidung zu wehren; es stellte sich überdies als ein Übelstand heraus, dass „die Predikanten nit by den Gerichtern etwas Zyt han gesessen", da doch „allerley Hendell, darumb dem gmeinen Man nit sonnders zewüssen, z. Th. Gotteshendell u. unser Mandat beträffend" vorkämen; weshalb die Prediger allenthalben widerum zum Chorgericht verordnet wurden (26. Okt. 1536). Hierbei geschieht auch zuerst der „Gegoumer", d. h. „Uffsäher der Lastern und ergerlichen Läbens" ausdrückliche Erwänung; zu solchen hatte der Amtmann fromme und ernstgesinnte Ehrenleute zu bestellen, welche bei Eidespflicht auf alles unehrbare, unchristliche und üppige Wesen geflissentlich achthaben und die Fehlbaren one Ansehen der Person dem Chorgerichte samt dem Pfarrer zur Vorladung, Ermanung und sofern sie sich nicht bessern würden, zur Bestrafung anzeigen sollten (27. Mai 1558). Name und Verrichtung derselben scheint jedoch bald auf die Chorrichter insgemein übergegangen zu sein.

Nach der Einnahme und Reformation der Waadt wurden die Chorgerichte daselbst nicht sofort und allgemein eingefürt, vermutlich weil man das Volk dafür noch zu unreif und unwissend glaubte und es durch Predigt und Unterricht allmählich heranzubilden hoffte. Allein diese Mittel erzeigten sich bei dem Mangel an religiöser Bildung und der tiefgewurzelten Sittenlosigkeit zu wenig wirksam und die Polizei- und Strafgesetze gegen Laster und Aberglauben blieben selbst in Lausanne und andren Städten, wo Chorgerichte (Consistoires) bestanden, nur zu oft kraftlos und unausgefürt. Das ware Heilmittel dagegen sah die Mehrzal der Waadtländer Geistlichkeit, Viret, Valier und Beza an der Spitze, teils in der ihnen einzuräumenden Befugnis, auch die Erwachsenen und Hausväter insbesondere zu prüfen und zu unterrichten, teils in der Einfürung eigentlicher Kirchenzucht nach calvinisch-genferischem Vorbilde bis zum Ausschluss vom Abendmale für die Unverbesserlichen und Ungläubigen, mit klarer und durchgängiger Scheidung von der bürgerlichen Straf- und Rechtspflege. Allein dies widerstrebte entschieden der zwinglischen Anschauung vom Kirchenregiment und den spezifisch-bernischen Begriffen von strenger Statseinheit mit Einschluss der Kirche; zudem herrschte sowol gegen Calvin selbst als gegen jeden Schein hierarchischer Tendenzen ein unverholenes Misstrauen und hatte doch nicht nur Zwingli zuletzt den Bann neben der Strafe der christlichen Obrigkeit für unnötig erklärt, sondern auch die Berner Synode von 1532 bestimmt ausgesprochen: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen lassen, so fern flyß ankert wird, und wollend nit bald yemant wyter zu bannen fürnemmen". — Man glaubte demnach allen billigen Forderungen gerecht zu werden, indem man fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermanung und Strafe einschärfte, und überdies auf Virets u. a. persönliche Vorstellungen die Einfürung der Chorgerichte in allen Kirchspielen des savoyischen wie des deutschen Gebietes anbefahl. Die Exkommunikation betreffend, hieß es, erwarte man noch deutlichere Vorschläge, wie dieselbe auf Grund der bernischen Reformation zu verstehen und zu üben sei. Die übrigen Begehren wurden abgewiesen; nur die, welche nicht einmal das Vater-Unser und den Glauben wüssten oder offenbar falscher und verworfener (katholischer) Lehre anhingen, seien dem Amtmann zu verleiden. Die Antwort bestand in einem ausfürlichen Entwurfe zu einer Disziplinarordnung nach calvinischen Grundsätzen, wobei der durchgreifende Unterschied zwischen bürgerlicher und kirchlicher Zucht nach Zweck und Mitteln hervorgehoben wird. Jene mit ihren Strafen möge ganz den Civilbehörden überlassen bleiben; diese bezwecke Erbauung und Besserung; dazu gehöre notwendig die Belehrung von Haus zu Haus, die Unterscheidung von Art und Grad der Sünde, die Rüge und Admonition durch das Konsistorium auch in Dingen, womit die Obrigkeit sich nicht befasse, und endlich die Ausschließung vom Abendmale und der Gemeinschaft der Gläubigen und Wideraufnahme, was weder dem Prediger, noch der Obrigkeit, noch dem Volke, sondern allein der Versammlung der Ältesten, auf dem Lande mit Beratung des Konsistoriums der nächstgelegenen Stadt zustehen solle. (Ruchat, Hist. de la Réform. de la Suisse. T. 7. p. 302 ss.) Der Verlauf und Ausgang dieser Verhandlungen ist bekannt genug; durch das faktische Vorgehen

Virets und seiner Freunde, die eigenmächtige Suspension der Abendmalsfeier kam es zum Bruche und zur Verweisung einer bedeutenden Anzal von Geistlichen (Hundeshagen, Die Konflikte in der bern. Landeskirche, S. 322 ff.). — Diese Katastrophe hatte nun wenigstens die Wirkung, dass die Regierung, one von ihrem Standpunkte abzugehen, den Klagen über schlechte Vollziehung der Mandate abzuhelfen und die Einsetzung und Abhaltung der Konsistorien überall durchzufüren suchte (26. Febr. 1559). Ihnen wurde auch die Befugnis eingeräumt, „dass sy die, so nit können bätten (s. oben), deßglychen die, so in ergerlichem Leben verharrend — für sich beschicken, examiniren, unterrichten und reformiren", ihnen freundlich, lieblich und christlich mit dringlicher Vermanung zusprechen, auch ihnen raten, ob sie zu des Herrn Tisch gehen mögen. — „Aber hieby wollen wir nit gestatten, dass sy von dem Tisch des Herrn ußgeschlossen oder suspendiert werdint". Eine änliche Manung erging den 29. Juli für das deutsche und welsche Gebiet zugleich, wodurch auch das Einschreiten gegen üppige Kleidung, Warsagen, Spielen, unsittliche Tänze und Lieder anbefohlen wurde. Dieselben Einrichtungen und Bestimmungen erhielten auch in den Gerichtsherrschaften Geltung und Anwendung (26. Febr. 1561) und in einzelnen Städten, z. B. Brugg und Zofingen, wo bisher der Rat die Chorgerichtssachen an sich gezogen, wurde dies ab- und die allgemeine Landesordnung hergestellt (8. Juli 1566).

Viret und seine Freunde hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen; das Institut der Chorgerichte war und blieb unter kirchlichem Scheine ein vorwiegend statliches und polizeiliches; als solches hat es unstreitig seiner Zeit für Aufrechthaltung äußerer Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit nicht Unerhebliches geleistet. Zur Pflege und Förderung religiöser Erkenntnis, lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit war es dagegen wenig angetan. Mit der Kirche stand es in ziemlich loser und äußerlicher Verbindung; denn dass die Sitzungen gewönlich nach dem Gottesdienste im Chor gehalten wurden, der Pfarrer als Mitglied beiwonte, Schwören, Gotteslästerung u. dgl. von ihm geandet werden sollte und eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Schule ihm zustand, hatte wol nicht viel zu bedeuten; von einer direkten oder indirekten Teilnahme an kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung, von Mitwirkung bei der Pfarrwal und von Gemeindevertretung war keineswegs die Rede. In die Reihe gewönlicher bürgerlicher Gerichte kamen die Chorgerichte auch dadurch zu stehen, dass von den zuerst inappellabeln Urteilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 der Weiterzug je nach Umständen vor den Rat oder die Zweihundert eröffnet wurde, und seit 1708 bestand das Tribunal statt aus 6 aus 8 weltlichen neben bloß 2 geistlichen Beisitzern. Überdies waren sie an einen eigenen Codex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden, den man nach Bedürfnis erweiterte und vermehrte. Die Hauptausgabe dieser Chorgerichts-Satzung (Christenlich Mandat, Ordnung u. ansehen eines Ehrs. Raths der St. Bernn vom Kilchgang u. Predighören, Kindertouff ꝛc. 1587) zält schon im Titel ein langes Register der zu bestrafenden Laster und Vergehen auf. Unter den spätern Ausgaben sind besonders die von 1667 und 1787 zu nennen, von denen die letztere in gewissen Abschnitten bis vor kurzem auch für die Civilgerichte Geltung hatte.

Die Chorgerichte bestanden, die helvetische Zeit abgerechnet, bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an wurde das Ober-Ehegericht aufgehoben und seine Jurisdiktion ging an die ordentlichen Civilgerichte über. Die untern dagegen dauerten unter dem Namen von „Sittengerichten" und seit 1852 von „Kirchenvorständen" fort, freilich mit mehr und mehr bestrittenen und beschnittenen Kompetenzen. Letztere hatten übrigens auch eine Stimme in kirchlichen Dingen und waren in den Synodalbehörden vertreten. (Finsler, Kirchl. Statistik der ref. Schweiz. Zür. 1854, S. 108 f.) Zu welcher Bedeutung und Wirksamkeit die gegenwärtigen Kirchgemeinderäte (1874) gelangen werden, muss die Zeit lehren.

Vorstehendes wurde meist aus den Quellen des Berner Statsarchivs geschöpft. Eine irgend eingehende Behandlung des Gegenstandes ist dem Verf. nicht bekannt. **Trechsel.**

Chorenten, s. Messalianer.
Chrisma, s. Salböl.
Christabend } s. Weihnacht.
Christbaum }

Christentumsgesellschaft, die deutsche, verdankt ihre Stiftung dem Augsburger Senior, Dr. Johann Urlsperger, einem gebornen Württemberger. Von dem Gedanken bewegt, die damals spärlich zerstreuten Freunde eines lebendigen bibelgläubigen Christentums in eine engere Verbindung und zu einem frischen Zusammenwirken zu bringen, machte er im Jar 1779 und 1780 eine 16monatliche Reise durch England, Holland und Deutschland, regte überall die Sache an, one es irgendwo zu einem festeren Verein bringen zu können, und kam schließlich 1780 nach Basel. Hier war ein fruchtbarer Boden für seine Idee, teils wegen des innigeren religiösen Lebens überhaupt, das hier waltete, teils wegen der dem Baseler Charakter innewonenden Gabe tüchtiger Verwaltung und ausharrender Ruhe. Am 30. August 1780 konstituirte sich der Verein unter dem Vorsitz des wackern Professors Herzog. Es war der Stiftungstag der Gesellschaft. Ihr Zweck wurde in ihrem Namen ausgesprochen, den sie zuerst trug, „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und warer Gottseligkeit". Zu dem Ende sollten teils ältere und neue Schriften echt bibelgläubigen Inhalts möglichst wolfeil verbreitet werden, teils sollte jedes Mitglied durch einen unanstößigen, christlichen Wandel und durch Werke treuer Liebe auf die Hebung lebendiger Gottseligkeit in der Nähe und Ferne hinwirken. Um Zusammenhang und Ordnung ins Ganze zu bringen, wurden feste Lebensregeln für jedes Mitglied aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu erbaulichen Besprechungen veranstaltet und eine umfassende Korrespondenz eingeleitet. Bald war ein eigener Geschäftsfürer nötig. Der erste war der württembergische Kandidat Schmid, ihm folgten Steinkopff (nachmals deutscher Prediger an der Savoy in London) und Blumhardt (nachmaliger Inspektor der Missions-Gesellschaft). Nach der ursprünglichen Idee galt es, möglichst viele Zweigvereine allenthalben zu stiften. Dieselben entstanden auch bald in großer Zal in den wichtigsten Städten Deutschlands und der Schweiz (Frankfurt, Nürnberg, Stuttgart, St. Gallen, Bern, Chur ꝛc.). Aus der gesamten Korrespondenz und den Verhandlungen der Gesellschaft wurden Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen" handschriftlich an alle Vereine mitgeteilt. Infolge der wachsenden Ausdehnung genügten aber die handschriftlichen Mitteilungen nicht mehr, und so entstanden im Jar 1783 die monatlich erscheinenden „Sammlungen für Liebhaber christlicher Warheit", die vom Agenten der Gesellschaft verfasst wurden und bis auf den heutigen Tag als vielgelesene christliche Zeitschrift bestehen. In demselben Jare wurde die Frage nach einem Centrum der ganzen Gesellschaft zwischen Nürnberg, das wegen der Nähe des Stifters längere Zeit dafür galt, und Basel, das mehr Tätigkeit entwickelte, verhandelt und für das letztere definitiv entschieden. Zugleich wurde der etwas missliebig gedeutete frühere Name umgewandelt in „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Warheit und Gottseligkeit", woraus der einfache Name „deutsche Christentumsgesellschaft" sich bildete. Von nun an gewann die Gesellschaft stets an Ausdehnung der Mitgliederzal und der Geschäftskreise. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen innere und äußere Mission zusammenfasst, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen. Bibel- und Traktatverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Reisepredigt, Leihbibliothek, Stärkung der Protestanten in katholischen Ländern, Evangelisirung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christentums unter Juden, Türken und Heiden u. dgl. wurde nach Gelegenheit mit Ernst betrieben. Dabei hatte sie ihren Weg mit wenigen Mitteln und unter viel Misskennung und Widerwärtigkeit sich zu banen. Ihr ruhiger besonnener Gang aber und ihre feste Organisation ließ sie alle Schwierigkeiten überwinden; ihre von aller Sektirerei sich freihaltende Richtung gewann ihr immer größeren Einfluss. — Mit der Zeit jedoch mussten sich aus ihrem Schoße von selbst einzelne christliche Sondertätigkeiten herausbilden, und zu selbständigen Vereinen, wenn auch in

festem Zusammenhang mit der Muttergesellschaft, gestalten. So entstand im Jar 1804 von ihr aus — namentlich durch Vermittlung Steinkopffs (von London aus) und Blumhardts — die Baseler Bibelgesellschaft, im Jar 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, 1820 die Anstalt in Beuggen zur Bildung von Armenschullehrern und zur Rettung verwarloster Kinder, ebenso später der Verein für Freunde Israels, der Traktatverein, die Taubstummenanstalt in Riehen, die Pilgermission auf Crischona und andere. Je mehr freilich diese Zweige ein selbständiges Leben erhielten, desto mehr trat die ehrwürdige Muttergesellschaft selbst in den Hintergrund. Die frühere Organisation derselben hatte schon längst aufgehört, und obschon sie selbst dem Namen nach noch fortbestand und einige Einrichtungen an ihr Dasein noch erinnerten, so war sie doch der Sache nach nicht mehr im Bestand. Der Mann, der seit mehr als 50 Jaren ihr Vertreter, Geschäftsfürer und unermüdlich tätiger Beförderer gewesen ist, und dessen immer frischer Unternehmungslust die meisten Töchtervereine ihre Entstehung verdanken, — der frühere Cameralist C. F. Spittler, der im Jare 1867 gestorben ist (s. d. Art.) — vertrat lange Zeit hindurch fast allein diese ehrwürdige Gesellschaft. Mit ihm wird sie wol auch dem Namen nach vollends erlöschen. Die wenigen Fonds, die sie noch besaß, werden zu anderweitigen christlichen Zwecken verwendet. Ihr Archiv ist übrigens reich an den merkwürdigsten handschriftlichen Beiträgen zu einer Zeitgeschichte der verflossenen 70 Jare. — Vgl. Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der histor. Ges. in Basel, Bd. 4, S. 197 ff. **A. Ostertag †.**

Christologie. 1) Die Idee und Aufgabe dieses Dogmas ist kurz gesagt die wissenschaftliche Erkenntnis Christi. Nun kann aber a) die wissenschaftliche Erkenntnis Christi in dreifach verschiedenem Interesse angestrebt werden, und sie ist deshalb auch Gegenstand dreier verschiedener theologischer Wissenschaften, nämlich der (biblischen) Geschichte, der Dogmatik, der Ethik. Für jene ist Christus zunächst als eine einmal gewesene und in bestimmten Geschichtsurkunden geschilderte Persönlichkeit mit ihrem Leben, Handeln, Charakter der Gegenstand rein objektiver, möglichst treu und klar reproduzirender Erzälung. Wenn derselben die Fülle und Herrlichkeit des Gegenstands zugleich Wärme der Darstellung, ja selbst Begeisterung einflößt, so ist dies an sich nichts anderes, als was jeder lebendigen Darstellung bedeutender geschichtlicher Persönlichkeiten und Ereignisse zukommt. In der Dogmatik dagegen ist der Fluss der geschichtlichen Entwicklung zum Stillstand gekommen, ihre Christologie fasst Jesum als Objekt unseres Glaubens, als den Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewonenden göttlichen Lebens und zeigt, warum und wie er dies ist. Doch davon unten mehr. In der Ethik endlich kommt dieses von Christo in uns einströmende Leben sozusagen wider in Fluss, sie zeigt, wie von hier aus sich unser, des Einzelnen und der Gesamtheit Leben nach seinem Gut und nach seiner Aufgabe gestalte. Aus der ethischen Christologie fließt dann die unmittelbare Verwertung ihrer Anschauung fürs praktische kirchliche Leben in der praktischen Theologie, und deren letzter Ausläufer ist die erbauliche Christologie, die nur noch so weit wissenschaftlichen Wert ansprechen kann, als sie in nüchternster Weise wirklich nur die praktischen Konsequenzen der eigentlich wissenschaftlichen Christologie zieht.

b) Die dogmatische Christologie, mit welcher wir uns hier allein eingehender zu beschäftigen haben, hat, wie gesagt, zum Gegenstand Christum insofern, als er Objekt unseres Glaubens ist, und dies ist er als der Urheber des der Christenheit und dem einzelnen Christen innewonenden göttlichen Lebens. Das aber ist er allerdings nur als die und die einmal, historisch gewesene Persönlichkeit, und insofern kann auch die Dogmatik zwar wol one ein ausfürliches „Leben Jesu", nicht aber one das Resultat eines solchen, nenne man's nun kurzes Lebensbild oder Charakterbild oder wie es sei, durchkommen. Hat doch auch die orthodoxe Christologie hauptsächlich durch die Unterscheidung der beiden Stände (status exinanitionis und exaltationis), die ja nichts anderes sind, als die beiden Hauptperioden des Lebens Jesu, diesem geschichtlichen Prinzip Rechnung getragen. Inwiefern dann dasselbe noch unmittelbarer in die Dogmatik einzugreifen und

eingegriffen hat, werden wir unten sehen. Aber der eigentlich beherrschende Gegenstand der dogmatischen Christologie *ist der im Glauben lebende Christus*, ist Christus als das, was er *mir* (dem Einzelnen und der Kirche) *ist*, Christus in seiner Lebensbedeutung für uns. Darin liegt einmal, was den Gegenstand des Dogmas im näheren betrifft, die Einheit der Person und des Amtes Christi, zugleich aber das Recht, für die Darstellung beides zu sondern. Da über diesen Punkt allgemeine Übereinstimmung herrscht, so beschränken wir uns auf Citirung einiger Aussprüche, welche denselben genügend erhellen; einmal für die Einheit von Person und Werk sei Schleiermachers Wort angefürt (Dogmatik § 92): „Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde Christi weisen aufeinander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unmittelbar eins", und das von Thomasius (II, S. 3): „Das Werk ist nichts anderes als die Selbstbezeugung, die Lebensbetätigung der Person; die Person als lebendige gefasst nichts als die leibhaftige, persönliche Vermittlung und Versönung". Was die Trennung beider loci betrifft, so sei wider an Schleiermachers Kanon erinnert, dass „in beiden Lehren das Eigentümliche aufeinander bezogen werden muss" und so „die aufgestellten Sätze ein ursprüngliches Selbstbewusstsein rein widergeben sollen".

Allein der Inhalt des Dogmas selber ist mit dem Gesagten eigentlich noch kaum bezeichnet. Da jedoch für die Bestimmung desselben alles auf den Stand- und Gesichtspunkt des Darstellers ankommt, so wird es das Richtige sein, wenigstens die bedeutendsten, möglichen und wirklich vorhandenen Gesichtspunkte, von denen aus die Christologie konstruirt wird, ins Auge zu fassen, womit sich dann alsbald auch verschiedene Methoden des Verfarens ergeben. Nur *ein* Stand- und Gesichtspunkt für die Christologie ist in der Dogmatik vornweg ganz auszuschließen, das ist der absolut glaubens- und pietätslose. Die Dogmatik fasst Christum als Objekt des Glaubens; wo gar kein Minimum von Glauben ist, kann zwar eine historische Darstellung der „Ansichten von Christo" (vgl. Strauß, Dogmatik), aber keine Christologie zu Stande kommen. Diese rein negative Stellung außer Acht gelassen, scheint es uns, könne die Christologie hauptsächlich von *drei Gesichtspunkten* aus behandelt werden. Bei dem ersten schließt sich die christologische Dogmatik aufs engste und unmittelbarste an die christologische *Geschichtswissenschaft* an und hält es für ihre oberste, wenn nicht einzige Aufgabe, das Christusbild genau nach der Zeichnung, wie sie von der Geschichte ihren Urkunden gemäß in *historischer Entwicklung* entworfen ist, *systematisch* zusammenfassend und als solches in seiner *Bedeutung für uns* darlegend vorzufüren. Hiebei kann entweder, wie dies namentlich in den dogmatischen Reflexionen und Exkursen der modernen „Leben Jesu" geschieht, vorherrschend kritisch verfaren werden; oder kann eine möglichst treue und lebenswarme Reproduktion des unmittelbaren biblischen Christusbildes für die Hauptsache gehalten werden, so namentlich von den Vertretern der s. g. biblischen Richtung (Beck, Lindenmeyer u. a.); oder endlich kann die Widergabe nicht des in der Bibel gezeichneten geschichtlichen Christusbildes, sondern der verschiedenen, schon durch Reflexion hindurchgegangenen Anschauungen der biblischen Schriftsteller von Christo zur Aufgabe gemacht werden, so von den biblischen Theologieen und biblischen Lehrsystemen (wider Beck, sodann des Unterz. Lehrsystem). Bei all diesen verschiedenen Nüancen wird doch diese ganze Richtung als eine einheitliche angesehen und etwa als die *historisch-biblisch-analytische* bezeichnet werden dürfen. Je mehr aber hiebei wirklich Dogmatik getrieben wird, umsomehr muss diesem Gesichtspunkt und seiner Methode bereits auch der zweite mehr oder weniger einverleibt werden, welchen wir den *soteriologischen* nennen möchten. Hier bildet immer das Werk Christi, das was die Kirche und der Einzelne an ihm hat, bewusst oder unbewusst die Grundlage der Christologie. Ist für den zuerst geschilderten Gesichtspunkt der Gegenstand der Darstellung der biblische Jesus Christus an sich, dessen Bild dann etwa noch mit dem, für was Kirche und Widerkirche ihn hält, verglichen wird, so ist es für die zweite Art der Untersuchung von vornherein (ex praemissis) der Heiland, der Mittler, der Hersteller der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, der Gottmensch oder wie

die verschiedenen Bezeichnungen heißen mögen, was dargestellt wird. Im ganzen darf gewiss, bei Anerkennung unendlicher Verschiedenheiten, als klassischer Ausdruck dieser Christologie einerseits die evangelisch-orthodoxe Konstruktion (doch mit einer aus dem dritten Gesichtspunkt folgenden Modifikation, s. u.), andererseits die Schleiermachersche Christologie angesehen werden, an welch letztere dann, mit Anschluss teils an die Orthodoxie, teils an die erstgeschilderten Richtungen, teils an die dritte, sogleich zu bezeichnende Methode, sich die meisten neueren Dogmatiker anreihen. Die Methode, welche sich von diesem Gesichtspunkte aus ergibt, ist zunächst ebenfalls eine analytische, die Analysis des Selbstbewusstseins der Kirche und des Christen von Christo. Je mehr sie zugleich Synthese in sich aufnimmt, um so mehr nähert sie sich der dritten Art von Christologie. Ohne Synthese geht es aber gerade bei dieser zweiten Methode unmöglich ab. Die Berechtigung derselben neben der historisch-analytischen liegt ja freilich einfach darin, dass Christus keine bloß gewesene, sondern im eminentesten Sinn eine seiende Persönlichkeit ist; allein ganz notwendig muss sozusagen die letztere mit der ersteren in Einklang zu bringen versucht werden. Und wie es hiebei zugeht, mehr oder weniger zugehen muss, zeigt am einfachsten Schleiermachers § 93: „soll die Selbsttätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so musste er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein". Nicht so stark, aber ganz änlich lautet es in unzäligen Dogmatiken etwa: „um Gott und Mensch zu vereinen, musste der Erlöser Gottmensch sein" u. dgl. Der Gefar, welche in derartigem Konstruiren liegt, kann nur durch möglichst treue Verbindung des ersten, historisch-biblischen, mit diesem zweiten Gesichtspunkt und zwar, wie uns notwendig scheint, unter Präponderanz des ersten entronnen werden. Dazu muss aber endlich auch der dritte Gesichtspunkt und seine synthetische Methode, wenigstens mit einiger Geltung, gefügt werden. Das ist der theologisch-spekulative Standpunkt, welcher gegenwärtig, im unguten Andenken der Hegelschen Konstruktionen, fast allgemein missgünstig angesehen wird. Gewiss mit Recht, sofern er der dominirende sein will, aber mit Unrecht, wenn er nur ein Moderator und Korrektor der beiden ersteren sein will. Hier geht die Untersuchung von oben nach unten (oft freilich bloß scheinbar); vom Gottes- oder Trinitätsbegriff aus wird die Anschauung des sich offenbarenden Gottes, des Logos, des Gottessones in irgend welcher Fassung, pantheistisch oder theistisch, konstruirt. Das relativ Berechtigte hieran liegt darin, dass unser Gottesbegriff denn doch in manchem Betracht eher fertig ist, als unsere Christologie; letztere ist zwar kein Produkt von ersterem, aber sie muss sich — hätte sie es nur immer getan! — am ersteren rektifiziren lassen. Und insofern glauben wir, auch dieser Methode wenigstens relative Bedeutung zusprechen zu müssen.

2) Kurze geschichtliche Übersicht der Entwicklung des christologischen Dogmas in der Kirche. a) In äußerst interessanter Weise lassen sich im Neuen Testament die Anfänge jener drei verschiedenen Arten von Christologie, unter Vermeidung ihrer Gefaren und mit steter, centraler Stellung des soteriologischen Gesichtspunktes (dies ist beim Folgenden stets im Auge zu behalten), beobachten. Die synoptische Anschauung von Christo, oder die s. g. urapostolische (ein sehr misslicher Ausdruck, den man bei solchen zweifelhaften Dingen lieber vermeiden sollte) ist am meisten mit der historisch-biblisch-analytischen, wie wir sie oben geschildert, verwandt. Jesus von Nazaret, ein Prophet mächtig von Taten und Worten vor Gott und allem Volk (Luk. 24, 19) — damit ist die historische Persönlichkeit Christi geschildert. Zu dem Eindruck der Geschichte, welcher auf diese Weise widergegeben ist, kommt das biblische d. h. hier das alttestamentliche Christus- oder Messiasbild. Beides analysirt und mit der soteriologischen Erfarung der Erlösung durch Christum zusammengewoben gibt das synoptische Christusbild. Dasselbe ist, man mag sagen was man will (siehe besonders Weiß, N. T. Theol. 2. Aufl. S. 129. 179 ꝛc.), keineswegs das eines geistgesalbten Menschen, welcher erst nach seiner Auferstehung ein göttliches Wesen geworden ist; dass das Urchristentum halb oder ganz ebionitisch gedacht habe,

sollte man nicht mehr behaupten. Allein eingehende Reflexionen über Christi innerstes Wesen, namentlich über die nähere Bestimmung seiner Gottessonschaft sind diesem Standpunkt fremd; er hat den ganzen Christus, aber eben historisch, nicht dogmatisch. Je klarer aber daneben die Soteriologie die Reflexion beeinflusst, um so mehr tritt eine wirklich abgerundete, dogmatisch ausgebildete, namentlich die Gottheit Christi erfassende Christologie hervor. Den Übergang hiezu bildet hauptsächlich Petrus; auf der Höhe dieses zweiten, soteriologischen Standpunkts steht die paulinische Christologie. Ihre ältere Phase (Gal., Kor., Römer) fasst Christum wesentlich als den Herrn, der pneumatisches Leben an die Stelle der von ihm, besonders in Tod und Auferstehung überwundenen σὰρξ setzt und als Haupt der Menschheit erschließt; von diesem Werk aus wird auch hier schon klar die ware und ursprünglich vorhandene Gottheit Christi gewonnen. Für die jüngere Phase paulinischer Christologie (Phil., Eph., Kol. u. s. w.) ist Christus, schon mehr theologisch, der die Fülle der Gottheit wesenhaft in sich tragende und mitteilende Gottessson. Eine eigentümliche Nüance hiezu bringt der Hebräerbrief dadurch bei, dass ihm die göttliche Erhabenheit Christi hauptsächlich aus seinem, des Erhöhten, priesterlichen Wirken resultirt. — Johannes endlich repräsentirt die theologische Christologie, welche aber durch Aufnahme des historischen und des soteriologischen Moments den Gefaren der Spekulation entgeht. Christus, das ewige, im Fleisch erschienene Wort Gottes, Leben und Licht der Welt, sich als solches für die gefallene Welt erschließend im Tod, sein Werk nichts anderes als die Ausstralung der in seiner Person ruhenden Herrlichkeit des Eingeborenen, das ist kurz gesagt die johanneische Christologie.

b) Die Entwicklung der Christologie in der Kirche bereitet sich vor durch die Art und Weise, wie die neutestamentlichen Anschauungen schon frühe in einseitiger Weise aufgefasst und zu Extremen, zu Ketzereien — one alle Schuld des N. T. selbst — entwickelt werden. Den synoptischen, historisch-analytischen Standpunkt hat die Kirche selbst treu und nüchtern, reinlich und klar festgehalten und ausgedrückt im apostolicum, dessen christologischer Teil ja fast nur Aussagen historischer Tatsachen sind, unter soteriologischen Gesichtspunkt durch das kurze, aber alles sagende „unsern Herrn" gestellt und durch Einfügung in die trinitarische Anlage des Ganzen zugleich dem theologischen Gesichtspunkt Rechnung tragend. Einseitig aber wird der bloß historische Standpunkt, der als solcher zuletzt die Gottheit Christi gefärdet, im Ebionitismus (ψιλὸς ἄνθρωπος), und der bloß theologische, der zuletzt die Menschheit Christi gefärdet, im Doketismus festgehalten und ausgebildet. Der Gegensatz hiezu ruft die kirchliche Weiterentwicklung der Christologie hervor, welche im ganzen und großen drei Perioden durchmacht, die sodann im wesentlichen sich in dem Charakter der drei großen Kirchen fixiren. Interessant ist auch, dass — natürlich nur im allgemeinen — die Entwicklung ziemlich den drei neutestamentlichen Typen, aber in umgekehrter Reihenfolge entspricht, wobei jedesmal die Kirche durch die Gegensätze, die sie zu bekämpfen hat, vor etwaigen Einseitigkeiten mehr oder weniger bewart wird. Die erste Periode ist die der orientalischen Christologie, welche ihre Anschauung in den Beschlüssen der Kirchenversammlungen, besonders im Chalcedonense und in den ökumenischen Symbolen (das athanasianum, obgleich occidentalischen Ursprungs, gehört der Hauptsache nach doch hieher) fixirt hat. Im ganzen ist dieselbe die Weiterbildung der johanneischen theologischen Christologie und verläuft bekanntlich in zwei großen Stadien, deren erstes die Gottheit und die Menschheit Christi an sich im Gegensatz teils zum Arianismus, teils zum Apollinarismus durch die Kanones von Nicäa und Konstantinopel festsetzt, deren zweites sodann hauptsächlich das Verhältnis der göttlichen und menschlichen Natur Christi im Gegensatz gegen Nestorianismus, Monophysitismus und Monotheletismus durch die Beschlüsse von Chalcedon und Konstantinopel (680) zu bestimmen sucht. Im ersten Stadium ist sich die Kirche, besonders Athanasius, des soteriologischen Moments klar bewusst und stellt die theologische Konstruktion der Christologie, die Festsetzung warer Gottheit und warer Menschheit wesentlich unter diesen Gesichtspunkt (vgl. den Grundsatz τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον; vgl. Tho-

masius II, S. 33; Lindner I, S. 166). Im zweiten Stadium aber tritt dieses Interesse allmählich gegenüber dem theologisch-formalistischen zurück, und so kommt eine lebensvolle Anschauung der also konstruirten Person Christi, hauptsächlich des historischen Christus kaum zu Stande, wie eine einfache Erinnerung an die, besonders dem Johannes Damascenus zu verdankenden Sätze von der An- oder Enhypostasie der menschlichen Natur, ja auch schon von Christo als einer ὑπόστασις σύνθετος zeigen kann. Es hängt dies auch damit zusammen, dass der orientalischen Kirche im Werk Christi das prophetische Amt, die Offenbarung der Warheit im Vordergrund steht. Wird dadurch allerdings ein wesentliches Moment der oben geschilderten ersten neutestamentlichen, synoptischen Anschauung festgehalten und wäre hiemit eine Handhabe zu lebensvoller Erfassung des historischen Christus gegeben, so ist doch, wenn sonst die theologische Konstruktion überwiegt, Dorner (II, S. 5—7, dagegen Thomasius II, S. 35) Recht zu geben, dass, wenigstens in der Konsequenz, für die bloße Verkündigung der Warheit eine Menschwerdung Gottes kaum nötig ist, die ware Menschheit Christi also für die griechische Kirche eine prekäre Stellung behält.

Sobald die occidentalische Kirche in christologischer Beziehung ihre Eigentümlichkeit, unabhängig vom Orient, entfaltet, was allerdings in ihr weniger durch formelle Beschlüsse und Satzungen, als vielmehr durch die von selbst erfolgenden Konsequenzen der von ihr in den Vordergrund gestellten Interessen und Anschauungen der Fall ist, so zeigt sich, dass ihre Christologie zwar durchaus auf dem petrinisch-paulinischen Standpunkt ruht, aber von hier aus in einseitiger Entwicklung verläuft. Die Soteriologie beherrscht hier alles, wie ja auch die großen anthropologischen Kämpfe, namentlich zwischen Augustinismus und Pelagianismus wesentlich vom Interesse der Soteriologie diktirt sind. Wenn nun aber Dorner sagt, dass es wesentlich das königliche Amt Christi sei, was in der römischen Kirche in den Vordergrund trat (II, S. 5), so glauben wir, dass daneben und zuerst doch das hoheprieſterliche die Anschauung beherrsche. Christus als Hoheprieſter und zwar — fast in der Art des Hebräerbriefs — vor allem als Erhöhter dieses sein Prieſterwalten fortsetzend, aber — dies nun ganz gegen Paulus und Hebräerbrief — wesentlich fortsetzend im prieſterlichen Dienst der Kirche, in ihrem Kult, Meßopfer u. s. f., dies scheint uns das Wesentliche der römischen Anschauung. Allerdings tritt damit der durch die Kirche vertretene Christus selbst zurück, wird zuletzt zu dem im Himmel thronenden, sein Werk per vicarium besorgenden, bloßen „Herrgott", und auf diese Weise allerdings spielt auch das königliche Amt, aber auch dieses geübt durch die Kirche, eine bedeutende Rolle. Den beiden genannten, immerhin echt theologischen Gesichtspunkten muss aber zum Verständnis der römischen Christologie, besonders des Werks Christi, wol noch ein dritter, echt römischer hinzugefügt werden, nämlich der juristische. Das Werk Christi auf Erden wird vorherrschend unter diesen, den Gesichtspunkt der satisfactio gestellt — vgl. die Anselmsche Versönungslehre —, und wie derselbe für das Verhältnis des Menschen und seiner Leistungen zu Christo und der Kirche von Bedeutung ist, braucht nicht ausgefürt zu werden. Für die Anschauung von der Person Christi selbst ergibt sich aus dem Gesagten die Gefar teils der nestorianisirenden Trennung beider Naturen (trotz der Verwerfung des Adoptianismus), teils der monophysitischen bloßen Betonung der göttlichen Natur. Die schlimmste Konsequenz des Ganzen aber ist die fast gänzliche Aufhebung der Christologie und Soteriologie in der Ecclesiologie.

Diesem ganz unpaulinischen Wesen gegenüber geht auch in unserm Dogma die evangelische Kirche wirklich reformirend und restaurirend zu Werke und wir können es daher nicht billigen, wenn Dorner mit der Reformation keine neue Periode der christologischen Entwicklung beginnen läßt. Die evangelische, namentlich lutherische Anschauung greift zunächst mit klarem Bewusstsein auf den paulinisch-soteriologischen Gesichtspunkt zurück; eine einfache Erinnerung an die Bedeutung der Christologie für den Abendmalsstreit, an die beiden entgegengesetzten Grundsätze, den lutherischen humanitas capax divinitatis und den

umgekehrten reformirten u. s. f. kann dies genügend zeigen. Auch die Lehre von der communicatio idiomatum ruht zuletzt noch auf soteriologischen Gründen; aber das Fehlen des genus tapeinoticum, die Unfähigkeit der lutherischen Orthodoxie, eine wirkliche κένωσις, vollends secundum divinitatem (wobei die F. C. alsbald ein Zurückfallen in die haeresis Ariana fürchtet) anzunehmen, beweist doch, dass mit der unveränderten Übernahme und Weiterentwicklung der, wesentlich orientalischen Trinitätslehre und Christologie die evangelische Kirche zunächst einen bedeutenden Fortschritt in christologischer Erkenntnis nicht gemacht hat, obgleich sie die römischen Irrtümer überwand. So war es auch nicht zu verwundern, dass sie zwar nicht bloß, doch aber hauptsächlich erst dadurch weitergefürt wurde, dass die theologische, teils theosophische (vgl. Jakob Böhme), teils philosophische (namentlich Hegel) Spekulation das Bild des geschichtlichen Christus in ein Nebelbild theistischer oder pantheistischer Phantasie aufzulösen drohte. Zum Glück hat hiegegen die evangelische Kirche schon von vornherein das Gegenmittel in dem ebenfalls von ihr mit Energie aufgenommenen historisch-biblischen Prinzip besessen, dessen Konsequenzen freilich erst in der Neuzeit gezogen worden sind. In welch verschiedener Weise, haben wir schon unter Nr. 1 angedeutet. Für die eigentliche dogmatische Christologie scheint uns dasselbe unbedingtes, volles Ernstmachen mit der Kenose zu verlangen, wie solche in allerlei Nüancirungen namentlich von Thomasius, Sartorius, Liebner, Hofmann, Geß und dem Unterz. geltend gemacht worden ist. Doch ist hiegegen auch mit Energie die orthodox-lutherische Lehre, namentlich von Philippi und Kahnis, wider aufgefrischt worden. Die Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen Theologie wird wol die sein, die Christologie wirklich lebensvoll herauszubilden sowol aus den biblischen Urkunden, als aus dem Leben der Gemeinde mit Beobachtung des theologischen Faktors, namentlich seines Monotheismus als beständigen Korrektors gegenüber Ausschreitungen nach rechts und links.

Litteratur. Geschichtliches: vor allem Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 1845; ders., Gesch. der protest. Theologie, 2. Aufl. 1867, besonders S. 314 ff., 413 ff., 569 ff.; Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, 1841; Strauß, Dogmatik; Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche. — Die Dogmengeschichten, besonders Hagenbach, Thomasius, Lindner ꝛc. — Zur biblischen Lehre: Die biblischen Theologieen, besonders Weiß. Monographieen: Schumann: Christologie oder Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers, 1853; Beischlag, Die Christologie des N. T., 1866. Biblische Lehrwissenschaften und Dogmatiken, besonders Hofmann, Schriftbeweis; Beck, Lehrwissenschaft und Leitfaden der Glaubenslehre; des Unterz. christl. Lehrsystem; vgl. auch Wörner, Der Weg der Christuserkenntnis, 1865. Die „Leben Jesu" brauchen nicht genannt zu werden. — Dogmatiken, namentlich Philippi, Thomasius, Liebner, Kahnis, Nitzsch System ꝛc.; Geß, Monographie ꝛc. **Robert Kübel.**

Christophorus, der Heilige, Märtyrer. Dieser von alter Zeit her in der griechischen und lateinischen Kirche hochverehrte Heilige soll (nach den Martyrologieen Ados, Usuards, Notkers ꝛc., auch dem Mart. Rom.) zu Samos in Lycien gelebt, viele Heiden zum Christentum bekehrt und seine Heldenlaufbau mit einem glorreichen Martyrium, unter Kaiser Decius, oder nach andern Angaben unter einem Kaiser (oder König) Dagnus, besiegelt haben. — Schon diese allen älteren Quellen so ziemlich gemeinsamen Angaben schließen erhebliche historische Schwierigkeiten in sich. Ein Ort Samos in Lycien ist gänzlich unbekannt; ebenso aber auch der angebliche Kaiser Dagnus, den die Bollandisten mit Decius zu identifiziren suchen, wärend es vielleicht näher liegt, den Namen als aus Daza, dem Beinamen Maximins, korrumpirt zu betrachten, — denn mehrere alte Versionen der Sage lassen Samos, den Geburts- und Sterbeort Christophs, in der Tat in Syrien, dem Herrschaftsgebiete des Maximinus Daza liegen. — In ihren jüngeren Ausgestaltungen erscheint die Christophorus-Sage als ein Tummelplatz der üppigsten phantastischen Einfälle. Nach einer von den Bollandisten aus einer Fuldaer Pergamenthandschrift mitgeteilten „Passio", von unbekanntem mittelalterlichen Verfasser, gehörte der Heilige zum Volke der Caninaei (wofür andere

Quellen Chananaei, einige aber auch Cynocephali bieten), war hundsköpfig und von Riesengröße, nämlich 12 Ellen hoch. Durch das an Aarons blühenden Mandelstab erinnernde Wunder einer in den Boden gesteckten eisernen Rute, die er Blätter und Blüten treiben läßt, bekehrt er 18000 Bewoner der Stadt Samos zum Christentum. Von dem darob erzürnten Könige Dagnus ins Gefängnis geworfen, bewirkt er hier die Bekehrung zweier Weiber, Nicäa und Aquilina, die um ihn zu verführen abgesandt worden waren, sowie weiterhin, nachdem seine Marterung schon begonnen, noch die vieler Tausender, bis zur Gesamtzal von 48000. Nachdem er auf einer glühenden eisernen Bank geröstet und verschiedenen anderen Martern unterworfen worden, soll er, wie einst der h. Sebastian, durch Pfeilschüsse getötet werden; aber starke Winde wehen die Pfeile rechts und links an ihm vorbei, ja einer derselben fliegt rückwärts dem Wüterich Dagnus ins Gesicht und beraubt ihn eines Auges. Der Heilige stirbt, nachdem er dem geblendeten Tyrannen noch Beschmierung der Stelle seines verlorenen Auges mit einem im Namen Christi angerürten Kote (Joh. 9, 6) als Heilmittel angeraten. Dagnus wendet dieses Mittel, und zwar auf der Richtstätte des Märtyrers, unter Benutzung von dessen Blute zum Bereiten des Kots, im Namen des Herrn an, erlangt so sein Auge wider und bekehrt sich nun zum Christentum. — Etwas minder abgeschmackt und ungeheuerlich ist jene, wie es scheint mit Elementen tiefsinniger altgermanischer Mythologie versetzte Fassung der Legende, welche den Riesen Christophorus zuerst dem Teufel dienen, dann (um mit Christo, dem Stärkeren als der Teufel, bekannt zu werden) den Dienst eines Färmanns oder Trägers armer Wanderer über einen Fluss übernehmen läßt, — bis endlich ein Kind, das er, um es gleichfalls hinüberzutragen, auf seine Schultern gesetzt, sich als Christum den Herrn der Welt erweist, ihn mitten im Strome untertaucht und ihm so tausend den Namen „Christusträger, Christophorus" beilegt. In zusammenfassender Vollständigkeit vereinigt alle verschiedenen Elemente der Sage die „goldne Legende" Jakobs de Voragine († 1298). — Merkwürdig ist die weite Verbreitung des Kultus dieses vielleicht ganz und gar fabelhaften oder doch nur einen geringfügigen Kern von Historizität darbietenden Heiligen. Laut den griechischen Menologieen, die den 9. Mai als seinen Gedenktag überliefern, erscheint er im Orient nicht minder gefeiert, wie laut abendländischen Traditionen in Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland ꝛc., wo der 25. Juli der ihm geweihte Kalendertag ist. Zalreicher wunderkräftiger Reliquien des h. Christoph wird Erwänung getan, u. a. seines Haupts, das 1204 bei der Einnahme Konstantinopels durch die Lateiner dort erbeutet und nach Frankreich gebracht worden sein soll, desgleichen seines riesengroßen Schenkels und Beins, die bis 1453 in Konstantinopel aufbewart worden wären ꝛc. Die christliche Kunst im Mittelalter hat sich besonders darin gefallen, die Riesengestalt des Christophorus als eine Art von Schutzwächter in den Vorhallen der Kirchen anzumalen, gewönlich mit dem Christuskinde auf der Schulter ein Wasser durchwatend, mit einem grünenden Stabe als Stütze in der Hand. Auch in der religiösen Poesie des Mittelalters wie noch der neueren Zeit spielt die Christophorus-Legende eine nicht unbedeutende Rolle. Bruderschaften des h. Christophorus zu verschiedenen Woltätigkeitszwecken, besonders zum Verpflegen und Geleiten einsamer Wanderer, werden gegen die Reformationszeit hin mehrfach erwänt; so besonders die von Heinrich v. Kempten 1386 gestiftete Vorarlberger, welche zum Schutze der dortigen Reisenden ein St. Christophs-Hospiz auf der Höhe des Arlbergs unterhielt. — Vgl. Acta Sanctorum, tom. VI. Jul., p. 125—149; auch Stadler und Heim, Vollst. Heiligen-Lexikon, Bd. I, S. 609 ff., sowie Piper, Evang. Kalender, Bd. VI (1855). **Zöckler.**

Christophorus, Papst, Nov. 903 bis Juni 904, brachte seinen Vorgänger Leo V. in den Kerker und wurde von seinem Nachfolger auch verdrängt und in ein Kloster gesperrt. **Herzog.**

Christorden, ein portugiesischer Ritterorden, gestiftet 1317 durch den König Dionysius zur Verteidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren, unter dem Namen der Ritter Jesu Christi, bis zum Anfang des 16. Jarhunderts in 450 Komtureien ausgebreitet, mit ungeheuren Einkünften, in neuester Zeit

das Schicksal aller religiösen Stiftungen Portugals teilend. Im Jar 1550 wurde durch Julius III. die Würde eines Großmeisters für immer mit der Krone von Portugal verbunden. **Herzog.**

Christo sacrum. So heißt eine in den Jaren 1797 bis 1801 durch den ehemaligen Bürgermeister von Delft, Onder de Wijngaart Canzius, und einige Mitglieder der Wallonischen Gemeinde gestiftete religiöse Gesellschaft in Holland, deren Zweck sein sollte, die Christen verschiedener Bekenntnisse in eine Gemeinschaft zu sammeln. Die Grundlage dieser Gemeinschaft sollte das positive Christentum sein, das sich im Glauben an die Gottheit Christi und an das versönende Leiden und Sterben des Heilandes zu erkennen gibt. Im übrigen sollte jeder seine Freiheit behalten. Die Gesellschaft, aus Protestanten aller Konfessionen bestehend, vermehrte sich bis gegen 3000. Auch einige Katholiken traten bei. Die Regierung sicherte ihr im Jare 1802 Religionsfreiheit, aber die Kirchenbehörde zeigte bald eine feindselige Stimmung. Ihr Gottesdienst, der sich in seinen Hauptformen an den anglikanisch-bischöflichen anschließt und der in „Ehrdienste", in denen das Liturgische vorwaltete und in „Lehrdienste" mit Predigt und Katechese zerfiel, blieb auf die Muttergemeinde Delft beschränkt und nach und nach schmolz das Häuflein gar sehr zusammen. Zwar feierte es noch im Jare 1822 das Jubelfest seines 25järigen Bestehens, allein schon im Jare 1827 fand der Reisende Fliedner in einem Morgengottesdienste, dem er beiwonte, nur 6 bis 7 Mitglieder versammelt. Auch finanzielle Hindernisse kamen ins Spiel; eine längere Abwesenheit des Herrn Onder de Wijngaart Canzius übte nachteiligen Einfluss; kurz, im Jare 1836 wurde die Kirche geschlossen und 1838 die ganze Gesellschaft aufgelöst, nachdem sie ihre Mission, christliche Toleranz und höheres Leben zu fördern, nach dem bescheidenen Maß ihrer Kräfte erfüllt hatte. Ihre Grundsätze finden sich näher entwickelt in der bei ihrem Entstehen veröffentlichten Schrift: het genootschap Christo sacrum binnen Delft. Leyden 1801, worin sie sich zugleich gegen den Vorwurf der Sektirerei und des Deismus verteidigt, sowie in der Festpredigt des Stifters (1822). Ihr Emblem, das auf einigen ihrer Schriften angebracht ist, besteht in einem Kreuz, das auf dem Evangelium und dem Dekalog fußt, darüber ein Kranz von Palmen, in welchem die Worte zu lesen: „Ich bin der Weg, die Warheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Joh. 14, 6). Vergl. Ijpeij, Geschiedenis van de Christlijke kerk in de achttiende eeuw, Utr. 1809, Tom. X, p. 90—146; Grégoire, Histoire des sectes réligieuses u. s. w. Tom. V, p. 331 sq.; Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue KG. Bd. I, St. 2, S. 170 ff., St. 3, S. 155 ff.; Fliedners Kollektenreise Thl. II, S. 574 ff.; Guericke, KG. Thl. II, S. 1200; Wiggers kirchliche Statistik II, S. 278; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, (1856) bladz. 6—10. **(J. J. van Oosterzee) Hagenbach†.**

Chrodegang, Hrodegandus, Ruotgang u. a., Son des Sigramnus und der Landrada, aus den edelsten Familien der ripuarischen Franken, in Hasbanien (ex pago Hasbaniensi, dem belgischen Limburg) im Anfange des achten Jarhunderts geboren, wurde dem geistlichen Stande gewidmet, unter die Hofgeistlichkeit aufgenommen und von Karl Martell zum Referendarius erhoben, einer Stellung, vermöge deren er in den höchsten geistlichen und weltlichen Angelegenheiten Vortrag zu halten hatte. Im Jare 742 wurde er durch Karls Son Pippin zum Bischofe von Metz befördert und trug wesentlich dazu bei, die lange gestörte Verbindung des fränkischen Reichs mit Rom wider herzustellen. Als Stephan II. stark von den Longobarden bedrängt war, erhielt im Jar 753 Chrodegang von Pippin den Auftrag, sich nach Italien zu begeben und den Papst nach Gallien zu geleiten, was auch glücklich von statten ging. Zur Belonung dafür soll ihm vom Papste die Würde eines Erzbischofs, der Gebrauch des Palliums, die Vortragung des Kreuzes, die Befugnis, die Bischöfe zu konsekriren u. a. gegeben worden sein. Seine Güter verwendete er auf die Hilfsbedürftigen und zur Stiftung kirchlicher Anstalten, namentlich Klöster, unter denen das von Gorze und das widerhergestellte Lorsch obenan steht; auch wird sein Eifer in dem Ausschmücken und Ausbauen der Kirchen gerühmt. Im Jare 764 unternahm er eine Reise

nach Rom, um Reliquien für die Kirchen zu holen, vor allem aber ist sein Gedächtnis durch die Bemühungen um die Beförderung der kirchlichen Disziplin bleibend geworden. Zucht und Sitte war in der fränkischen Kirche verfallen. Den Bemühungen von Bonifaz gelang es, dieselbe zum teil widerherzustellen. Ein gleiches Ziel verfolgte Chrodegang. Das geeignetste Mittel dazu schien ihm die Übertragung der Ordnung und Lebensweise der Regularen auf die Weltgeistlichkeit. Wie er in den von ihm gestifteten Klöstern die Regel Benedikts von Nursia streng durchfürte, so suchte er, was vor ihm schon Eusebius von Vercelli, Augustin u. a. one dauernden Erfolg unternommen, aufs neue mit festeren Normen in Vollzug zu setzen. Seine zu dem Zwecke ausgearbeitete Regel, welche aus 34 Kapiteln besteht, ist einem großen Teile nach eine wörtliche Widerholung der Regel des Benedikt, nur setzt er an Stelle des Abbas und Praepositus den Episcopus und Archidiaconus, an die der monachi die canonici, selbst der Ausdruck claustrum für das neue Institut ist beibehalten. Die vita canonica selbst, die Abhaltung der horae canonicae u. s. w. ist im ganzen bei den Kanonikern, wie bei den Mönchen; indes in zwei Punkten weichen beide Regeln von einander ab, und mussten es, da eine völlige Gleichstellung der Säkularkleriker mit den Regularen nicht wol tunlich war. Diese Unterschiede bezogen sich auf die verschiedene Stellung der einzelnen Ordines majores und minores zu- und untereinander, wärend bei den Mönchen dieselben wegfielen; sodann rücksichtlich der Vermögensverhältnisse, indem der Regular tot für die Welt, nicht fähig des Besitzes und Erwerbes in eigenem Namen ist, wärend der Weltgeistliche das votum paupertatis nicht zu leisten hat. Die Regel in ihrer ersten Gestalt (bei Mansi, Collectio Conciliorum, Tom. XIV. Fol. 313 sq.; Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Tom. II, Fol. 69 sq. u. öfter) ist nur für die Kathedrale in Metz bestimmt; sie ist später bis auf 86 Kapitel erweitert (in dieser Gestalt bei d'Achery, Spicilegium, Tom. I, Fol. 565 sq.; Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. I, Fol. 96 sq. u. a. und bei Migne patr. lat. Bd. 89, Fol. 1097) und hat nunmehr eine allgemeinere Fassung, in welcher sie auch in der regula Aquisgranensis im Jar 817 und späterhin Berücksichtigung gefunden hat. Chrodegang half dabei römische Gebräuche in Deutschland verbreiten. Paul Warnefried sagt deshalb von ihm: Ipsum clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit (Pertz, Monum. Germ. Tom. II. Fol. 268). Nach demselben Berichterstatter hat Chrodegang das Bistum Metz 23 Jare 5 Monate 5 Tage verwaltet. Er starb am 6. März 766 (die bisweilen angegebene abweichende Jarzal 765 erklärt sich aus der Berechnung des neuen Jars von Ostern ab) und wurde im Kloster Gorze begraben.

Man vergleiche über ihn Pauli Warnefridi, Liber de episcopis Mettensibus, verfasst im Jar 784, am besten gedruckt bei Pertz, Monum. Germ. II. 267. 268. — Die Vita Chrodegangi des Johannes von Gorze (?), verfasst, wie es scheint, zwischen 965 und 973, gedruckt in den Monum. Germ. X. 552 sq. Acta Sanctorum der Bollandisten Martii Tom. I. Fol. 453 sq. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I, § 87. 88; Hahn, Jahrbb. S. 146.

(H. F. Jacobson †) Meyer.

Chronik. Mit dem Namen „Chronik" oder „Bücher der Chronik" benennt man jetzt das große im dritten Teil des hebräischen Kanons stehende Geschichtswerk, welches in der Hauptsache die Geschichte des Zeitraums von David bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer umfasst und somit dem zweiten „Buch Samuelis" und den beiden „Büchern der Könige" parallel läuft. Der von den Juden diesem Werke beigelegte Name דִּבְרֵי הַיָּמִים (סֵפֶר) d. i. (Buch der) „Begebenheiten der Tage", „Zeitgeschichte" charakterisirt es nur im allgemeinen als ein Geschichtsbuch; die Griechen gaben ihm mit Rücksicht auf sein Verhältnis zu dem älteren kanonischen Geschichtswerke den bezeichnenderen Namen *Παραλειπόμενα* d. h. „das Ausgelassene, praetermissa" (nicht: „das Nachgelassene, die Überreste"),

um anzudeuten, das es eine Ergänzung des älteren Werks sei; Hieronymus aber (im prologus gal.) meinte es mit Anschluss an die hebräische Benennung besser ein Chronicon totius historiae divinae nennen zu können, und von daher schreibt sich sein jetzt gewönlicher Name. — Die Zerfällung dieses Werkes in zwei Bücher ist nicht ursprünglich, sondern scheint wie die änliche Zweiteilung der Bücher Samuelis und Könige von den Griechen ausgegangen zu sein, wogegen die älteren Juden und noch die Masoreten es nur als ein Buch zälten. Sollte indessen geteilt werden, so konnte der Teilungseinschnitt an keinem passenderen Orte gemacht werden. — Das Buch der Chronik selbst hinwiderum bestand ursprünglich nicht für sich, sondern es gehörte dazu das Buch Esra (im alten Sinne des Worts, wonach es die beiden später „erstes und zweites Buch Esra" oder „Esra und Nehemja" genannten Schriften umfasst): Chronik und Esra zusammen bildeten ein fortlaufendes Werk mit einem Plan, von einem Verfasser. Diese erst neuerdings (von Zunz, Gottesdienstliche Vorträge u. s. w. 1832, S. 18 ff. und Ewald, Geschichte des Volks Israel, 3. Ausg., Bd. 1, S. 244 ff., zum teil auch von Movers, Kritische Untersuchungen u. s. w. 1834, S. 14) erkannte und von Bertheau im Kommentar zur Chronik und zum Esra gegen Hävernik, Keil und Nägelsbach mit Recht festgehaltene, auch bei De Wette-Schrad. § 238 und Graf (die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866) S. 119 anerkannte Zusammengehörigkeit beider Bücher erweist sich schon allein aus einer richtigen Analyse des Verhältnisses von 2 Chr. 36, 22 f. (wo die Chronik mitten in einem Satze abbricht) zu Esr. 1, 1—4 (wo jener in der Chronik abgebrochene Satz widerholt und richtig zu Ende gefürt ist); sie bestätigt sich aber auch durch andere Zeichen. Zwischen der Chronik und dem Buch Esra (samt Nehemja) zeigt sich eine Gleichartigkeit der Sprache und des Stils, eine Anlichkeit in der Art der Quellenbenutzung, in der Auswal des geschichtlichen Stoffs und in der Darstellung gewisser mit Vorliebe behandelter Gegenstände (Genealogieen, statistische Verzeichnisse, Beschreibungen von Festen und Kultushandlungen, Darstellungen der Geschäfte der Leviten und ihrer Ordnungen, der Einrichtungen des Gottesdienstes, der Tempelmusik u. s. f.), wie sie sich nur aus der Identität des Verfassers erklären läßt (s. die Nachweisungen, bei De Wette-Schrader, Einleitung § 235—238; Keil, Einleitung S. 497 f., Bertheau zur Chronik S. XIII—XXI und zum Esra S. 12—14), welche Identität des Verfassers der Chronik und wenigstens des Buches Esra im engern Sinne schon frühe von den Exegeten erkannt und ziemlich allgemein behauptet worden ist. Auch liefern die in Chronik und Nehemja enthaltenen Andeutungen über die Zeit der Abfassung für beide Bücher das gleiche Ergebnis (s. unten); und irgend erhebliche Bedenklichkeiten stehen der Annahme einer Zusammengehörigkeit beider Bücher nicht entgegen; die von Keil a. a. O. S. 498. 519. 527 f. und Nägelsbach (s. d. Art. Esra Aufl. I) erhobenen lösen sich leicht und die von dem Rabbiner A. Rosenzweig („zur Einleitung in die Bücher Esra und Nehemia", Berl. 1876) vorgetragene Ansicht, dass Esr. 7 — Neh. 13 einst ein selbständiges ums Jar 300 geschriebenes Werk unter dem Namen Esra, und 1 Chron. 1 — Esr. 6 ein späteres zwischen 350 und 200 verfasstes Werk gewesen seien, ist zu wenig begründet und hat zu große Schwierigkeiten gegen sich, als dass sie haltbar erscheinen könnte. Man wird darum als gewiss annehmen können, dass 1 und 2 Chronik, Esra und Nehemja ursprünglich ein großes, die israelitische Geschichte bis auf die Zeiten des Esra und Nehemja herab umfassendes Werk bildeten, und erst später, doch schon vor den Zeiten der LXX, aus Gründen, die mit der Geschichte des Kanons zusammenhängen (Ewald S. 284, Bertheau, S. XIX), in mehrere Teile zerlegt wurden. — Geschrieben aber ist dieses Werk, wie sich von selbst versteht, nach den Zeiten des Esra und Nehemja (s. Neh. 12, 47), und bestimmter um das Jar 330 oder noch etwas später, im Anfang der griechischen Herrschaft in Asien. Die früher gewönliche (noch von Eichhorn, Hävernik, Keil festgehaltene) Ansicht, dass Esra die Chronik und das Buch Esra, Nehemja oder Nehemja und ein anderer (Esra) das Buch Nehemja geschrieben haben, kann nur aus Vorliebe für die Tradition noch festgehalten werden; was ihr Wares zu Grunde liegt, ist nur, dass in den Büchern Esra und Nehemja größere und klei-

nere Bruchstücke von eigenhändigen Denkschriften dieser beiden Männer enthalten sind, sowie dass durch die Bücher Chronik, Esra und Nehemja hindurch eine gemeinsame Hand sich verfolgen lässt. Dagegen wird durch die Herabführung des davidischen Stammbaumes bis in das sechste Glied nach Serubabel 1 Chr. 3, 19—24 und durch die der Hohenpriesterreihe bis auf Jaddua, den fünften nach Serubabels Zeitgenossen Josua, Neh. 12, 10 f., sowie durch die Erwänung desselben Jaddua als Hohenpriesters in Neh. 12, 22 (vgl. V. 23), welcher nach Jos. Ant. XI, 7 und 8 am Ende der persischen und Anfang der griechischen Zeit sein Amt bekleidete, unzweifelhaft gemacht, dass das Buch nicht früher als damals geschrieben ist, aber wol auch nicht später, weil sichtbar Jaddua als der letzte vom Verfasser erlebte Hohepriester erwänt ist, (durch die Annahme von Glossen in den genannten Stellen, oder durch die von Movers S. 29 f. und Hävernik, Einleitung II, 1, S. 266 f. vorgebrachte Erklärung von 1 Chr. 3, 16 ff. kann man sich jener Folgerungen jetzt nicht mehr erwehren; vgl. noch Neh. 12, 26. 47). Aus der Art, wie Cyrus und seine Nachfolger überall „Könige von Persien" genannt werden (2 Chr. 36, 22 und in Esr. und Neh.) hat Ewald S. 250 scharfsinnig geschlossen, dass die griechische Herrschaft bereits angetreten war; die Rechnung nach Dariken (1 Chr. 29, 7 und in Esr. und Neh.) hat natürlich mit dem Sturz der persischen Herrschaft nicht sogleich aufgehört; und der von Keil aus 1 Chr. 29, 1. 19 genommene Grund für vornehemjanische Abfassungszeit lässt sich eher für das Gegenteil geltend machen. In das dritte Jarhundert aber (Zunz, Rosenzweig, Nöldeke, Alttest. Literatur S. 64) oder in noch spätere Zeit die Abfassung zu setzen, wird durch keinerlei Gründe empfohlen und durch den Umfang der oben ausgehobenen genealogischen Reihen ausdrücklich widerraten. — Dass nun dieses Buch in seinem ersten Teile (oder: die Chronik) nur dazu geschrieben wäre, die Nachrichten der älteren kanonischen Geschichtsbücher zu ergänzen, lässt sich nicht mit Grund behaupten, denn es widerholt eine Masse Nachrichten, die schon in jenen stehen. Der Verfasser wollte vielmehr ein selbständiges Werk schreiben, und die alte Geschichte in einer neuen Weise und von neuen Gesichtspunkten aus, aus denen sie bisher noch nicht beschrieben war, darstellen. Im allgemeinen wollte er die Geschichte seines Volks von Uranfang an bis auf Nehemja herab beschreiben und beginnt 1 Chr. 1 ff. darum mit Adam; da er aber über diese ältesten Zeiten keine eigentümlichen Geschichtsquellen mehr hatte und diese ganze ältere Geschichte der Menschheit und Israels als aus andern Büchern, vor allem dem Pentateuch hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, so geht er über diesen älteren Zeitraum kurz weg und eilt zu der Zeit hin, von da an sich sein Buch zur eigentlichen Geschichtsdarstellung gestalten konnte, zur Zeit Davids. Aber auch von diesem Zeitpunkt an will er nicht eine ausfürliche Beschreibung der ganzen israelitischen Geschichte oder erschöpfende Zusammenstellung aller noch vorhandenen Nachrichten geben, sondern er will aus dem reichen geschichtlichen Stoff nur das auswälen und darstellen, was auf die speziellen Zwecke, für die er lebt und schreibt, eine Beziehung hat. Wie zu seiner Zeit, nach dem Verlust der äußern Selbständigkeit und Herrschaft, die gesetzliche Religion mit ihrem Dienst und ihren Einrichtungen das vorzüglichste Gut war, welches Israel aus der alten Zeit in die neue hinübergerettet hatte, und zugleich die Grundlage der ganzen äußeren Ordnung und aller Lebensverhältnisse der neuen Gemeinde, so richtet er auch in der Darstellung der alten Geschichten sein vorzügliches Augenmerk auf die Geschichte der gesetzlichen Religion und des gesetzlichen Kultus und will, seinen Volksgenossen zur Lehre und Manung, diejenigen Zeiten und Zustände in ein recht helles Licht stellen, in welchen dieser gesetzliche Gottesdienst mit dem jerusalemischen Tempel als seinem Mittelpunkt, mit den Priestern und Leviten als seinen Organen, blühte und seine Segnungen trug. Die Richterzeit und vordavidische Königszeit, als aus welcher so Erfreuliches nicht zu melden war, übergeht er darum; auch die ganze Geschichte des nördlichen Reiches, das von Anfang an auf den Abfall von der gesetzlichen Religion, von Jerusalem, vom davidischen Hause gegründet war, zieht er gar nicht in den Kreis seiner Betrachtung; auch innerhalb der Geschichte des jerusalemischen Reiches lässt er eine Masse von Nach-

richten, die sich bloß auf die politischen Zustände oder auf die persönlichen Lebensverhältnisse einzelner Männer beziehen, weg, stellt dagegen alles, was er von Überlieferungen über den Tempel, den Kultus, die Festfeiern, Tempelmusik und Tempelgesang, die Priester und Leviten und deren Ordnungen und Geschäfte, sowie über die Verdienste der Könige und anderer Männer um die Religion und den Gottesdienst vorfand, mit großer Ausfürlichkeit dar und ergeht sich mit Vorliebe in der Beschreibung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten der ältern Zeit, behandelt dagegen die Regierungen und Verhältnisse, über welche so Erfreuliches sich nicht melden ließ, nur in aller Kürze. Im Gegensatz zu den älteren Geschichtsbüchern, welche vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, trägt so die Geschichtschreibung der Chronik (samt Esra und Nehemja) einen priesterlich-levitischen Charakter, weswegen man mit Recht schließt, dass der Verfasser selbst zu der Klasse der Priester (De Wette) oder eher Leviten (levitischen Musiker, Ewald S. 254 f. und Rosenzweig S. 34) gehörte. Auch scheint sein levitisch gebildeter Geist an Geschlechtsverzeichnissen und dürren statistischen Übersichten und Erläuterungen eine besondere Freude gehabt zu haben; aber nicht bloß daraus, sondern auch aus dem besondern Gewicht, das in dieser nachexilischen Zeit auf die Nachweisung des Stammbaums und Bürgerrechts gelegt wurde, erklärt sich die Aufnahme so vieler Namens- und anderer Verzeichnisse in sein Buch. — In diesem Sinne stellt nun der Verfasser als Einleitung oder ersten Teil seinem Werke eine kurze Übersicht über die Urgeschichte von Adam an bis auf David voran, 1 Chr. 1—10; diese ganze Zeit handelt er aber nur in Form von Genealogieen, durch Angabe der Reihenfolge und Gliederung der Geschlechter und Stämme ab, und streut nur dann und wann auch merkwürdige geschichtliche Bemerkungen ein. Nachdem er die Geschlechter von Adam bis auf Jakob herabgefürt, beschreibt er, in den Kreis der 12 Stämme eingetreten, ihre Verhältnisse, besonders ausfürlich die von Juda und dem davidischen Geschlecht und von Levi, aber schon von Kapitel 8 an verläßt er Gesamtisrael, tritt seinem Hauptgegenstand, dem jerusalemischen Reich, durch die Beschreibung der Verhältnisse Judas, Benjamins, der Leviten und Jerusalems näher und leitet zur Geschichte Davids hinüber. Er faßt aber in diesen Übersichten nicht bloß die Verhältnisse, wie sie vor David waren, zusammen, sondern berücksichtigt dabei auch die späteren Königszeiten. Nun kommt er im zweiten Teil des Werks, 1 Chr. 11 bis 2 Chr. 36, auf die Königsgeschichte von David bis zu Jerusalems Zerstörung. Am ausfürlichsten verweilt er 1 Chr. 11—29 bei Davids Regierung; sie ist auch ihm, wie den prophetischen Geschichtschreibern, der Glanzpunkt der ganzen Königszeit, denn David ist der Gründer der Herrschaft zu Jerusalem, Ordner der Einrichtungen der Priester und Leviten, Schöpfer des gottesdienstlichen Gesangs und der Musik, Vorbereiter des Tempelbaues. Das hierauf Bezügliche beschreibt er darum in großer Weitläufigkeit 1 Chr. 13—18. 22—29, läßt dagegen die Jugendgeschichte Davids, seine Regierung in Hebron, die Geschichte der Aufstände u. dgl. aus. Auch von Salomo 2 Chr. 1—9 erzält er hauptsächlich nur die Geschichte des Tempelbaues und seiner Einweihung, sowie seine anderweitige Sorge für den Kult. Endlich läßt er 2 Chr. 10—36 nach der Erzälung des Abfalls der 10 Stämme eine fortlaufende Geschichte der Könige Jerusalems folgen, verweilt aber auch hier mit besonderer Vorliebe bei den Regierungen und Zeiten, wo die gesetzliche Religion ordentlich gehandhabt wurde oder die Hoheit und Heiligkeit Jerusalems, des Tempels und seiner Diener besonders deutlich sich kund tat (vor allem unter Asa, Josaphat, Joash, Hizkia, Josia). Im dritten Teil des Werks (Esra und Neh.) behandelte er dann in änlichem Geiste die nachexilische Geschichte. — Von seinen Erzälungen und Nachrichten hat nun dieses Werk einen guten Teil mit den älteren kanonischen Geschichtsbüchern gemein, oft genug wörtlich oder fast wörtlich damit gleichlautend; ein anderer, ebenso bedeutender Teil desselben aber ist ihm eigentümlich. Dieses Verhältnis hat man früher, in der Zeit der vorzugsweise negativen Bibelkritik so erklärt, dass man annahm, der Chroniker habe seine mit jenen Büchern gemeinsamen Nachrichten eben aus ihnen geschöpft, alles aber, was er Abweichendes und Eigentümliches hat, für Missver-

ständnis, Umdeutung, Ausschmückung, absichtliche Entstellung und reine Erdichtung ausgab (so namentlich De Wette in seinen Beiträgen zur Einleitung 1806 und Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter 1823). Gegen solche harte Urteile ist aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Chronikers (hauptsächlich durch die Bemühungen von Keil, Apologetischer Versuch 1833, Movers in der angefürten Schrift 1834, Hävernik in der Einleitung 1839 und Ewald in der Geschichte Israels) längst wider gerettet und selbst Graf hat sie nur in abgeschwächter Weise reproduzirt. Man erkennt nun wider an, dass der Chroniker nach Quellen gearbeitet hat und dass von absichtlichen Erdichtungen oder Entstellungen der Geschichte bei ihm keine Rede sein kann. Welcher Art diese Quellen waren, kann man aus seinen eigenen Berufungen darauf noch erkennen, und aus der richtigen Erkenntnis derselben erklärt sich auch das Verhältnis seines Werks zu den älteren kanonischen Geschichtsbüchern zur Genüge. Diese Frage nach den Quellen, die noch Movers und De Wette in der Einleitung sehr ungenügend gelöst hatten, ist weiterhin durch Keil, Hävernik, Ewald, Bertheau befriedigender beantwortet. Für seine Genealogieen und andern Verzeichnisse standen dem Verfasser alte Schatzungslisten als Quellen zu Gebot; solche Listen, auf welche die vorexilische und namentlich die nachexilische Gemeinde großen Wert legte (Esra 2, 59. 62), hatten sich, zum teil vielleicht zufällig und vereinzelt, zumeist aber in die Geschichtswerke schon aufgenommen (I. 9, 1; 23, 27; 27, 24), noch erhalten. Für die eigentliche Geschichtserzälung sodann beruft sich der Verfasser teils auf Worte oder Geschichten von einzelnen Propheten (I. 29, 29; II. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 26, 22; 32, 32), teils (und zwar unter verschiedenen synonymen Titeln) auf ein Geschichtsbuch der „Könige Judas und Israels", worin die Geschichte beider Reiche bis zu ihrem Ende beschrieben war. Die genauere Erörterung der Fälle, wo er sich auf dieses Geschichtsbuch beruft, hat ergeben, dass dasselbe sowol von den Annalen beider Reiche, auf welche sich die kanonischen Bücher der Könige so oft berufen, als von den kanonischen Büchern Sam. und Kön. selbst verschieden ist, und vielmehr ein großes aus jenen Annalen beider Reiche zusammengearbeitetes Sammelwerk war, in welchem die Geschichte beider Reiche synoptisch, und vielleicht schon unter Benützung der kanonischen Königsbücher, dargestellt war. (Dass „der Midrasch des Buchs der Könige" II. 24, 27 damit nicht einerlei, sondern eine besondere Erklärungsschrift dazu sei, siehe erörtert bei Bertheau S. XXX f.) Die Prophetengeschichten sodann, auf die er sich beruft, waren höchst warscheinlich nicht, wie noch Keil, Einl. S. 492 und Kommentar S. 22 annimmt, selbständige einzeln vorhandene geschichtliche Schriften von Propheten, sondern, aus den bei Ewald I, S. 266 ff. und Bertheau S. XXXI ff. angefürten Gründen, Teile oder Abschnitte eben jenes selben großen Geschichtsbuches (s. II, 20, 34 u. 32, 32, auch 12, 15), die er, weil er sie als aus Prophetenschriften ausgezogen denkt (s. II, 26, 22), unter den Namen dieser Propheten zitirt. Dabei ist immerhin möglich, dass solcherlei Schriften auch noch einzeln im Umlauf waren: so wenigstens die II, 33, 19 genannte, wenn die Lesart dort richtig ist. Somit war jenes große geschichtliche Sammelwerk, in dem er auch die meisten jener Namensverzeichnisse vorfand, die Hauptquelle seiner eigentümlichen Nachrichten; andere Schriften, die er daneben noch haben mochte (Bertheau S. XXXV f.), waren sicher von untergeordneter Bedeutung. Dass er auch das jetzt kanonische Königsbuch kannte, wird niemand leugnen können; dass er es als Hauptquelle benützt habe (Graf, Riehm in den Studien und Krit. 1868 S. 377 f.), ist nach dem obigen nicht anzunehmen; dass er aber darauf Rücksicht nahm, ja sogar in manchen Darstellungen sich daran anschloss, wird mit Recht von Ewald S. 265 f., 282 f., Bleek, De Wette-Schrad. § 231, Bertheau S. XLIV f. angenommen, wenn auch über das Maß der Benützung die Ansichten noch auseinandergehen. Der Umstand, dass die Chronik so viele mit dem kanonischen Königsbuch wörtlich gleichlautende Abschnitte hat, muss nicht immer aus einer direkten Benutzung desselben, sondern kann auch daraus erklärt werden, dass dem großen Quellenbuch des Chronikers und den Büchern Samuel und Könige dieselbe Quelle zu Grunde liegt, und jenes vielleicht schon mit Rücksicht auf die kanonischen Kö-

nigsbücher gearbeitet war. — Hiernach handelt es sich nun bei der Frage nach der Glaubwürdigkeit des Chronikers um das Zweifache: wie weit seine Quellen selbst zuverlässig waren, und inwieweit er diese seine Quellen treu benutzte? So weit wir aus der Chronik selbst über die Zuverlässigkeit der Quellen noch ein Urteil fällen können, haben wir keinen Grund, dieselbe zu verdächtigen; eine Masse von Differenzen zwischen der Chronik und den Königsbüchern in Namen, Zalen, einzelnen Ausdrücken u. s. f. erklärt sich zur genüge durch zufällige Verderbnisse des Textes, sei es der Königsbücher oder der Chronik und ihrer Quellenbücher. Wol aber scheint aus der Gleichartigkeit mancher vom Chroniker mitgeteilten (Propheten- und Königs-) Reden (s. Bertheau S. XLII f.), sowie auch aus der zweimal gebrauchten Benennung seiner Quelle mit „Midrasch", (II, 13, 22; 24, 27) zu folgen, dass schon in diesen Quellen die alte Geschichte zum teil in freier, erbaulich-erklärender Weise dargestellt war. Aber daneben muss zugegeben und anerkannt werden, dass er auch selbst in seiner Weise manches änderte, dazu und davon tat; seine Sprache, seine Zeit, seinen Geist und seine eigentümlichen Zwecke merkt man trotz aller Quellenmäßigkeit aus seinen Darstellungen heraus. Er übersetzt oft genug die ältere Sprache in die Sprache seiner Zeit, ändert in den Ausdrücken und Sachen, lässt Einzelnheiten weg, oder setzt Erklärungen bei, one damit immer das Richtige zu treffen, streut allerlei Reflexionen und Bemerkungen ein (s. die Belege bei De Wette-Schrad. § 227—229; Keil, Einl. S. 482—486); er lässt die eigentümlichen dogmatischen Anschauungen seiner Zeit einfließen (vgl. 1 Chr. 21, 1 mit 2 Sam. 24, 1), stellt gerne mit Weglassung von Mittelursachen die Begebenheiten in ein wunderbares Licht; in den den Männern der Vorzeit in den Mund gelegten Reden hat er selbst auch freier eingegriffen und in seiner Weise manches ausgefürt, wozu er nur etwa die Grundgedanken überkommen hatte; in den häufigen Beschreibungen der religiösen Feierlichkeiten und Feste der Vorzeit hat er sich deutlich von dem Vorbild der Festfeiern seiner Zeit zu sehr leiten lassen. So hat er öfters kurze ältere Nachrichten mit seinem Geiste wider zu deutlicheren festen Bildern belebt, so dass zwar die Grundvorstellung der Sache bei ihm richtig und geschichtlich, die Ausfürung aber im Geschmacke der späteren Zeit ist (De Wette-Schrad. § 230); und solche Eigentümlichkeiten von ihm muss man allerdings beachten, wenn man sein Werk zu geschichtlichen Zwecken benutzen will. — Seine Sprache, soweit sie nicht auf seinen Quellen beruht, zeigt in Ausdrücken und Wendungen den sinkenden Hebraismus der späteren Zeit; ebenso seine Orthographie. In den genealogischen Verzeichnissen hat er eine gewisse Technik seiner Zeit in Anwendung gebracht, deren Verständnis für uns viele Schwierigkeiten bietet. — Die Aufnahme der Chronik in den Kanon scheint auf der richtigen Einsicht in die Wichtigkeit der vielen ihr eigentümlichen Nachrichten und Erzälungen, durch welche sie die alten Bücher ergänzt, zu beruhen; sie musste aber als ein jüngeres und nicht im prophetischen Geiste geschriebenes Buch folgerecht in die dritte Klasse kanonischer Bücher, die Hagiographen, gestellt werden. In die Peschito scheint sie ursprünglich nicht aufgenommen gewesen zu sein; der syrische Text derselben gleicht einem jüdischen Targum; die Nestorianer scheinen sie nicht gelesen zu haben (s. G.G.A. 1868, S. 1826). Für uns hat die Chronik nicht bloß als Geschichtsquelle, durch welche die älteren Bücher ergänzt oder berichtigt werden, sondern auch als Hilfsmittel zur Erkenntnis der Textgeschichte einen hohen Wert. — Die Gestalt des Textes der Chronik ist im großen und ganzen schon bei den LXX dieselbe wie in der masoretischen Feststellung; im einzelnen enthält derselbe aber viele Fehler, namentlich in den Namen, und ist darum auch die griechische Übersetzung der LXX bei diesem Buche nicht one ziemlichen kritischen Wert. — Die brauchbarsten neueren Kommentare zu der Chronik sind die von Bertheau in 2. Aufl. 1873 und von Keil 1870. **A. Dillmann.**

Chrysologus. Diesen Beinamen fürt Petrus von Ravenna, einer der bekannteren lateinischen Kirchenredner des 5. Jarh.'s. Er war um 406 zu Imola (Forum Cornelii) im Gebiet des späteren Kirchenstats geboren und wurde von dem dortigen Bischofe Cornelius für den geistlichen Stand erzogen und unterrichtet. Mit Widerstreben nahm er 433 (nach gew. Angabe) die Wal zum Bischofe von

Ravenna, dem damaligen Sitz des occidentalischen Reichs, an und wurde durch den römischen Bischof Sixtus III. geweiht. Hier blühte er als Zeitgenosse Leos I. unter Valentinian III. Als Prediger wirkte er für Sittenstrenge und Werkheiligkeit, verfocht das kirchliche Dogma gegen arianische und sonstige Abweichungen und mischte sich brieflich in den Streit gegen Eutyches. Sein kirchliches Ansehen verschaffte ihm Metropolitanrechte, seiner Beredsamkeit verdankte er später den Beinamen Chrysologus. In dem genannten Geburtsort soll er 450 (nicht, wie zuweilen angegeben wird, 500) gestorben sein. Diese wenigen Notizen ergeben sich teils aus seinen Reden, teils sind sie aus Acta SS. Julii t. VII, 218—221 und Muratori Script. t. II, ab init. (vgl. Graevii Thes. VII, p. 1, lib. 2) zu schöpfen.— Wir besitzen unter seinem Namen 176 Sermones, von denen aber nur etwa 160 ihm anzugehören scheinen. Die erste Sammlung wurde schon im 8. Jarh. von Felix, Bischof von Ravenna, veranstaltet und mit einem noch vorhandenen Prolog bevorwortet. Es sind kurze, gedrungen und zuweilen mit Schwung geschriebene Paränesen, teils Erklärungen von Parabeln und andern Bibelstücken, teils Ermanungen über moralische und asketische Themata, dazu auch einige dogmatische und polemische Auseinandersetzungen. Historische Wichtigkeit haben die der Erklärung des apostolischen Symbols gewidmeten Reden (Sermones 57 bis 62), weil sie einen eigenen, obwol mit der römischen Formel bei Rufinus fast übereinstimmenden Text dieses Symbols darbieten (Walch, Bibl. symbol., p. 62; Hahn, Biblioth. der Symb., S. 11 der 1. Aufl.). Von Briefen des Chrysologus ist nur der eine auch griechisch vorhandene an Eutyches vom Jar 449, eine Aufforderung zum Gehorsam und Verwarnung vor dogmatischer Extravaganz enthaltend, übrig, und man hat one Grund vermutet, dass Leos berühmte Epistel an Flavian von diesem Chrysologus eingegeben sei. — Die erste Ausgabe der Sermones aurei ist von P. Agapitus Vincentius, Bononiae 1534 und wurde oft widerholt. Auch wurden die Reden mit den Werken des Leo Magnus, Maximus Taurin., Fulgentius Rusp. (z. B. Par. 1671, ed. Rainaud) verbunden herausgegeben. Die Epistola contra Eutychen graece et latine cum notis G. Vossii, Mogunt. 1604 und öfter. Spätere Ausgaben: Bonon. 1643, Venet. 1742, opera et studio Dominici Mitae.— Lugd. 1676, opera et labore Martini del Castillo. — Opera omnia — recensita a P. Sebastiano Pauli, Venet. 1750; Aug. Vindel. 1758, auch in Bibl. max. PP. Lugd. Tom. VII. — Übrigens vgl. Oudin I, p. 1250; Tillemont, Mém. XV, p. 184; Fabric., Bibl. med. et inf. latin. I, p. 379; Schönemann, Biblioth. II, p. 746; Fessler, Institutt. patrologiae Oenip. 1851, II, p. 706; Hamberger, Zuverl. Nachr. III, S. 190. **Gaß.**

Chrysostomus, Johannes. Dieser berühmteste Redner des christlichen Altertums, welchem der Name *Χρυσόστομος* (Goldmund) jedoch erst von einer späteren Zeit wegen seiner Beredsamkeit beigelegt wurde (zuerst findet er sich bei Isidor von Sevilla, gest. 636), ist geboren um 347 zu Antiochien. Wies die vornehme Abstammung beider Eltern und die angesehene Stellung, welche sein Vater Sekundus als magister militum orientis einnahm, den Knaben auf die Laufban, welche begabte junge Leute aus edlen Geschlechtern damals gewönlich einschlugen, auf die eines Rhetors und Sachwalters, so war für seine religiöse Entwicklung von tiefgreifendem Einfluss die innige, aber von der damals so häufigen asketischen Überspannung freie Frömmigkeit seiner Mutter Anthusa, welche schon im 20. Jare Witwe geworden, alle Anträge der Freier zurückwies, um sich ungestört der Erziehung ihres einzigen Sones zu widmen. Einen so festen Grund christlichen Glaubens legte sie in ihm, dass sie es wagen konnte, die Bildung des angehenden Jünglings dem berühmtesten Sophisten jener Zeit, Libanius, dem fanatischen Anhänger des Heidentums, anzuvertrauen. Dieser zog den jungen Johannes wegen seiner rednerischen Begabung allen seinen Schülern vor und beklagte noch sterbend (395), dass ihm die Christen denselben entrissen haben. Chrysostomus hatte nämlich nach Beendigung seiner Studien zwar die Laufban eines Sachwalters eingeschlagen, allein der Unruhe und innern Unwarheit im Treiben der Rhetoren überdrüssig, wandte er sich ganz der Beschäftigung mit dem Göttlichen zu. Drei Jare genoss er den Unterricht des Bischofs Meletius von Antiochien und ward

[illegible] der damals so weit verbreiteten Be- [illegible] diese Lebensweise erwält, aber [illegible] Er gab es daher zu, dass ihn Meletius [illegible] bischöflichen Amte, das man ihm zu- [illegible] dagegen seinen Freund Basilius durch Über- [illegible] zu bestimmen. Die bei dieser Gelegenheit [illegible] veranlassten später den Chrysostomus zur Ab- [illegible] vom Priestertum (*περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio). [illegible] schrieben. Nun widerstand er nicht länger seinem [illegible] schloss sich einem Mönchsverein in den Bergen von [illegible] sechs Jare in stiller Zurückgezogenheit, mit Hand- [illegible] und Nachsinnen über göttliche Dinge beschäftigt. Es [illegible] und der Vorbereitung für sein späteres Wirken. Die [illegible] für diese Lebensweise spricht nicht nur aus seinen um jene [illegible] schriften, den drei Büchern „gegen die Feinde der Beför- [illegible] und der Abhandlung: „dass das Mönchsleben höher und [illegible] als der Besitz der kaiserlichen Würde", sondern auch aus den bei- [illegible] durch welche er seinen Freund Theodor, den nachmaligen Bischof von [illegible] der dem Mönchsleben entsagt hatte und in die Ehe treten wollte, zu [illegible] Umkehr aufforderte. Warscheinlich wärend dieses Aufenthalts unter [illegible] hatte Chrysostomus einen trefflichen Fürer zu unbefangenem Schrift- [illegible] an dem als Stifter der antiocheńischen Schule bekannten Diodor, spä- [illegible] Bischof von Tarsus. Aber seine leidende Gesundheit zwang ihn 380, die [illegible] zu verlassen. Nach Antiochien zurückgekehrt, wurde er von Meletius [illegible] Diakon geweiht. Wol konnte er in dieser Stellung seine Redegabe nicht ver- [illegible], mit um so größerem Eifer widmete er sich der Seelsorge. Auf seelsorger- [illegible] Fragen beziehen sich auch die meisten der von ihm in dieser Zeit verfassten [illegible]. Es sind folgende: zwei Trostschreiben an Stagirius, einen jungen Mann, [illegible] gegen den Willen seines Vaters Mönch geworden und dann in Gemütskrank- [illegible] verfallen war; Trostschrift an eine junge Witwe; Verteidigung des ehelosen [illegible] der Jungfrauen; über den Märtyrer Babylas; zwei Schriften über die [illegible]; endlich die schon erwänte Schrift über das Priestertum.

Im J. 386 wurde Chrysostomus von Flavian, dem Nachfolger des Mele- [illegible], zum Presbyter geweiht. Hiemit beginnt seine Wirksamkeit als Prediger. Schon das folgende Jar brachte eine Gelegenheit, die Macht seiner Rede zu be- [illegible]. Bei einem Aufstand waren die Bildsäulen der kaiserlichen Familie zer- [illegible] worden. Aber der Aufstand ward niedergeschlagen und nun herrschte bange Furcht vor der Rache des Kaisers. Flavian reiste nach Konstantinopel, um für seine Gemeinde die kaiserliche Gnade anzuflehen, Chrysostomus aber benützte die gerade eintretende Fastenzeit, um in seinen berühmten 21 Predigten „von den Bildsäulen" die Bevölkerung zur Buße zu rufen, aber auch aufzurichten durch den Hinweis darauf, dass auch das äußere Unglück dem innern Menschen zum Heil gereichen könne. — Auch in gewönlichen Zeiten bewies sich Chrysostomus, dem sein Bischof das Predigen neidlos überlassen hatte, als einen treuen Hirten. Durch Sanftmut suchte er die schon über 20 Jare in der Gemeinde bestehende meletianische Spaltung zu überwinden. Die Anhänger des Arianers Eunomius griff er anfänglich nicht an, um nicht diejenigen von ihnen zurückzustoßen, welche seine Predigten besuchten. Als aber von ihrer Seite Angriffe erfolgten, ließ er sich in seinen 12 Homilien „gegen die Anomöer" auf die Widerlegung dieses Standpunktes ausfürlich ein. Auch vor manichäischen und gnostischen Irrlehren sowie vor jüdischem Aberglauben warnte er seine Gemeinde, wärend er den Hei- den gegenüber sich auf die wunderbare Ausbreitung und die sittlichen Wirkungen des Christentums zu berufen liebte. Am meisten aber lag ihm die sittliche Hebung der Gemeinde selbst am Herzen. Das Vertrauen auf die äußerliche Teilnahme am Gottesdienst oder auf den Besitz der reinen Lehre, die mancherlei Reste heid- nischen Aberglaubens, die heidnische Lebensweise, wie sie sich namentlich in der Lust an den leichtfertigen und unzüchtigen Spielen in Cirkus und Theater

zeigte, griff er mit Ernst an und wusste dagegen Hausgottesdienst und Forschen in der Schrift, sowie einen echt christlichen Lebenswandel mit beredten Worten zu empfehlen.

Beinahe 12 Jare wirkte er in dieser Weise zu Antiochien. Von den Homilien, welche er dort gehalten, ist eine große Zal auf uns gekommen, unter denselben viele, welche eine fortlaufende Erklärung biblischer Bücher enthalten, so über die Genesis (67 Reden), über Psalmen (60), die Evangelien des Matthäus (90) und Johannes (88), sowie über die Briefe Pauli an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, an Timotheus und Titus. Dagegen sind seine Homilien über die Apostelgeschichte und über die übrigen paulinischen Briefe wärend seines Aufenthaltes in Konstantinopel verfasst. Eutrop nämlich, der Günstling des Kaisers Arkadius, bewirkte, dass er für den Bischofsstul der Hauptstadt bestimmt wurde. Um die Hindernisse zu beseitigen, welche seine eigene Demut und die Anhänglichkeit seiner Gemeinde diesem Plane entgegenstellten, entfürte man ihn mit List nach Konstantinopel, wo ihn im Februar 398 Theophilus von Alexandrien zum Erzbischof zu weihen genötigt wurde. So war er one seinen Willen in eine einflussreichere aber auch schwierigere und gefarvollere Stellung versetzt. Die hinter dogmatischem Fanatismus sich verschanzende Sittenlosigkeit der Bevölkerung, die Launen eines despotischen Hofes, der verweltlichte Sinn unter seiner Geistlichkeit bereiteten dem sittenstrengen, freimütigen, in den Künsten der Intrigue unerfarenen Manne schwere Kämpfe. Auch gegen häretische Parteien gab es zu kämpfen. Die Arianer, vor wenigen Jaren noch im Besitze aller Kirchen der Stadt, übten noch immer, besonders durch ihre Gesänge und nächtlichen Prozessionen, Einfluss auf die Bevölkerung. Chrysostomus trat ihnen durch Veranstaltung änlicher Prozessionen entgegen. Als hieraus blutige Schlägereien entstanden, wurden den Arianern ihre Umzüge verboten. Auch vor den Novatianern sah sich Chrysostomus veranlasst, seine Gemeinde zu warnen. Aber auch über die eigene Gemeinde hinaus erstreckte sich seine Tätigkeit. Namentlich lag ihm die Ausbreitung des Christentums unter den Heiden am Herzen. So schickte er nach Phönizien Mönche als Missionare, ganz besonders aber wendete er seine Sorgfalt den Goten zu, welche mit dem oströmischen Reiche damals in so vielfache Berürung kamen. Für die gotischen Söldner ließ er in Konstantinopel eine eigene Kirche einrichten, wo ihnen in ihrer Muttersprache gepredigt wurde. Dagegen trat er dem Verlangen des siegreichen Gotenhäuptlings Gainas, welcher für seine arianischen Landsleute die Einräumung einer Kirche forderte, mutig entgegen. — Schon im Jare nach seinem Amtsantritt bekam er die Schwierigkeiten seiner Stellung zu fülen. Eutrop hatte seine Macht zu Gewalttätigkeiten missbraucht, one auf des Chrysostomus Warnungen zu achten, und als dieser diejenigen, die sich in die Kirchen geflüchtet hatten, dort vor Eutrops Rache schützte, so erwirkte derselbe ein Gesetz, das den Kirchen ihr Asylrecht nahm, musste aber bald darauf, durch einen Aufstand der Goten gestürzt, selbst in einer Kirche Schutz suchen, den ihm Chrysostomus mit eigener Lebensgefar und zugleich im stolzen Bewusstsein des Triumphs der Kirche gewärte. Mehr Not machten die kirchlichen Wirren. Die Zerrüttungen in der ephesinischen Gemeinde veranlassten den Chrysostomus, im J. 400 eine Synode zu Konstantinopel zu halten und im folgenden Jare selbst nach Ephesus zu reisen, wo er der Gemeinde einen würdigen Bischof gab, auch sechs benachbarte Bischöfe, welche ihr Amt durch Simonie erlangt hatten, absetzte. Hiedurch machte er sich manche Feinde, welche nur auf Gelegenheit warteten, sich an ihm zu rächen. Und diese kam schon im folgenden Jare. Ägyptische Mönche, unter ihnen die durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten sogenannten vier langen Brüder, welche als Verehrer des Origenes von dem gewalttätigen Erzbischof Theophilus von Alexandrien verfolgt wurden, hatten sich nach Konstantinopel geflüchtet. Chrysostomus nahm sich derselben an und machte sich dadurch den Theophilus zum Todfeind. Zur Verantwortung nach Konstantinopel vorgeladen, schickte dieser ränkevolle Mann den beschränkten aber ehrlichen Bischof Epiphanius von Cypern, den er gegen Chrysostomus aufzureizen gewusst, voraus, um den letzteren zu stürzen. Dem Epiphanius aber scheinen in der Hauptstadt die Augen aufgegangen zu sein, er reiste

in aller Eile wider ab. Theophilus aber wusste bald die Kaiserin Eudoxia, welche dem Chrysostomus wegen seiner freimütigen Äußerungen abhold war, und durch sie den Kaiser gegen den letzteren einzunehmen, und statt als Angeklagter vielmehr als Richter aufzutreten. Unter seinem Vorsitze ward auf einem kaiserlichen Landgut bei Chalcedon, zur Eiche (ad quercum, ἐπὶ δρῦν) genannt, eine Synode gehalten und 46 Anklagepunkte gegen Chrysostomus vorgebracht, sein kirchliches, sittliches und politisches Verhalten betreffend. Obwol dieselben teils auf offenbarer Erdichtung beruhten, teils geradezu lächerlich waren, so wurde doch, da die versammelten Bischöfe — anfänglich 36, zuletzt 45 — größtenteils seine Feinde waren, nachdem er der erhaltenen Vorladung keine Folge geleistet, einstimmig seine Absetzung ausgesprochen und dem Kaiser anheimgestellt, ihn zur Strafe für die ihm schuldgegebene Majestätsbeleidigung zu verbannen. Dies geschah auch. Chrysostomus, um einen Volksaufstand zu verhindern, lieferte sich heimlich den Häschern aus und ward zu Schiff nach Bithynien gebracht. Allein ein Erdbeben in der folgenden Nacht und die Gärung unter dem Volk erschreckte den Hof, und die Kaiserin bat in eigenhändigem Schreiben den Verbannten zurückzukehren. Das Volk empfing ihn jubelnd und nötigte ihn, sein Amt wider anzutreten ehe noch, wie er wünschte, ein Konzil seine Absetzung für ungiltig erklärt hatte. Als nun wenige Monate darauf Eudoxia sich eine silberne Bildsäule errichten ließ und Chrysostomus gegen die abgöttischen Ehrenbezeugungen und die lärmende Ausgelassenheit, womit dieselbe eingeweiht worden war, sich in einer Predigt aussprach, entbrannte der Hass der Kaiserin aufs neue. Mit Beziehung hierauf soll er am Tage des Täufers Johannes die Worte gesprochen haben: „Abermals wütet Herodias, abermals tanzt sie und verlangt das Haupt Johannis auf einer Schüssel". Nun war sein Sturz beschlossen. Eine Synode ward nach Konstantinopel berufen und sprach auf den Rat des Theophilus, one sich auf sonstige Anklagen einzulassen, die Absetzung über ihn aus, weil er entgegen den Bestimmungen der antiocheniſchen Synode von 341, nachdem ihn eine Synode abgesetzt, seinen Stul wider bestiegen habe, one von einer anderen, größeren wider eingesetzt zu sein. Der Kaiser bestätigte diese Absetzung und verbot ihm zugleich, seine Wonung zu verlassen. Da aber die Anhänglichkeit des Volkes an ihn Ruhestörungen befürchten ließ, so wurde er, nachdem gegen seine Anhänger, besonders in der Festnacht vor Ostern die empörendsten Gewalttätigkeiten verübt worden waren, am 20. Juni 404 in die Verbannung geschleppt und nach einem kurzen Aufenthalt in Nicäa nach Kukusus in Kleinarmenien gebracht. Von diesem entlegenen Orte aus unterhielt er einen lebhaften Briefwechsel mit seinen Freunden in Konstantinopel, besonders eingehende Berichte schickte er an eine vornehme und gottselige Dame, Olympias. Auch mit andern Gemeinden des Morgen- und Abendlandes stand er in regem Verkehr. Mehr als 230 Briefe, die er in der Verbannung geschrieben, sind uns aufbehalten. Durch diese Briefe suchte er für das geistliche Wol seiner verwaisten Gemeinde sowie für das Gedeihen der von ihm begründeten Missionen zu wirken. Auch zwei Abhandlungen hat er damals verfasst: „Dass dem, der sich selbst nicht schadet, niemand zu schaden vermag" und „an diejenigen, welche sich durch die eingetretenen Unglücksfälle beunruhigen lassen". Das rauhe Klima und die räuberischen Einfälle der Isaurier brachten sein Leben widerholt in Gefar. Vor den letzteren musste er im strengsten Winter nach der Bergfestung Arabissum flüchten. Die Fürsprache, welche Bischof Innocenz I. von Rom und Kaiser Honorius für ihn bei Arkadius einlegten, hatte nur den Erfolg, dass er an einen noch entfernteren Ort, nach Pitynus in Kolchis, am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres gebracht werden sollte. Unterwegs aber schwanden seine Kräfte. Mit Mühe brachte man ihn in eine dem Märtyrer Basiliskus geweihte Kirche bei Kommana. Dort starb er mit dem Losungswort seines Lebens auf den Lippen: „Gelobt sei Gott für alles!" Der Son seiner Feindin Eudoxia, Theodosius II., ließ im Jare 438 seine Gebeine nach Konstantinopel bringen und feierlich in der Apostelkirche beisetzen.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Chrysostomus besteht darin, dass er wie kein anderer in einer Zeit sittlicher Schlaffheit und Korruption, da man zwar

für das christliche Dogma eiferte, aber die Kraft der Gottseligkeit verleugnete, durch Wandel und Wort Zeugnis abgelegt hat für die sittlich erneuernde Kraft der christlichen Warheit. Wenn er die Strenge und Einfachheit der eigenen Lebensfürung in verderbter, genusssüchtiger Umgebung, das warme Herz für die Armen, die Freimütigkeit nach oben und unten mit allen großen Lehrern der alten Kirche gemein hat; so ist das lebendige Interesse für die Mission, die Liebenswürdigkeit des Charakters, die Milde des Urteils etwas ihm in besonderem Maße Eignendes. Ein begeisterter Lobredner der mönchischen Lebensweise, namentlich in seinen früheren Jaren, ist er doch fern von einseitiger Überschätzung derselben und bekämpft den damals so weit verbreiteten Wan, von dem er sich freilich selbst nicht immer ganz frei hält, als ob es eine doppelte Christentugend gebe, eine höhere für den Mönch, eine niedrigere für den in der Welt Lebenden. Namentlich aber erscheint ihm die Aufgabe des in der Welt wirkenden Geistlichen höher und schwieriger als die des Mönchs, wärend er andererseits die geistliche Würde, so nachdrücklich er dieselbe besonders in der Schrift de sacerdotio hervorhebt, nie zu hierarchischer Selbstüberhebung missbrauchte.

Auch in seinen Schriften und Reden tritt die ethische Seite des Christentums in den Vordergrund. In dogmatischer Beziehung schließt er sich an die orthodoxe Lehre der griechischen Kirche und zwar an die antiochenische Richtung in derselben an; allein überzeugt, dass es zum Glauben gehöre, dem eigenen Begreifen zu entsagen, hat er die kirchlichen Lehrbestimmungen einfach aufgenommen, one sich auf spekulative Begründung oder weitere Entwicklung derselben einzulassen. Wol haben seine 12 Reden gegen die Anomöer eine dogmatische Frage zum Gegenstand, aber bezeichnend ist, dass ihm nicht sowol das Materielle, die Lehre von der Trinität und der Person Christi, die Hauptsache ist, als vielmehr die formale Frage, ob der menschlichen Vernunft eine adäquate Gotteserkenntnis möglich sei, was er verneint, weshalb diese Reden auch den Titel füren: de incomprehensibili Dei natura. — Viel mehr wandte sich sein Denken der anthropologischen Seite des Dogmas zu, und hier ist er vermöge seiner vorherrschend ethischen Richtung einer der Hauptvertreter der in der griechischen Kirche so hoch gehaltenen Lehre von der Willensfreiheit. Wie die einzige Ursache der Sünde der freie Wille ist, so ist ihm auch infolge derselben die Willensfreiheit nicht aufgehoben. Alle sind der Tugend fähig. Dieselbe wird aus der eigenen Tätigkeit und der göttlichen Unterstützung gewoben. Zwar hat Gott unsern Bestrebungen nur wenig überlassen, er selbst fürt das meiste aus, aber doch kommt die Gnade Gottes dem freien Willen nicht zuvor. Er wartet, bis wir durch unsere guten Werke kommen, dann reicht er uns seine völlige Gnade.

Bedeutender ist Chrysostomus als Exeget. Von Kind auf an der Schrift genärt, hat er dieselbe hoch gerühmt. Die Beschäftigung mit ihr gilt ihm als Pflicht auch des Laien; er selbst hat die meisten biblischen Bücher in seinen Homilien behandelt. Wenn er dabei, getreu den Grundsätzen seines Lehrers Diodor, auf dem Wege historisch-grammatischer Auslegung unter Berücksichtigung des Zusammenhangs den Wortsinn zu erheben sich bemüht, so bringt es doch die rhetorische Form mit sich, dass er hin und wider ins Allegorisiren gerät. Auf scheinbare Widersprüche und Unbegreiflichkeiten in den biblischen Berichten macht er nicht selten aufmerksam, aber nur, um sie teils durch harmonistische Versuche zu lösen, teils durch Berufung auf die Unerforschlichkeit Gottes bei Seite zu schieben. Die eigentlich theologische Exegese tritt bei ihm zurück, sofern er die Grundbegriffe der Schrift in ihrer Tiefe und ihren inneren Zusammenhängen nicht zu erfassen weiß, sondern, wie sich dies namentlich in seinen Homilien über das Johannesevangelium zeigt, die Schriftstellen nur insofern dogmatisch verwertet, als sie ihm zu Belegen für die kirchliche Lehre dienen müssen. Hauptsächlich aber gründet sich der Ruhm des Chrysostomus auf seine Leistungen als christlicher Redner. Seine Reden, deren wir gegen 1000 haben, sind 1) fortlaufende Erklärungen biblischer Bücher (s. oben); 2) Predigten über einzelne biblische Geschichten oder Sprüche (z. B. 5 Predigten über die Geschichte der Hanna, 7 über Lazarus und den reichen Mann, 2 über den Verräter Judas); 3) solche, welche einzelne Punkte der christlichen

Lehre oder des christlichen Lebens behandeln (z. B. die 12 Predigten über die Unbegreiflichkeit Gottes, 6 über das Schicksal und die Vorsehung, 6 über die Buße, 2 über das Gebet u. s. w.); 4) Gelegenheitspredigten (z. B. die 21 Predigten über die Bildsäulen, gegen Eutrop, gegen diejenigen, welche Überläufer geworden waren zum Theater und Cirkus; 5) Predigten an Festen und zum Andenken der Heiligen (7 Lobreden auf Paulus). Chrysostomus pflegte seine Predigten sorgfältig auszuarbeiten, doch kam es auch vor, dass er nach nur flüchtiger Vorbereitung oder auch ganz unvorbereitet redete; auch besaß er die Geistesgegenwart, um unerwartete Vorfälle, welche während der Predigt vorkamen, dem Zweck seiner Rede dienstbar zu machen.

Von einer erschöpfenden Textbehandlung ist bei seinen Predigten keine Rede. Selbst diejenigen, welche eine fortlaufende Erklärung biblischer Bücher geben, schließen gewönlich mit einer längeren Paräneſe, welche mit dem ausgelegten Texte kaum noch in Verbindung steht; manchen ist ein Schrifttext überhaupt nicht zu Grunde gelegt. Auch sonst leiden dieselben in formeller Hinsicht an den Fehlern seiner Zeit. So ernst er seinen Zuhörern das Beifallklatschen in der Kirche verwies, so konnte er sich doch von jenem Haschen nach Effekt, welches der Rhetorik seiner Zeit eigen war, nicht frei halten; daher die gesuchten Antithesen und die über das Maß des Schönen, wie über die nüchterne Warheit nicht selten hinausgehenden Hyperbeln. Aber er sucht den Effekt nicht, um seine Eitelkeit zu befriedigen, sondern um die Seelen zu heilen. Denn nicht durch logische Beweisfürung, sondern vermittelst der Erregung der Affekte sucht er auf diese einzuwirken. Daher finden wir bei ihm nicht die dialektische Gedankenentwicklung, welche im stetigen Fortschritt und strenger Ordnung auf das Ziel losgeht, vielmehr schweift er oft genug von dem Hauptgedanken ab, um noch dieses und jenes hereinzuziehen, was ihm gerade auf dem Herzen liegt und wovon er hofft, dass es auf seine Zuhörer Eindruck machen könne; und manchmal kommt er erst auf langen Umwegen, manchmal auch gar nicht auf seinen Gegenstand zurück. Nicht die Logik, sondern die Ideenassociation bestimmt die Anordnung seiner Reden. Und auch in der Ausfürung des Einzelnen herrscht die Phantasie vor der logischen Verständigkeit vor. Wenn die Gedanken, welche er vorträgt, selten neu oder originell sind, so besitzt er dagegen in seiner überraschend fruchtbaren Einbildungskraft das Mittel, um durch passende, aus dem Anschauungskreis seiner Zuhörer genommene, mit ergreifenden Worten ausgefürte, oft bis ins Detail ausgemalte Bilder, diese Gedanken zu verdeutlichen und zugleich dem Gemüte näher zu bringen. Freilich geht er in der Verwendung von Bildern manchmal über das strenge Maß klassischer Schönheit hinaus. Die Häufung von Vergleichungen bringt etwas wie orientalischen Schwulst in seine Rede, und zugleich macht die häufige Widerkehr derselben Bilder, namentlich der von der Schifffart hergenommenen, bei aller Erhabenheit nicht selten den Eindruck des Einförmigen. Immer aber fült man seinem Worte an, dass es vom Herzen kommt, und zwar aus einem warmen, ebenso von Gottesliebe wie von Erbarmen mit den Nebenmenschen, ebenso von Liebe des Guten, wie von Hass gegen alles Böse brennenden Herzen.

Den Inhalt seiner Reden bilden nicht sowol die Tiefen der Gottheit, wenn er auch in einzelnen derselben, wie z. B. in denen gegen die Anomöer und in den Homilien über das Johannesevangelium, auf dogmatische Fragen näher einzugehen und die kirchliche Lehre gegen die Angriffe der Irrlehrer zu verteidigen veranlasst ist. Vielmehr das Menschenleben mit aller seiner reichen Mannigfaltigkeit, das politische Treiben mit seinen Leidenschaften und sittlichen Gefaren, die Zeitereignisse und öffentlichen Unglücksfälle, die kirchlichen Feste und die weltlichen Lustbarkeiten, alles weiß er in das Licht des Evangeliums zu stellen. Die Hinfälligkeit menschlicher Größe, die Nichtigkeit irdischer Freuden, die menschlichen Leidenschaften in ihrer Torheit und ihren verderblichen Wirkungen, und dem allem gegenüber die Offenbarungen der Größe und Barmherzigkeit Gottes, der Ernst seines Gesetzes, die Segenskraft und der Siegeslauf des Evangeliums, die Herrlichkeit und Unbesiegbarkeit der Kirche — das sind die Gegenstände, bei denen er mit Vorliebe verweilt, und bei deren Besprechung sich wie seine rhetorische Kunst, so

ſein volles Herz am meiſten offenbart. Dadurch hat er auf ſeine Zuhörer ſo mächtig eingewirkt, daſs ihn Sozomenus bezeichnen kann als „gewaltig zu reden und zu überzeugen und hierin alle Redner ſeiner Zeit übertreffend“ (*λέγειν τε καὶ πείθειν δεινὸς, καὶ τοὺς κατ' αὐτὸν ὑπερβάλλων ῥήτορας*).

Sein Leben iſt beſchrieben von ſeinem Freund und Zeitgenoſſen Palladius (dialogus historicus Palladii, episcopi Helenopolis cum Theodoro, ecclesiae romanae diacono de vita et conversatione b. Joannis Chrysostomi), vgl. Socr. hist. eccl. VI, 2—21; Sozom. VIII, c. 2—23: Theodoret V, 27. 34; Hier. de vir. illust. 129. Von neueren Biographen ſind zu nennen: du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs eccl. III, p. 7—75; Montfaucon (in der Ausg. der Werke T. XIII, p. 91—177); Cramer (im 1. Band der Überſetzung ſ. Predigten); Cave, Scriptores eccl. I, p. 300—342; Oudin, Comm. d. scrip. eccl. I, p. 687—790; Schröckh, Kirchengeſch. X, S. 309 ff.; vorzüglich aber Neander, Der hl. Chryſoſtomus und die Kirche, beſonders des Orients, in deſſen Zeitalter, Berlin 1831, 3. Ausg. 1848; vgl. Auguſti, Denkw. aus der chriſtl. Archäologie VI. S. 387 ff.; Böhringer, Die Kirche Chriſti und ihre Zeugen. 9. Bd., 2. Ausg., Stuttg. 1876; Förſter, Chryſoſtomus in ſeinem Verhältniß zur antioch. Schule, Gotha 1869; Rivière, J. Chrysostome comme prédicateur, Strassb. 1845; Villemain, l'éloquence chrétienne au IV. siècle, Paris 1855; Charpentier, Etudes sur les pères de l'église, p. 217—264; Lutz, Chryſoſtomus und die übrigen berühmteſten Redner alter und neuer Zeit, Tübing. 1846.

Ausgaben ſeiner Werke: von Savilius, Etonae 1613 in VIII Bänden, von Fronto Ducäus, Paris 1609—1636 in XII Bänden, von Montfaucon in XIII Bänden, Paris 1718—1738, nachgedruckt Venedig 1755, 1780; neu edirt Paris 1835—1840; von Lomler, Rudolſt. 1837 (unvollendet). — Einzelne Werke, Omelie LXXVII b. Chrysost. super ev. Joannis, Roma 1470 (älteſte Ausgabe eines Werks von Chryſoſt.); de sacerdotio lib. VI. ed. Bengel, 1725, Stereotypausgabe 1825; von Leo, Leipz. 1834 (deutſche Überſ. von Haſſelbach, Stralſ. 1821; J. Ritter, Berl. 1821; Beda Weber, Innsbr. 1833). Auswal aus ſeinen Homilien von Ch. F. Matthäi (homiliae IV Missniae 1792; novae eclogae Vol. LVI, Lips. 1807); von Burrmeiſter, Gött. 1816; die Rede in Eutropium von Orelli, Turic. 1828 (Programm). In deutſch. Überſ.: Predigten und kleine Schriften, von J. A. Cramer, X, Leipz. 1748—1751; Reden über d. Ev. Matth., von J. W. Feder, Augsb. 1786; über d. Ev. Joh., von Eul. Schneider, Augsb. 1788—1789. Ausgewälte Homilien v. P. Mayer, Nürnb. 1830. Homilien über die Briefe des hl. Paulus, v. W. Arnoldi; über die Bildſäulen, von Wagner, Wien 1838. Die Homilien des hl. Chryſoſtomus in einer Auswal für Seelſorger und zur Privaterbauung, von J. Lutz. 2. Aufl., Tübingen 1853.

C. Burk.

Chyträus (Kochhaſe), David, einer der bedeutendſten und einflusſreichſten lutheriſchen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jarh.'s, war am 26. Febr. 1530 zu Ingelfingen geboren, ſtudirte unter Camerarius und Schnepf in Tübingen und ging als 15järiger Magiſter nach Wittenberg, wo er Melanchthons eifrigſter und liebſter Schüler ward. Nachdem er wärend des ſchmalkaldiſchen Krieges ſich in Heidelberg und Tübingen aufgehalten hatte, kehrte er nach Wittenberg zurück, begann Vorleſungen, machte eine Reiſe nach Italien und ward 1551 in Roſtock angeſtellt, wo er philologiſche, philoſophiſche, geſchichtliche und theologiſche Vorleſungen hielt und durch ſeine mit Univerſalität verbundene Eleganz und Gründlichkeit einen ſolchen Ruf erwarb, daſs er die verſchiedenſten Vokationen erhielt, von ſeinen Fürſten aber immer feſtgehalten wurde, die ihn auch 1570 zum Doktor der Theologie kreiren ließen. Dabei machte er gelehrte Reiſen, wonte mehreren theologiſchen Konventen in den flacianiſchen Händeln bei, ward 1569 von Maximilian II. zur Ordnung des evangeliſchen Kirchenweſens nach Öſterreich, ſpäter von den Ständen in Steiermark zu gleichem Zwecke dorthin gerufen und verfaſste großenteils die treffliche Agende für die evangel. Gemeinden u. d. E. (Linz 1571). Ferner richtete er auf den Wunſch des Herzogs Julius von Braunſchweig 1576

die Universität Helmstädt mit ein, deren Statuten ihn zum Hauptverfasser hatten, und war einer der sechs Theologen, welche 1576 u. f. die Konkordienformel zu Stande brachten. Letzteres beweist eine wenigstens teilweise Abweichung von Melanchthons Richtung, dem er bei dessen Lebzeiten unbedingt und auch später immer noch dankbar ergeben blieb. Er starb den 25. Juni 1600 eines sehr erbaulichen Todes und hat eine Menge Schriften verschiedenen Inhalts hinterlassen, von denen die theologischen Leipzig 1599, gesammelt in 2 Bänden, Fol., erschienen. Unter ihnen sind eine theologische Encyklopädie und Methodologie, ein Onomasticon theologicum, eine Ethik nach Melanchthonschen Prinzipien (regulae vitae, 1555 u. ö.) und die Geschichte der augsburgischen Konfession, Frankf. 1578, die wichtigsten. Außerdem sein Chronicon Saxoniae ab a. 1500 — 1595. Vgl. seine Biographie von Sturz, Rostock 1601, in Adami, Vitae Theol., und von Schütz, Hamb. 1720, 3 Thle.; auch Melanchthon und seine Schüler als Ethiker in den theol. Studien u. Kritiken 1853, Heft 1, von E. Schwarz; ferner: Pressel, Dav. Chyträus 1862; Krabbe, David Chyträus 1870. **(E. Schwarz †.) Herzog.**

Ciborium. Ciborium (= umbraculum, tegimen, auch coopertorium) ist das griechische *κιβώριον*, *κιβώτιον* und bezeichnet ursprünglich den auf Säulen ruhenden Überbau über den Altar, den Altarbaldachin (s. d. Art. Altar), wird dann aber auch von dem Schränkchen, Behältnis und Gefäß gebraucht, worin die Eucharistie aufbewart wird (s. d. Art. Tabernakel), und dies hat dazu Anlass gegeben, es missverständlich von cibus abzuleiten und geradezu „Speisebehälter" zu übersetzen. **Meurer †.**

Cilicium, *κιλίκιον*, Stoff aus Ziegenharen, im Altertum zu Decken und Kleidern von Schiffern und Bauern gebraucht; den Namen erhielt er von Cilicien, wo dergleichen Zeug zuerst verfertigt wurde. Cilicium wurde auch seit alten Zeiten das härene Gewand genannt, welches Asketen und Mönche auf dem bloßen Leibe trugen. Joh. Cassianus sagt, dass zu seiner Zeit nur wenige Mönche es trugen; er will nicht, dass die Mönche es tragen, da es sie bei der Arbeit hindere. Doch wurde es seitdem sehr gebräuchlich, und gewisse Mönchsorden trugen ein solches Gewand entweder beständig oder doch an gewissen Tagen der Woche auf dem Leibe. Übrigens ist es in neuerer Zeit zu einem um die Lenden getragenen Gürtel herabgesunken. Cilicium heißt uneigentlicherweise auch ein aus Draht geflochtener Gürtel, der ebenfalls um die Lenden getragen wird. Die Encyklopädie von Wetzer und Welte findet in dieser Bußübung die Erfüllung der apostolischen Worte: castigo corpus meum et in servitutem redigo, aber sie wird kaum behaupten dürfen, dass der Apostel gemeint hat, man solle auf solche Weise seine Worte befolgen. **Herzog.**

Circumcellionen, s. Donatisten.

Circumskriptionsbulle, s. Konkordate.

Cisterzienser. Robert, der aus einem vornehmen Geschlechte der Campagne stammte, trat in seinem 15. Lebensjare in das Benediktinerkloster Montier la Celle. Man machte ihn hier bald zum Prior und übergab ihm darauf das abhängige Kloster St. Michel de Tonnerre zur Leitung. Robert fand die Mönche sehr verwildert und wollte sie reformiren, aber sie widerstanden ihm. Ebenso in St. Aigulf, einer andern Dependenz von Montier. Da erwirkten Einsiedler zu Colan vom Papste Urban II., der damals in Frankreich den Kreuzzug predigte, den Befehl, der Abt von Montier la Celle sollte den Robert entlassen und Robert sollte ihre Leitung übernehmen. Robert fürte seine neuen Pflegebefohlenen in den Wald von Molesme und begann ein schwärmerisch asketisches Leben mit ihnen. Aber kaum hatten sie damit Aufsehen erregt und die Verehrung der Umwoner sich erworben, als sie sich in der Mehrzal einer sehr unordentlichen Lebensweise hingaben. Robert verließ sie unmutig und ging zu andern Einsiedlern in einer benachbarten Einöde, welche Haur genannt wurde, und ließ sich ihre Leitung angelegen sein. Die von ihm Verlassenen nötigten ihn aber durch den Papst und durch den Bischof von Langres, ihren Ordinarius, nach Molesme zurückzukehren und wider ihr Vorsteher zu werden. Dennoch fiel es dem großen Haufen dieser Eremiten nicht ein, nach der Regel zu leben und dem Robert zu gehorchen. Darum

bat Robert den päpstlichen Legaten, den Erzbischof Hugo von Lyon, es möchte ihm erlaubt sein, fern von Molesme mit einigen Gleichgesinnten die Regel des heiligen Benedikt in der strengsten Weise zur Ausübung zu bringen. Diese Erlaubnis wurde gewärt und nun ging Robert mit 20 Einsiedlern von Molesme in den Sprengel von Chalons und ließ sich an dem noch wüsten Orte Citeaux, 2 bis 3 Stunden von Dijon entfernt, am Tage des heiligen Benedikt im Jare 1098 nieder. Hier wurden die Ankömmlinge vom geistlichen und vom weltlichen Herrn des Ortes freundlich empfangen und in ihrem Unternehmen kräftig unterstützt. Graf Odo baute ihnen das Kloster, das man zunächst das neue Kloster nannte, und der Bischof von Chalons gab dem Robert den Hirtenstab. Die Bewoner von Molesme kamen durch den Wegzug Roberts und durch die Verehrung, die er in Citeaux genoss, zu Schaden und der Bischof von Langres beneidete seinen Kollegen um den Glanz, den Robert der Diözese lieh und noch mehr zu leihen versprach. Deshalb wurde es beim Papste in Rom selbst durchgesetzt, dass die vom Erzbischofe Hugo gegebene Erlaubnis annullirt, jede Verbindlichkeit, die Robert gegen den Bischof von Chalons und gegen seine Mönche eingegangen war, gelöst und Robert zur Rückkehr nach Molesme gezwungen wurde. Robert wurde also im J. 1099 wider Abt von Molesme und blieb es bis zu seinem Tode im J. 1108. In Citeaux war ihm im J. 1099 Alberich als Abt gefolgt. Er ließ es seine erste Sorge sein, sein Kloster aus aller Verbindung mit Molesme zu bringen und ihm die päpstliche Gunst zu verschaffen. Es wurden Abgeordnete mit den Empfehlungen des Bischofs von Langres, des Erzbischofs von Lyon und zweier päpstlicher Legaten nach Rom geschickt und Paschalis II. erfüllte ihre Wünsche; er nahm das Kloster Citeaux im J. 1100 mittelst einer Bulle in einen besonderen Schutz. Die dadurch erlangte Selbständigkeit gab der neuen Stiftung den Mut, eine eigentümliche Gestaltung des Mönchtums hervorzubringen oder sich doch als das reformirte, einzig ware Benediktinertum hinzustellen. Alberich setzte die statuta Monachorum Cistertiensium de Molismo venientium auf, in denen die genaue Erfüllung der Regel des heiligen Benedikt als Prinzip aufgestellt ist und manche einzelne dahin gehörige Verordnungen gegeben werden. Auch kam es schon damals zu einer unterscheidenden Kleidung. Wie die Mönche von Molesme trugen sich auch die Cisterzienser anfangs ganz grau oder tannenfarbig. Aber jetzt stieg die heilige Jungfrau selbst herab, um dem Alberich einen weißen Rock für seine Mönche zu geben. Im Chore trugen sie auch eine weiße Kutte. Skapulier und Kapuze sind aber grau geblieben, oder wider schwarz geworden. Einen Gürtel, der bei einigen schwarz, bei anderen weiß ist, soll die Himmelskönigin dem Nachfolger Alberichs verehrt haben. Auf der Straße gehen sie ganz schwarz. Nach diesen verschiedenen Farben sind sie bald die grauen Brüder, so in Deutschland, bald die weißen oder die schwarzen Brüder genannt worden, so in England. Das unterscheidende Weiß verdient hier unsere Beachtung. Wir finden nämlich, dass alle mönchischen Reformatoren und Ordensurheber seit Romuald diese Farbe wälten. Die Cisterzienser waren in keiner Beziehung originell, sie wollten Einsiedlermönche sein, wie vor ihnen schon die Camaldulenser, Vallombrosaner, Grandmontenser und Karthäuser geworden waren. Wir müssen sie besonders mit den Karthäusern zusammenstellen. Aber es war für die Cisterzienser von der größten Wichtigkeit, dass sie ihren Altersgenossen, den Karthäusern, ja dass sie ihrer eigenen ursprünglichen Eremitengestalt nicht änlich blieben. Ihre große Zukunft ist die Folge ihrer Wandlung gewesen. Das engherzige, geistesarme Wesen, was ihnen merkwürdigerweise in der Zeit der ideeenreichsten, tatkräftigsten Begeisterung das Dasein gab, würde dieses Dasein kaum ein par Jarzehnte erhalten haben. Eine Regeneration, eine ganz neue Geburt wurde durch Elemente bewirkt, die von den ursprünglichen wesentlich verschieden waren. Alberich starb im Jare 1109 und noch hatte niemand begehrt, in die schon sehr gelichteten Reihen seiner Mönche zu treten. Die Kirche schien über die großen Geschicke im Morgenlande und Abendlande Citeaux vergessen zu haben. Alberichs Nachfolger, Stephan Harding aus England, fürchtete alles Ernstes, dass Citeaux aussterben und wider untergehen würde, one nur einen Novizen gehabt zu haben. Die Schenkungen kamen ins Stocken und oft muss-

ten die Mönche umherziehen und um Almosen bitten. Aber dadurch steigerte sich nur das Bewusstsein von ihrem vermeintlichen Berufe, durch die äußerste Strenge, Enthaltsamkeit, Armut und Einfachheit das bestehende Mönchtum und besonders dessen letzte Reformation von Clugny zu beschämen, zu überbieten, zu ersetzen. Abt Stephan hat mit unverkennbarer Beziehung auf das reiche und glänzende Clugny alle Fülle, Pracht und Zierde aus Citeaux entfernt. Auch in der Kirche sollte es nur ein hölzernes Kruzifix, einen einzigen eisernen Leuchter, kupferne und eiserne Rauchfässer geben. Gold und Silber sollten überall verschwinden; nur die Abendmalskelche und das Rörchen, dessen man sich beim Trinken des konsekrirten Weines bediente, durften von vergoldetem Silber sein. Gerade in diesem Übermaße der Entsagung entsprach man dem schwärmerischen Zuge jener Zeit und so kam es, dass Bernhard, der in dem nahen Fontaines heimisch war, auf Citeaux seine Blicke richtete und die dreißig Gefärten, die er dazu bewogen hatte, mit ihm die Welt zu verlassen, im Jare 1113 gerade an die Pforte dieses Klosters fürte. Die Aufnahme der frommen Schar und ihres heiligen Anfürers rettete Citeaux vor dem Untergange und fürte es einer ganz andern Bestimmung zu, als es in seiner frühern Gestalt hatte erfüllen können. Es war, als hätte Bernhard neues Leben in das schon erstarrende Gebilde gebracht und als verbreitete sich um seinetwillen plötzlich die Begeisterung für Citeaux und die Sehnsucht nach der heiligen Genossenschaft durch Frankreich. Die Zal der Mönche wuchs erstaunlich und Abt Stephan musste schon in den nächsten zwei Jaren vier neue Klöster, die ersten und vornehmsten Töchter von Citeaux, stiften, nämlich: La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond. Bis 1119 waren noch acht Klöster entstanden und nun, als die neue Mönchsgemeinschaft schon so ansehnlich geworden war, erhielt sie ihr Grundgesetz. Stephan erließ die Charta Charitatis, welche zur buchstäblichen Beobachtung der Regel des heiligen Benedikt one Glosse und Befreiung verpflichtet und außerdem die Organisation und die Regierung des Ordenskörpers und der einzelnen Klöster vorzeichnet. Der Abt von Citeaux ist danach beständiger Generalsuperior des Ordens. Ihm zunächst stehen die Äbte jener vier vornehmsten Töchter von Citeaux; sie haben auch das Recht der Visitation von Citeaux selbst. Der ganze Orden gliedert sich nun nach der mittelbaren oder unmittelbaren Abstammung der einzelnen Klöster von einer der fünf ersten Abteien. Die Regierung des Ordens ist in den Händen der 25 Definitoren, welches Kollegium in folgender Weise zusammengesetzt wird. Der Abt von Citeaux ist das Haupt. Er wält aus dem Geschlechte von Citeaux vier Klöster aus, deren Äbte er dadurch zu Definitoren macht. Die Äbte von La Ferté, Pontigni, Clairvaux und Morimond sind als solche schon Definitoren und schlagen je fünf Äbte aus dem betreffenden Geschlechte vor, von denen der Abt von Citeaux je einen beliebig ausscheidet, die übrigen 20 als Kollegen im Rate der Definitoren annehmen muss. Die gesetzgebende und in allen Dingen endgiltig entscheidende Behörde ist das Generalkapitel, wozu sich in der ersten Zeit alljärlich die Äbte aller Klöster in Citeaux versammelten. Die Charta Charitatis wurde den Bischöfen, in deren Sprengel die Klöster lagen, vorgelegt. Durch ihre Genehmigung begaben sich dieselben jedes Anspruchs auf Eingriff in die Angelegenheiten des Ordens. Man gründete auch kein neues Kloster in einem andern Sprengel, ehe der betreffende Bischof sich zur Anerkennung der Ordensregel und der unbeschränkten Selbstregierung des Ordens verstanden hatte. Endlich holte man noch im Jare 1119 die Bestätigung der Regel vom Papste Calixt II. ein und gab somit den Fundamenten des Ordens die größte Stärke und Festigkeit. Auf diesen Grundlagen erwuchs der Orden in der kürzesten Zeit zu einer überraschenden Größe und Bedeutung. Er verdankte dieses Wachstum und seine Stellung in der Geschichte dem heiligen Bernhard, dem ersten Abte von Clairvaux, oder doch dem Geiste, der sich in Bernhard personifizirt des Mönchtums bemächtigte und die ganze abendländische Kirche beherrschte. Bernhard eröffnete den um das Heil ihrer Seele Bekümmerten den dornigen, aber eben deshalb gesuchten Weg der Askese, indem er das Mönchtum im Cisterzienserorden erneuerte, stellte sich an die Spitze der asketisch schwärmenden Bewegung, rief zum Kreuzzuge auf, fügte die Ritterorden dem kirchlichen Ver-

bande ein, kämpfte für die Rechte des Papstes, griff die Ketzer unter den Theologen und unter den Laien an, bemühte sich um die Verwerfung und Vernichtung eines Abälard und eines Arnold von Brescia, der Katharer und Henricianer. Der Erfolg der Wirksamkeit des heiligen Bernhard war ein unerhörter und mit dem heiligen Bernhard kam der Orden der Cisterzienser, die nach ihm (wenigstens in Frankreich allgemein) Bernhardiner genannt wurden, zu einem sehr ausgedehnten und tiefgehenden Einflusse und zu einer außerordentlichen Macht und Größe. Papst Eugen III. gehörte dem Orden an, war ein Zögling Bernhards und stand unter seiner Leitung.

Der Ritterorden der Tempelherren erhielt vom heil. Bernhard seine Regel und die spanischen Ritterorden von Calatrava, Alcantara und Montesa und die portugiesischen von Avis und von Christus wurden dem Orden von Citeaux affiliirt. Das ganze Königreich Portugal wurde 1143 der Abtei Clairvaux lehnspflichtig gemacht, so dass diese im Jare 1578 Anspruch auf Portugal erheben konnte. Im Jare 1151 gab es 500 Abteien und man verbot in einem Generalkapitel, die Zal derselben zu vermehren. Warscheinlich fürchtete man, dass die Regierung des Ordenskörpers und die Aufrechthaltung des ursprünglichen Geistes allzusehr erschwert werden würde. Aber das Verbot war erfolglos, der Orden wuchs gegen die Mitte des 13. Jarhunderts ununterbrochen fort und brachte es bis zu 1800 Abteien. Da war aber auch die kirchengeschichtliche Mission der Cisterzienser bereits vorbei und an die Bettelmönche übergegangen. Das war die innere Mission der Kirche an das christliche Volk, das, um seines Heiles gewiss zu werden, die Vermittlung der römischen Priesterkirche verwarf und dabei in Gefar kam, der Kirche Cristi verloren zu gehen. Dieser Beruf war nicht erfüllt worden. Die Cisterzienser waren zu reichen Klosterherren geworden, welche, durch die furchtbar gewachsene Unkirchlichkeit und Gegenkirchlichkeit an ihre Aufgabe erinnert, nur noch nach dem Ruhme von Ketzerrichtern und Ketzervertilgern begierig waren. So wurden die Cisterzienser sehr zeitig überholt und antiquirt. Sie gestalteten sich zu einem abgeschlossenen, reichen und stolzen Mönchsstate, der nichts weiter war, als ein organisirtes und darum mächtigeres Benediktinertum. Die Regierungsform der Cisterzienser ist für alle späteren Orden maßgebend gewesen, aber sonst konnten sie nichts Auszeichnendes aufweisen und mussten sich selbst von den alten Benediktinern auf dem wissenschaftlichen Gebiete übertreffen lassen. Der Verfall des Ordens begann im 13. Jarhundert durch Nachlassung in der asketischen Strenge und durch Uneinigkeit. Nun bekamen die Cisterzienser wie die Benediktiner ihre Clementina und Benedictina, indem Clemens IV. im J. 1265 und Benedikt XII. (früher Cisterzienserabt von Fond-Froide) im J. 1334 Gesetze zur Herstellung der Einigkeit und Strenge im Orden erließen. Schon im J. 1289 hatte das Generalkapitel die erste Sammlung aller Beschlüsse und Verordnungen der früheren Generalkapitel aufgestellt und die Menge der Vorschriften im einzelnen eingeschärft. Das Jar 1350 brachte eine neue Sammlung von Geboten und Einrichtungen. Im J. 1390 war eine neue dringende Manung zur Restriktion der immer laxeren Gewonheiten nötig geworden, aber schon verfügten die Generalkapitel selbst in vieler Hinsicht gegen ihre eigenen Gesetze. Die Verschlimmerung des ganzen Ordens nahm nun so rasch überhand, dass man bald an der Möglichkeit der Verbesserung des Ordens als solchen verzweifelte und in der Zerbrechung des starren Ordens-Organismus und Mechanismus das einzige Heilmittel sah. In Spanien begann im J. 1426 Martin de Vargas mit Unterstützung des Papstes Martin V. das Werk der stückweisen Reformation des Ordens. Aber erst nach seinem Tode, der 1446 eingetreten war, nämlich im J. 1469, bildete sich nach seinen extremen asketischen Grundsätzen die spanische Kongregation von Cisterzienserklöstern. Im Heimatlande, in Frankreich, litt der Orden äußerlich und innerlich durch die englisch-französischen Kriege, umsonst war es, dass Eugen IV. im J. 1444 ihn sehr ernst aufforderte, sich selbst zu reformiren. Auch die Manung des Papstes Nikolaus V. im J. 1448 war one Erfolg. Durch die Kriegsnot war es den Cisterziensern oft unmöglich gemacht, ihre Regel, besonders die Speisevorschriften, zu beobachten. Sie konnten sich des Fleischgenusses nicht

enthalten, wenn sie nicht verhungern wollten. Sie schickten deshalb 1475 eine Gesandtschaft nach Rom und infolge des von Sixtus IV. erhaltenen Bescheides gab das Generalkapitel im J. 1481 den einzelnen Äbten Vollmacht, von dem Fleischverbote zu dispensiren. Daraus entstand aber die größte Verschiedenheit der Observanz und die bedrohlichste Uneinigkeit in den einzelnen Klöstern und in dem ganzen Orden und man musste sich 1485 dazu entschließen, dass man durchgängig Sonntags, Dienstags und Donnerstags Fleisch zu genießen erlaubte. Das war ein offizieller Abfall von der Mönchsaskese, wie er in keinem anderen Orden vorgekommen ist. Widerum gebot der Papst Innocenz VIII. im J. 1487, eine Reformation vorzunehmen. Die darauf im Jare 1493 im Bernhardinerkollegium zu Paris aufgesetzten Verbesserungsartikel kamen aber nicht zur Ausführung. Nun halfen sich diejenigen, welche die strenge Beobachtung der Regel durchsetzen wollten, damit, dass sie sich, wie Martin de Vargas, von der Ordensgewalt losmachten und dass sie unter dem Schutze der betreffenden Landesherren besondere Kongregationen stifteten. So geschah es 1497 in Toskana und in der Lombardei, später in Aragonien, in Calabrien und im Kirchenstate. Jean de Barriere reformirte seit 1574 die Abtei Feuillans in der Nähe von Toulouse und gab den Feuillanten und Feuillantinnen den Ursprung. Bernard de Montgaillard gründete im J. 1605 die Reform von Orval. Denis l'Argentier, Abt von Clairvaux, fing 1615 an, in seiner Abtei eine genaue Befolgung der Regel herzustellen. Damit beschwor er einen heftigen Sturm über seinen Orden herauf. Vergeblich bemühten sich die Päpste Gregor XV., Urban VIII. und Alexander VII., der Kardinal Rochefoucauld und selbst der Kardinal Richelieu, den ganzen Orden zu einer besseren Beschaffenheit zurückzuführen. Die strenge Observanz wurde endlich selbständig organisirt und aus der unmittelbaren Abhängigkeit von dem unverbesserlichen Citeaux befreit. Citeaux tat es jetzt selbst Cluny in der Widerspenstigkeit gegen Reformation zuvor. Die berühmteste und extremste Restriktion ist die der Trappisten, welche Jean le Bouthillier de Rancé im J. 1662 begann. Zu derselben Zeit entstanden durch Beaufort die verbesserten Bernhardiner von Septfonds. — Man hat sich über die Stiftung der Cisterzienserinnen oder Bernhardinerinnen gestritten und sie entweder der Schwester des heil. Bernhard Humbelina oder dem heil. Bernhard selbst oder dem dritten Abte von Citeaux, dem Stephan, zugeschrieben. Der letzte scheint die Ehre zu verdienen, denn das älteste Frauenkloster des Ordens, nämlich zu Tart, verdankt ihm seine Entstehung. Am wichtigsten ist aber das Kloster Port royal geworden.

Quellen sind folgende Schriften: Angelus Manrique de Burgen, Annales Cistercienses etc., Lugd. 1642—1659, 4 Tom. fol.; Augustinus Sartorius, Cistertium bis-tertium etc., Prag. 1700, fol.; Miraeus, Chronicon Cisterciensis ordinis etc., Colon. 1614, 8°. Zu vergleichen sind Helyot, Geschichte der geistlichen und weltlichen Klöster- und Ritterorden Bd. V., S. 396—566, Bd. VI, S. 1—25; Musson, Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden Bd. II, S. 47—208, Bd. III, S. 3—110; Winter, Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands, Gotha 1868, 3 Bde. **Albrecht Vogel.**

Civilehe, s. Eherecht.

Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz v. Assisi und die Franziskaner.

Clarendinische Konstitutionen, s. Becket, Thomas.

Clarke. Dieses Namens gibt es mehrere in England nicht unberühmte Theologen. 1) Samuel Clarke, 1599—1682, ein bischöflicher Geistlicher der puritanischen Richtung, als Nonkonformist seines Amtes entsetzt, nach Foxe der fleißigste Martyrolog und Biograph. 2) Samuel Clarke, sein Son, dessen Anmerkungen zur Bibel früher viel benützt wurden. 3) Dr. Samuel Clarke, Pfarrer von St. James, Westminster. 4) Dr. John Clarke, Dechant von Salisbury, Bruder des letzteren, und Herausgeber seiner Werke. 5) Samuel Clarke, 1623—1669, ein seiner Zeit geschätzter Orientalist und Mitarbeiter an der Waltonschen Polyglotte. 6) William Clarke, geb. 1696, ein gelehrter Altertumsforscher. 7) Adam Clarke, 1760—1832, ein Wesleyanischer Geistlicher, zugleich Historiker und Fortsetzer der

Reymerschen Foedera. Der bedeutendste und bekannteste der obengenannten ist: Dr. Samuel Clarke, geb. zu Norwich den 11. Oktober 1675. Er trat in seinem 16. Jare in das Cajuscollege in Cambridge ein, wo er zunächst Mathematik und Philosophie studirte. Damals war die cartesianische Philosophie herrschend und wurde nach Rohaults Handbuch gelehrt. Clarke, noch nicht 22 Jare alt, übersetzte dasselbe neu und begleitete es mit Anmerkungen, die auf das Newtonsche System überleiten sollten und es gelang ihm, dadurch die Newtonsche Philosophie in Cambridge zur Herrschaft zu bringen. Nach Vollendung dieser Arbeit wandte sich Clarke zu der alt- und neutestamentlichen Exegese und den Schriften der Väter — ein Studium, das er als Kaplan seines Gönners, des Bischofs More von Norwich (s. 1698) ungestört fortsetzen konnte. Die erste Frucht desselben waren Abhandlungen über Taufe, Konfirmation und Buße (1699), welchen eine Kritik von Tolands Amyntor und Paraphrasen zu den Evangelien 1701 und 1702 folgten. 1705 und 1706 wurde er zur Abhaltung der von dem frommen Naturforscher Boyle zur Belehrung über die Grundwarheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion gestifteten Vorlesungen berufen und erwarb sich dabei den größten Beifall. Im gleichen Jare verteidigte er die immanente Unsterblichkeit der Seele gegen Dodwell, der dieselbe durch die Taufe mitgeteilt wissen wollte. Bald nachher erhielt er durch Bischof More die Pfarrei St. Bennet in London und 1709 die Stelle eines Hofpredigers und die Pfarrei St. James', Westminster, die er, höhere Würden ablehnend, bis zu seinem Tode behielt. Eine Schrift über die Dreieinigkeit, die er 1712 veröffentlichte, rief einen langen heftigen Streit hervor, der ihn fast sein Amt kostete. Er wusste jedoch der Konvokation, vor der er des Arianismus beschuldigt wurde, eine befriedigende, übrigens von seinem standhafteren Freunde Whiston scharf getadelte Antwort zu geben. Doch blieb er seiner Ansicht treu und erlaubte sich in dem Gesangbuch für seine Kirche entsprechende Änderungen in der Doxologie, die stark angefochten wurden. Einen ungefärlichen Streit hatte er 1715 und 1716 mit Leibnitz über die Prinzipien der Naturphilosophie und Religion, bei welchem sich die Prinzessin Caroline lebhaft beteiligte. 1724 erhielt er die Sinecur eines Meisters des Wigston-Hospitals in Leicester, schlug aber das nach Newtons Tod ihm angebotene sehr einträgliche Münzmeisteramt aus. Er starb den 17. Mai 1729 und hinterließ eine Witwe mit 5 Kindern.

Clarke kann als Begründer des rationalistischen Supranaturalismus angesehen werden. Er hält den ganzen Inhalt der Offenbarung dem Deismus und Pantheismus seiner Zeit gegenüber fest, wärend er mit seinen Gegnern auf dem gleichen Boden der Autonomie der Vernunft steht. Die Autonomie der theoretischen Vernunft ist sein formales, die der praktischen sein materiales Prinzip. Aus dem letzteren entwickelt er mit Hilfe des ersteren sein System in den Boyleschen Vorlesungen („A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hoppes and Spinoza 1705“, und „A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation 1705“). Er stellt darin zunächst die drei Ideeen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft auf und zeigt dann die Notwendigkeit und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung. Die Idee Gottes konstruirt er nicht rein a priori, sondern geht dabei von der, wie er sagt, allgemein zugegebenen Voraussetzung aus, dass das Dasein Gottes für die Glückseligkeit des Menschen wenigstens wünschenswert und dass die Tugend absolut notwendig sei. Um nun das Dasein Gottes zu beweisen, stellt er an die Spitze die Idee eines absoluten Etwas, das von Ewigkeit, als letzte Ursache, dabei durch sich selbst und mit Notwendigkeit existirt habe. Ein solches sei die Welt nicht, da sie weder ihrer Form noch ihrer Substanz nach als schlechthin notwendig gedacht werden könne. Obwol nun die Substanz dieses selbstexistirenden Wesens nicht erkannt werden könne, so lassen sich doch viele seiner Attribute genau aufzeigen, nämlich Ewigkeit, Unendlichkeit und Allgegenwart, Einheit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, namentlich die Macht, andere intelligente immaterielle Wesen zu schaffen, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Diese Attribute

werden aber nicht sowol aus der Idee des absoluten Wesens deduzirt, sondern vielmehr aus der Offenbarung fertig herübergenommen, um jenen leeren abstrakten Begriff zu erfüllen. Von den sittlichen Eigenschaften Gottes sollte man nun einen Übergang zu der Idee der Sittlichkeit erwarten. Anstatt dessen wird die Idee des Guten an sich als Postulat der praktischen Vernunft unmittelbar aus dem Gewissen und dem allgemeinen Gefül der moralischen Verpflichtung geschöpft und aus einem ewigen Naturgesetz, das über allem positiven Rechte steht und für den Willen Gottes selbst bestimmend ist, abgeleitet. Aus den ewigen notwendigen Unterschieden der Dinge selbst nämlich folgt die Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Verhältnisse, woraus der Unterschied von Gut und Bös und moralische Verpflichtungen für vernünftige Wesen entspringen, die an sich, one Rücksicht auf Lon und Strafe, bindend sind. Clarke hat damit, änlich wie Shaftesbury, gegenüber den subjektiven Bestimmungen über Sittlichkeit, das Gute und die moralische Verpflichtung als etwas Reales, Absolutes wider entschieden zur Anerkennung gebracht, übrigens die Idee der Sittlichkeit zur Gottesidee nicht in gehöriges Verhältnis gesetzt. — Das Sittengesetz ist an sich bindend, allein dass Lon und Strafe folgen müssen, liegt im Wesen Gottes. Da sie aber in diesem Leben nicht recht verteilt sind, so folgt daraus als drittes Postulat die Unsterblichkeit der Seele. Den Übergang zur Offenbarungsreligion macht Clarke mit der nicht weiter erörterten Bemerkung, dass jene Ideeen zwar aus der natürlichen Vernunft abzuleiten, aber durch den verdorbenen Zustand der Menschheit getrübt seien, daher eine göttliche Offenbarung zur Belehrung und Erlösung der Menschen notwendig sei. Es wird sodann die Vernunftgemäßheit der christlichen Religion nachgewiesen, sowie die Ächtheit der Überlieferung durch die Apostel, welche die Warheit reden konnten und wollten. Damit schließt Clarke sein System ab. Seine Methode, die raisonirende, demonstrative, fand großen Beifall und wurde auf lange Zeit die herrschende. — Eine der schon in jenen Vorlesungen berürten Lehren glaubte er den Deisten gegenüber noch eingehender behandeln zu müssen, die Lehre von der Dreieinigkeit. In seinem Buche darüber (The Scripture doctrine of the Trinity 1712) stellt er zunächst alle einschlägigen Schriftstellen des Neuen Testamentes zusammen und betrachtet diese exegetisch. Er findet darin keine Aussprüche über das metaphysische Wesen der göttlichen Personen und beschränkt sich deshalb auf die Entwickelung der ökonomischen Trinität. Ausgehend von seiner oben entwickelten Gottesidee, zeigt er, dass Son und Geist Wesen und Attribute von dem Vater haben. Dem Sabellianismus gegenüber dringt er auf persönliche Unterschiede, dem Arianismus gegenüber behauptet er die Ewigkeit von Son und Geist. Ihr besonderes Sein hat nach Clarke nicht in einer innern Notwendigkeit, sondern in dem unbegreiflichen Willen Gottes seinen Grund. Damit ist die Unterordnung aufs entschiedenste ausgesprochen, und es ist nur folgerichtig, wenn gesagt wird, dass dem Sone nicht um seines Wesens, sondern um seines Werkes willen Anbetung gebüre. Mit Recht machte schon Waterford gegen Clarke geltend, dass Koëterniät Konsubstantialität in sich schließe und dass durch Leugnung der letztern der Son zum Geschöpf werde.

Die praktischen Schriften des Clarke: 1) 3 practical Essays on Baptism, Confirmation and Repentance 1699. 2) Paraphrase upon the Gospels 1701, 1702. 3) Exposition of the Church Catechism und 4) Predigten, 173 an der Zal, nach seinem Tode herausgegeben, können kurz erwänt werden. Sie zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Clarke hat dabei eine neue Ban eingeschlagen. Er hält sich, namentlich bei seinen Predigten, strenger an den Text, vermeidet allen gelehrten Ballast und fremde Citate und befleißigt sich besonders der Verständlichkeit. Dabei verfällt er allerdings oft in große Nüchternheit und Breite der Darstellung und verfehlt oft den tieferen Sinn. Sein Vortrag war sehr ruhig und gehalten. Bei seinen amtlichen Arbeiten und theologischen Studien verlor Clarke seine Vorliebe für Mathematik und Naturwissenschaft nicht. Er übersetzte 1708 Newtons Buch, „On Optics“, und verteidigte noch 1728 dessen Lehre über das Verhältnis der Schnelligkeit und Kraft der Körper in Bewegung. Auch in der Philologie war er Meister. Seine Ausgabe von Cäsars Kommentaren mit

Anmerkungen (1712) und seine Übersetzung der Ilias mit Noten (1729) wurden von Männern des Fachs als treffliche Arbeiten anerkannt. Seine umfassende Gelehrsamkeit wurde von seinen Zeitgenossen angestaunt. Er galt für einen Meister im Disputiren und Argumentiren, obwol ihn Voltaire nicht ganz mit Unrecht ein „moulin à raisonnement" nennt. Sein Charakter wurde nicht minder hochgehalten. Er war ein milder, bescheidener, wolwollender und frommer Mann. Sein Leben war untadelig. (Clarkes Werke, 4 Bände, Fol. 1738 u. ö. Vergl. Lechlers Deism.) **C. Schöll.**

Claude, Johann, geboren 1619 zu La Sauvetat im südlichen Frankreich, wo sein Vater Geistlicher war, studirte die Theologie zu Montauban, wurde im 26. Jare ordinirt, und versah nacheinander mehrere kleinere Pfarrstellen, bis er, wegen seines Talentes als geistlicher Redner, 1654 nach Nismes berufen wurde, wo er, neben der Verwaltung des Pfarramtes, freie Vorlesungen hielt über Predigtkunst und praktische Schrifterklärung. 1661 präsidirte er der zu Nismes versammelten Provinzial-Synode; hier bekämpfte er ein von dem Prinzen von Conti, Statthalter des Languedoc, vorgelegtes sogenanntes Vereinigungsprojekt mit soviel Nachdruck, dass die Synode es einstimmig verwarf, dass aber zugleich deren Beschlüsse von dem Könige kassirt wurden und an Claude das Verbot erging, in der genannten Provinz ferner zu predigen. Er begab sich nach Paris, bemühte sich vergebens, das Verbot rückgängig zu machen, und nahm deshalb eine Pfarrstelle zu Montauban an; aber auch da wurde ihm, nach vierjärigem Wirken, durch Befehl des Hofes Stillschweigen auferlegt. Nach Paris zurückgekehrt, bat ihn die Marschallin Turenne, um ihren von den Bekehrern gedrängten Gemal besorgt, einen handschriftlichen Traktat Nicoles zu widerlegen, welcher Turenne übergeben worden war, um ihn zu überzeugen, dass die Transsubstantiation von jeher in der Kirche gelehrt worden sei. Claudes gründlicher Gegenbeweis, von welchem eine zeitlang bloß Kopien zirkulirten, machte Katholiken und Protestanten auf ihn aufmerksam. Nicole übergab deshalb seine erste Schrift, nebst einer Bekämpfung Claudes, dem Druck, unter dem Titel: Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie (Paris 1664, 8°); worauf Claude eine fernere Widerlegung verfasste, die er, mit seiner ersten, im J. 1665 veröffentlichte: Réponse aux deux traités intitulés la Perpétuité etc. (Charenton, 8°, und öfter. Vgl. Walch, Biblioth. theol. II, 231 u. f., und Bayle, Artikel Claude, Note B). Das Konsistorium von Charenton, bei Paris, wurde durch den Erfolg des gewandten Polemikers veranlasst, ihn 1666 zum Pfarrer zu wälen. Er versah diese Stelle bis zur Revokation des Edikts von Nantes, von seinen Glaubensgenossen geliebt wegen seines Eifers und seiner liebreichen Milde, von den Katholiken gefürchtet wegen seiner ebenso gründlichen als mutigen Polemik. 1668 und 1669 unternahmen der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld die Verteidigung der Messe gegen ihn; beide bekämpfte er durch folgende Schriften: Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet (Amsterdam 1668, 8°) und Réponse au livre de Mr. Arnauld etc. (Quévilly bei Rouen 1670, 4°). Bald darauf widerlegte er das schwache Werk des Jansenisten Nicole, Préjugés légitimes contre le Calvinisme, das zuerst 1671 erschien und nur wegen des Namens des Verfassers viel gelesen wurde; die oft gedruckte Gegenschrift Claudes, La défense de la réformation (zuerst 1673, Rouen, 4°, zuletzt Paris 1844, 8°), ist wol sein Hauptwerk; es werden darin nicht bloß die „Vorurteile" Nicoles widerlegt, sondern mit großer Klarheit und in würdigem Ton beweist der Verfasser die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung, und da diese von dem Papsttum verweigert wurde, die Notwendigkeit einer Trennung von Rom. Nicole entschloss sich erst zehn Jare später zu antworten, durch seine Prétendus réformés convaincus de schisme (Paris 1684, 12°). 1678 hatte Claude, auf die Bitte der Mlle. de Duras, die Konferenz mit Bossuet, von welcher in dem diesem letztern gewidmeten Artikel die Rede ist. In der Folge wurde er noch mehrmals von Leuten, die katholisch werden und ihre Abtrünnigkeit durch den vorgeblichen Sieg irgend eines katholischen über einen berühmten protestantischen Theologen beschönigen wollten, in änliche Fallen gelockt, gab sich aber nie mehr dazu her. Als 1685 die reformirten Geistlichen

Befehl erhielten, in einer Frist von 14 Tagen das Land zu verlassen, gab man Claude die auffallende Erlaubnis, den 21. Oktober zu Charenton, welches die reformirte Pfarrei von Paris war, noch einmal Gottesdienst zu halten. Da er aber erfur, dass man die Versammlung zu einer Komödie benutzen wollte, dass der Erzbischof von Paris und der Bischof von Meaux mit dem Polizei-Lieutenant in der Kirche erscheinen, einer der Prälaten über die Kirchenvereinigung predigen, und einige gedungene Leute die Ketzerei abschwören sollten, ließ er verkündigen, dass der Gottesdienst nicht stattfinden würde. Alsobald ward dem Empörer, wie Frau von Maintenon ihn schalt, befohlen, binnen 24 Stunden, statt in 14 Tagen, sich zu entfernen; den 22. Okt. reiste ein königlicher Bedienter mit ihm ab und begleitete ihn bis an die holländische Grenze. Kaum hatte er seine Gemeinde verlassen, so wurde die Kirche von Charenton, eine der größten und schönsten des damaligen reformirten Frankreichs, in Zeit von fünf Tagen abgebrochen. Claude begab sich nach dem Haag, wo sein Son Pfarrer war; er nahm weder das Anerbieten des großen Kurfürsten, zu Frankfurt an der Oder eine Professur zu bekleiden, noch einen schon vorher an ihn ergangenen Ruf von der Universität von Gröningen an, sondern beschäftigte sich, in stiller Zurückgezogenheit, von einem Gehalte lebend, den ihm der Prinz von Oranien bewilligte, mit litterarischen Arbeiten und mit Predigen. Die Hauptschrift, die er hier verfasste, sind seine Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France (Köln 1686, 12°, und öfter, besonders 1703, 8°, mit einer Vorrede von Jak. Basnage), eine mit edler Entrüstung geschriebene Protestation gegen die Tyrannei des Königs, und zugleich eine Hauptquelle für die Geschichte der gegen die französischen Protestanten ausgeübten Gewalttätigkeiten. Seine letzte Predigt hielt Claude an Weihnachten 1686; wenige Tage darauf, den 13. Januar 1687, starb er. Die französischen Katholiken, nachdem sie ihn wärend seines Lebens gefürchtet, verleumdeten ihn durch Ausstreuung des Gerüchts, er habe kurz vor seinem Tode die Ketzerei insgeheim abgeschworen. Außer den angegebenen Schriften besitzt man von ihm noch mehrere kleinere polemische Traktate und eine Anzal von Predigten, die sich durch strenge Ordnung und männliche Beredsamkeit auszeichnen. Seine, von seinem Sone in 5 Bänden herausgegebenen Oeuvres posthumes (Amsterdam 1688, 8°), enthalten, außer einigen französischen und lateinischen dogmatischen Abhandlungen, einen praktischen Kommentar über den Römerbrief und ein Traité de la composition d'un sermon, der erste umfassendere Versuch einer französischen reformirten Homiletik. Der 5. Band enthält 45 theologische, zum teil auch für die Zeitgeschichte wichtige Briefe.

Siehe über Claude: De Ladevèze, Abrégé de la vie de Mr. Claude, Amsterdam 1687, 16°; das Wörterbuch von Bayle; Niceron, deutsche Ausgabe, B. V, S. 125 u. f.; Haag, La France protestante, B. III, S. 473 u. f.

C. Schmidt.

Claudianus (Claudianus Mamertus, Claudianus Ecdicius Mamertus), Presbyter in der Diözese von Vienne, Bruder des dortigen Bischofs und inniger Freund des Apollinaris Sidonius, gestorben um das J. 474, wusste die klassische Bildung in nicht geringem Grade mit der christlichen zu vereinen. Davon legt auch seine Schrift De statu animae Zeugnis ab, die auf die folgenden Arbeiten des Mittelalters über dieses Thema keinen unbedeutenden Einfluss ausgeübt hat. Sie wurde durch eine kleine uns wenigstens zum größten Teil erhaltene Flugschrift des Bischofs von Riez, Faustus, veranlasst, in welcher die Körperlichkeit der Seele, wie alles Erschaffenen, behauptet wurde. Claudianus unternahm es nun, diese Schrift zu widerlegen, auf welche er auch in der seinigen steten bezug nimmt. Herausgegeben u. a. in der Max. bibl. P. P.VI und mit Noten von Barth, Zwickau 1655; s. über Claudianus und sein Werk Ritter, Gesch. der Philos., Bd. VI, und Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit. S. 450 ff. — Es werden noch Briefe von ihm aufbewart, einer an Apollinaris Sidonius (in der Briefsammlung des letztern, epist. lib. IV, 2), der andere an den Rhetor Sapandus in Vienne (bei Baluze, Miscellanea, T. VI, p. 535). — Beigelegt wird ihm auch der berühmte Hymnus Pange, lingua gloriosi.

Ebert.

Claudius, Apolinarius, s. Apolinarius, Claudius.

Claudius (Matthias). Dieser unter dem Namen des „Wandsbecker Boten" (Asmus) bekannte Volksdichter und Volksschriftsteller darf in einer Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche insofern nicht fehlen, als er zwar kein Theologe von Fach war, aber durch seine ganze menschliche und litterarische Erscheinung bedeutend auf die christliche Richtung und Gesinnung der Nation in einer dem Christentum großenteils entfremdeten Zeit gewirkt und für den einfachen Christen- und Bibelglauben ein aufrichtiges und lebensfrisches Zeugnis in persönlich origineller Weise abgelegt hat. Geboren den 15. August 1740 zu Reinfeld unweit Lübeck, studirte er in Jena und brachte später den größten Teil seines Lebens *) teils als Privatmann, teils als Revisor bei der schleswig-holsteinischen Bank in Altona, in seinem geliebten Wandsbeck (bei Hamburg) zu, umgeben von einem heitern Familienkreise, und mit vielen der Besten und Edelsten seiner Zeit, mit Herder, Jacobi, Hamann, Lavater, Stolberg u. a. durch Bande der Freundschaft verbunden. Er starb in heiterer Gottergebenheit den 21. Januar 1815 im Hause seines Schwiegersones, des Buchhändlers F. Perthes zu Hamburg. „Die volle Kraft des Geistes, seine Eigentümlichkeiten und Eigenheiten blieben ihm bis zur letzten Stunde" (s. Perthes Leben II, S. 59 ff.; vgl. I, S. 77). — Seine teils im „Wandsbecker Boten", teils in andern Blättern zerstreuten Aufsätze sammelte er zuerst 1765 u. d. T.: Asmus omnia sua secum portans, oder sämtliche Werke des Wandsbecker Boten, denen dann noch einige Supplemente in späteren Jaren folgten (vollständige Ausgabe 1812 in 8 Bänden, 9. Aufl. 1871 durch Redlich). Was Claudius als religiösen Schriftsteller auszeichnet, ist weder eine in didaktischer Form auftretende Theologie, noch sind es asketische, zu unmittelbar erbaulichem Zwecke geschriebene Aufsätze. So eignet sich keines seiner Gedichte zum Kirchenlied und keine seiner Betrachtungen hat von ferne den Ton der Predigt oder des Andachtsbuches. Alles ist vielmehr unmittelbarer Erguss eines vom praktischen Christentum durchdrungenen, aber in der reinen Weise der Volkssprache sich kundgebenden Lebens. Aus der schalkhaften Miene des Humors schaut der höchste Ernst hervor, und dies ist es, was seinen Schriften in Prosa und Versen ein eigentümliches Gepräge gibt, das freilich den Anforderungen einer nach klassischen Vorbildern sich richtenden Ästhetik von ferne nicht gerecht zu werden anstrebt, sondern mit kecker Ironie sich darüber hinwegsetzt. Mit seinen theologischen Überzeugungen bildete der Wandsbecker Bote einen entschiedenen Gegensatz zu der aufklärenden Zeitrichtung, one darum einer veralteten Orthodoxie, deren Pedantismus er selbst verlachte, das Wort zu reden. „In der durch die heil. Schrift bewarten Offenbarung sah er die einzige Quelle der waren Religion und in der angestammten Obrigkeit das nicht zu entbehrende, von Gott verliehene Rettungsmittel gegen den Frevel und die Willkür der Menschen" (Perthes a. a. O. I, S. 78). Verleugnet er schon in seinen frühern Schriften nirgends diese seine heiligste Überzeugung, so ist doch zwischen ihnen und den spätern insofern ein Unterschied, als der mehr sentimentale und humoristische Ton nach und nach einer strengern, wenn man will schroffern Polemik gegen den Rationalismus Platz machte. Obgleich diese Schroffheit nie „einen Grundzug seines Geistes bildete, weder in frühern noch in spätern Jaren" (Perthes a. a. O. I, S. 79), so brachte doch die von ihm eingeschlagene Richtung eine Veränderung in das Verhältnis zu mehreren seiner frühern Freunde. Nicht nur ließ Voß seinen Zorn gegen ihn aus **), sondern auch Herder schlug gerade in spätern Jaren eine von dem Wandsbecker Boten divergirende Ban ein, und zwischen ihm und Fr. Jacobi stellte sich in Hinsicht auf das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und der

*) Bloß von 1776 — 1777 bekleidete er die Stelle eines Ober-Landeskommissärs zu Darmstadt.

**) In der Schrift: „wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier?" s. Perthes II, S. 348. Voß hatte sogar vor, von dem „Wandsbecker Boten" eine Ausgabe zu veranstalten, „in welcher er alle Pfaffenmärchen tilgen wolle, die der finstere Geist des Aberglaubens dem Wandsbecker eingeraunt habe", ebend. S. 125.

Vernunft zur geschichtlichen Offenbarung immer deutlicher eine Differenz heraus, die sogar die Veranlassung wurde zu Jacobis Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (s. d. Vorrede zu dieser). Wärend Jacobi die Stimme Gottes im gläubigen Gefül vernahm, gründete Claudius seinen Glauben auf die geschichtliche, durch die Bibel verbürgte Tatsache der durch Christum geschehenen Erlösung. Über den Vernunftgebrauch in der Religion und sein Verhältnis zu den Tonangebern der Zeit läßt er sich in seiner ironischen Weise so vernehmen *): „Ob es vielleicht mehr als eine Vernunft gibt; ich kann in die heurige mich nicht finden. Sie nennen Dinge vernünftig, die ich unvernünftig, und Dinge unvernünftig, die ich vernünftig finde. Da bin ich nun zwischen Tür und Angel, und weiß nicht, ob ich eine unvernünftige Vernunft oder eine vernünftige Unvernunft vorziehen soll“. — An einer andern Stelle vergleicht er die Philosophie mit dem „Hasenfuß, der die Bildsäule wol vom Staube reinigen, aber nicht eine Bildsäule schaffen kann“. Oder er tadelt es an ihr, „dass sie mit ihrer lamen Hüfte oft das große Wort haben und die Frau im Hause spielen will, one von dem Detail des Hauswesens unterrichtet zu sein, dass sie immer nur sehen und nicht glauben will **). Und so kommen ihm diejenigen, welche die Offenbarung nach der Vernunft meistern wollen, vor wie die, welche die Sonne nach ihrer hölzernen Wanduhr richten möchten. — Gleichwol anerkennt er ein Göttliches auch im natürlichen Menschen. Die Sehnsucht nach der Erlösung ist ihm „die einzige Saite auf der heiligen Harfe, daran der Mensch noch rüren kann, und das Warzeichen seiner Größe“. Wie sehr ihm ein Erlöser Bedürfnis war, geht aus folgender Stelle hervor ***): „Wer nicht an Christus glauben will, der muss sehen, wie er one ihn raten kann. Ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen, und das kann er überschwenglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen von keinem, von dem wir's lieber hätten“. . . . „Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Anden und Wünschen erfüllt“. So ließen sich noch viele in ihrer Art treffliche und charakteristische Stellen anfüren. — In konfessioneller Beziehung ward Claudius, der Son eines lutherischen Geistlichen, mit der Zeit klarer und entschiedener und verteidigte demgemäß auch die lutherische Lehre vom Abendmal. — Fenelons Werke hat er ins Deutsche übersetzt und mit Vorreden begleitet. — Es läßt sich denken, dass eine so eigentümliche Persönlichkeit auch den verschiedensten Beurteilungen unterlegen ist. Wärend Gelzer (deutsche Nationalliteratur II, S. 6 ff.) dieser so einzigen Gestalt, wie nur „die deutsche Nation und die evangelische Kirche sie hervorbringen konnte“, mit Vorliebe sich zuwendet, was ihn nicht hindert, in den spätern Produkten „eine gewisse Ermattung und Vernüchterung“ zu entdecken, zeigt sich Gervinus (Nationaliteratur I, S. 38 ff.) von vorneherein gegen die von Claudius verfolgte Richtung eingenommen; die von ihm gemachten Ausstellungen in Beziehung auf die Schreibart des Boten mögen indessen nicht ganz unbegründet sein.

Wilh. Herbst, Matth. Claudius, der Wandsbecker Bote, 3. Aufl., Gotha 1863; Mönckeberg, Matt. Claudius, Hamburg 1819; Redlich, Die poetischen Beiträge Beiträge zum Wandsbecker Boten, gesammelt und ihren Verfassern zugewiesen, Hamburg 1871.

Hagenbach †. (Plitt.)

Claudius, römischer Kaiser, 41 bis 54, wird noch immer von einigen als der Anstifter der ersten Christenverfolgung angesehen, auf Grund der Stelle bei Sueton c. 25: Judaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. Allerdings könnte Chrestus korrumpirte Form für Christus sein; denn Tertullian sagt apolog. c. 3 cum perperam chrestianus pronuntiatur a vobis, und ad nationes 1. 3: cum corrupti a vobis chrestiani pronuntiatur a vobis. Allein das

*) Korrespondenz zwischen mir und meinem Vetter (im 6. Bd.).
**) Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram, im 8. Bändchen.
***) Briefe an Andres (im 6. Bd.).

entscheidet die Sache nicht. Chrestus muss ein jüdischer Aufrürer gewesen sein, wie denn schon Paulus Rom. c. 13 gegen aufrürerischen Geist sich ausspricht. Bei Anlass dieser Verfolgung der Juden verließen Aquila u. Priscilla (s. d. Art.) die Stadt. Übrigens berichtet Diocassius in seiner römischen Geschichte 60, 6, dass Claudius die Juden nicht vertrieb, sondern ihnen die Ausübung ihres Gottesdienstes untersagte. **Herzog.**

Claudius von Turin, von Geburt ein Spanier, Schüler des Felix von Urgel, one jedoch dessen eigentümliche Meinungen anzunehmen, war, kurz vor Karls des Großen Tod, an der Hofschule des Königs Ludwig in Aquitanien angestellt, um die Bücher der Bibel zu erklären. Nachdem Ludwig Kaiser geworden, beförderte er den ihm befreundeten Priester, 820, zum Bistum von Turin, mit dem ausdrücklichen Auftrag, in diesen Gegenden das mit allerlei Aberglauben vermischte Christentum in seiner Reinheit widerherzustellen, und besonders dem Bilderdienste entgegenzuarbeiten, gegen den sich die fränkische Kirche in diesen Zeiten so bestimmt ausgesprochen hatte. Claudius, ein frommer und in den Kirchenvätern vielbewanderter Mann, unterzog sich diesem Amte mit einem Eifer, der zuweilen die Grenzen der Mäßigung überschritt. Mit der nämlichen Unerschrockenheit, mit der er die häufigen Einfälle der Sarazenen in seinen Sprengel zurückschlug, bekämpfte er die ihm verhassten Missbräuche unter den Christen. In Turin, wo er die Kirchen mit Bildern und Weihgeschenken angefüllt fand, ließ er diese trotz des Widerstandes des Volkes hinwegnehmen, und predigte mit Feuer gegen die Verehrung sichtbarer Gegenstände. Zugleich fur er in der litterarischen Tätigkeit fort, die er bereits an dem Hofe Ludwigs des Frommen begonnen. Kommentare über fast alle Bücher der heil. Schrift bezeugen seinen Fleiß und seine vielseitige Belesenheit; leider sind von den meisten nur in verschiedenen Sammlungen zerstreute Fragmente gedruckt. Seine Absicht war, die ganze Bibel, im Auftrage Ludwigs, zum behufe der jüngern Geistlichen zu erklären. Schon 814 schrieb er drei Bücher über die Genesis (Oudin, Comment. de Scriptt. Eccl. antiquis, B. II, S. 29); das Jar darauf eine Catena patrum zu dem Evangelium des Matthäus, mit einer an Justus, Abt von Charroux in Poitou, gerichteten Vorrede (die Vorrede bei Mabillon, Ann. Ord. S. Bened., B. II, append., Nr. 41, S. 720 u. f., und bei A. Mai, Spicil. romanum. 1840, B. IV, S. 301 u. f.; einzelne dicta aus dem Kommentare selbst, bei Rudelbach, in der unten anzufürenden Schrift); 815 oder 816 schrieb er den Kommentar über den Brief an die Galater, dem Abte Dructerann von Solignac gewidmet (der einzige das Neue Test. betreffende, der vollständig gedruckt ist, Paris 1542, 8°, und in der Bibl. PP. max., B. XIV, S. 139 u. f.); 817 den über den Brief an die Epheser, an Ludwig den Frommen (die Vorrede bei Mabillon, Vetera analecta, 2. Ausg. S. 91 u. f.); 821 vier Bücher über den Exodus (Oudin, l. c.); 823 Libri informationum litterae et spiritus super Leviticum, an Theodemir, Abt von Psalmodi bei Nismes (Vorrede und Schluss bei Mabillon, Vet. anal., S. 90). Von folgenden Schriften können wir die Abfassungszeit nicht angeben: Kommentar über den Römerbrief (Vorrede bei Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aetatis, B. I, S. 1087; Fragmente bei Rudelbach, l. c.); Commentarii in libros regum (Anfang bei Zaccaria, Bibl. Pistoriensis, Turin 1752, Fol., S. 60; vollständig in: Bedae et Claudii Taurin. aliorumque opuscula, Bologna 1755, Fol., S. 4 u. f.); Expositio epistolae ad Philemonem (Spicil. rom., B. IX, Th. I. S. 109). Dass Claudius seine Kommentare über die pauliniſchen Briefe in ein Werk zusammenfassen wollte, beweist eine Vorrede an Theodemir bei Mai, Scriptt. vett. nova coll., B. VII, Th. I, S. 274. Zaccaria l. c. gibt ferner, außer einem Briefe Theodemirs, worin dieser seinem Freunde Claudius exegetische Fragen vorlegt, das Antwortschreiben dieses letztern nebst der Vorrede zur Sammlung der Belung der Bemerkungen auf die vorgelegten Fragen. Oudin l. c. hat noch Kommentare über Ruth, Josua, die Richter, die Korintherbriefe gesehen. Zu Paris befinden sich zehn Homilien von Claudius; sein Hauptwerk wird weiter unten angefürt werden.

Sämtliche claudianische Kommentare sind bloße Katenen aus den Kirchenvätern. Den Vorwurf, er sei nur ein Kompilator, ist er weit entfernt von sich abzulehnen; er hatte keine andere Absicht als aus den Schriften des Hieronymus, des Augustin, des Hilarius, des Beda und anderer, die zu seinem Zwecke dienlichen Stellen zusammenzutragen. In der Wal der Citate wurde er durch seine Vorliebe für die allegorische Interpretation geleitet; in jedem biblischen Faktum fand er außer dem historischen oder buchstäblichen einen geistigen Sinn; da das bloß sinnliche Verständnis der heil. Schrift oft gegen die vermittelst der Allegorie gefundene Lehre streite, so müsse letztere durch den Glauben erforscht und angenommen werden. Für das 9. Jarhundert mögen diese Katenen von Nutzen gewesen sein; heutzutage ist für die exegetische Wissenschaft wenig Gewinn daraus zu hoffen. Wichtiger ist Claudius wegen seiner Auffassung der Kirchenlehre. Seine ganze Denkweise läßt sich auf den Augustinismus zurückfüren; alle seine Schriften zeugen von seiner Hochachtung für den großen Kirchenvater, von dessen System die römische Kirche bereits abgewichen war. Sein praktisches Verfaren war nur Anwendung seiner dogmatischen Überzeugungen. Alles Gute war ihm Wirkung der göttlichen Gnade, und Zeichen, daſs der, welcher es vollbringt, von Gott dazu vorherbestimmt sei. Eigenes Verdienst, Gerechtigkeit durch gute Werke verwarf er unbedingt. Da nun die Gnade im Innern der Seele wirkt, so sind auch der Glaube, die Nachfolge Christi, die Gemeinschaft mit ihm innere Vorgänge, die sich persönlich in jedem Einzelnen einstellen müssen; um selig zu werden, müsse man also nicht nur von dem Sinnlichen sich losreißen, um nach dem Unsichtbaren zu streben sondern auch one eines andern Dazutun oder vermittelndes Verdienst persönlich mit Gott durch Christum den alleinigen Mittler in Verbindung treten. Auf diese Grundsätze gestützt sprach sich Claudius gegen die Verehrung der Bilder und die Lehre von der Intercession der Heiligen aus, sowie gegen das Verdienst der Mönchsgelübde und die Meinung, nur zu Rom, an einem sichtbaren, bestimmten Orte, sei ware Buße möglich und rechte Vergebung der Sünden zu hoffen. Er ging noch weiter; er will nicht denjenigen einen Dominus apostolicus nennen, der bloß auf dem apostolischen Stule *sitzt*, sondern nur den, der auch die Pflichten eines Apostels treu erfüllt; denn von dem erstern gelte Matth. 23, 2. Er leugnet überhaupt, daſs dem Petrus und seinen Nachfolgern die Macht zu lösen und zu binden gegeben sei; er spricht ferner von einem geteilten Primate, von einem des Petrus, zur Gründung der Kirche unter den Juden, und von einem des Paulus, zur Gründung derselben unter den Heiden.

Solche Äußerungen mussten damals starken Widerstand finden. Es wird berichtet, schon Papst Paschalis I. (gest. 824) habe des künen Bischofs Eifer getadelt. Indessen erst später erhob sich ein eigentlicher Streit über seine Lehre. Er sandte, nach 823, seinen noch nirgends gedruckten Kommentar über die Korintherbriefe, in dem er sich, wie es scheint, sehr scharf ausgesprochen hatte, an seinen Freund, den Abt Theodemir; dieser, besorgt um die Rechtgläubigkeit des Bischofs, legte das Buch einer Versammlung von Geistlichen vor, welche jedoch der Sache keine weitere Folge gaben. Das Gerücht von seinem Verfaren zu Turin hatte sich unterdessen im ganzen Reiche verbreitet; es entstand eine Bewegung in allen Teilen des Landes. Theodemir schrieb daher an seinen Freund, um ihn vor Ketzerei zu warnen (828). Dagegen verfaſste Claudius sein weitläufiges Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem, von dem wir bloß Exzerpte besitzen in den sogleich anzufürenden Gegenschriften von Dungal und Jonas. Noch 1461 befand sich das Werk in einem Codex des Klosters Bobbio; dieser ist in die Bibliotheca Ambrosiana übergegangen; das Apologeticum jedoch daraus verschwunden. Auch Papire Masson hat noch einen vollständigen Codex gehabt. (S. Gieseler, B. II, Th. I, S. 101). Dieses merkwürdige Werk ist die Hauptquelle für die Ansichten des Bischofs von Turin. Es wurde Ludwig dem Frommen vorgelegt, der es durch Gelehrte seines Hofes untersuchen und verwerfen ließ. Claudius selbst, vor eine Versammlung von Bischöfen geladen, soll sich geweigert haben zu erscheinen. Gegen die in dem Apologeticum enthaltenen anstößigen Sätze schrieb, um das Jar 828, der Schotte

Dungal, den Karl der Große als Lehrer nach Pavia berufen hatte, seine Responsa contra perversas Claudii sententias (Bibl. PP. Max., T. XIV). Merkwürdigerweise wurden keine weitern Schritte gegen Claudius getan; ungestört fur er fort in seinem Sprengel zu wirken, bis er 839 starb. One Zweifel war er mäßiger geworden in seinem Benehmen, so dass er wider des Schutzes seines alten Freundes, des Königs Ludwig genoss. Hieraus erklärt sich, warum der Bischof von Orléans, Jonas (821—844), welchen Ludwig mit der Widerlegung der Apologie an Theodemir beauftragt hatte, diese Arbeit (de cultu imaginum, in der Bibl. PP. Max. T. XIV) erst nach des Claudius sowol als des Königs Tode veröffentlichte, als er erfaren hatte, dass einige Schüler des Bischofs dessen Lehren erneuerten (840). Beide, Jonas und Dungal, behandeln übrigens die Frage vom Standpunkte der Frankfurter Synode aus, also nicht im römischen Sinne; sie werfen Claudius bloß Übertreibung vor.

Bekanntlich wird letzterer von manchen nicht nur als einer der Vorgänger, sondern selbst als der Stifter der Waldenser angesehen. Diese, sehr spät, in dogmatischem Interesse, aufgenommene Ansicht, die sich bei Léger und andern, ja selbst noch bei Hahn findet, hat keinen historischen Grund und ist von allen gründlichen Kennern der Waldensergeschichte längst aufgegeben. Dabei soll nicht geleugnet werden, dass die Tendenzen des Claudius sich noch eine zeitlang in Italien erhalten haben; es ist soeben bemerkt worden, dass, nach dem Zeugnis des Jonas von Orléans, man um 840 versuchte, sie von neuem zu verbreiten. Dass sie sich aber bis zum Auftreten des Peter Waldus und speziell in den piemontesischen Tälern fortgepflanzt, davon ist nicht die geringste Spur vorhanden.

S. Histoire littéraire de la France, B. IV, S. 223 u. f.; Rudelbach, Claudii Taurin. Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione, Kopenh. 1824, 8°. Meine Abhandlung in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie, 1843, Heft 2, S. 39 u. f. H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter I, S. 16—24. **G. Schmidt.**

Clémanges. Nikolaus, genannt von Clémanges (de Clemangiis), wurde geboren um 1360, in einem Dorfe dieses Namens in der Champagne. Er erhielt seine Bildung im Kollegium von Navarra zu Paris. Bereits 1381 hielt er, als Magister artium, öffentliche Vorlesungen. Fünf Jare später begann er, in derselben Anstalt, das Studium der Theologie, unter Peter d'Ailly und Gerson, welche einen bedeutenden Einfluss auf ihn ausübten und ihm stets als Freunde zugetan blieben. 1391 ward er Baccalaureus der Theologie, und trat auch in dieser Fakultät als Lehrer auf. Für das klassische Altertum, soweit man es damals kannte, begeistert, und mit den glücklichsten Anlagen begabt, ward er bald für das beredteste Mitglied der Universität angesehen. 1393 erwälte ihn diese zum Rektor; als solcher nahm er von nun an den tätigsten Anteil an den berühmten Verhandlungen der Universität wärend des Schisma; er ist der Verfasser der meisten Schreiben und Bedenken, die sie in dieser Zeit an Könige und Päpste gerichtet. Es ist bekannt, mit welchem beharrlichen und aufgeklärten Eifer sie die Widerherstellung der Ordnung und der Einheit in der Kirche betrieb; der vollständige Verlauf dieser Geschichte ist nicht an diesem Orte zu berichten; wir beschränken uns auf das, was Clémanges angeht. Schon 1393 richtete er, im Namen der Universität, eine energische Denkschrift an Karl VI., um in ihn zu dringen, er möge auf Mittel sinnen, dem Schisma ein Ende zu machen (in Opp. Nic. de Clem., Ep. 1). Das Jar darauf verfasste er eine zweite, worin drei Mittel zu dem angegebenen Zwecke vorgeschlagen werden: die Abdikation der zwei Päpste, die Wal von Schiedsrichtern, die Zusammenberufung eines allgemeinen Konzils; das erste dieser Mittel hielt die Universität für das sicherste (bei Bulaeus, Hist. Univ. Paris, B. IV, S. 687; und bei Dachery, Spicilegium, ed. 1723, B. I, S. 776). Trotz des Widerstandes, den sie am Hofe erlitt, wo der Herzog von Berry, Anhänger Clemens VI., seinen Einfluss ausübte, beharrte sie in ihrer Ansicht; sie wandte sich an Clemens selbst, sowie an seine Kardinäle, um ihnen ihre Pflichten der Kirche gegenüber ins Gedächtnis zurückzurufen (Bulaus, B. IV, S. 699; Dachery, B. I, S. 784); ein noch kräftigeres Schreiben an

den Papst, voll heftiger Vorwürfe, wurde zurückbehalten, weil dieser, Sept. 1394, mit Tod abging (Buläus, B. IV, S. 701). Karl VI., auf den Rat der Universität, ließ die Kardinäle von Avignon ersuchen, keine neue Wal vorzunehmen, bis sie sich mit ihren Kollegen von Rom und mit Bonifaz IX. verständigt; Clémanges sandte in gleichem Sinne ein dringendes Schreiben nach Avignon (Buläus, B. IV, S. 711; Dachery, B. I, S. 786). Hier beeilte man sich aber, Peter de Luna, Benedikt XIII., zu wälen. An diesen, den der König und die Universität anerkannten, wurde durch Clémanges die Bitte gerichtet, alles anzuwenden, um das Schisma zu heben (Buläus, B. IV, S. 713; Dachery, B. I, S. 772, 788); auch an den König von Aragonien musste er zu diesem Zwecke schreiben (Buläus, B. IV, S. 719, 721); an Benedikt XIII. schickte er, in seinem eigenen Namen, eine beredte Epistel über die Pflichten eines Oberhauptes der Kirche (Opp. Nic. de Clem., Ep. 2). Der Papst, der die Gelehrten schätzte und dem des jungen Rektors Latein wol gefiel, suchte diesen für sich zu gewinnen; Clémanges ließ sich bewegen, und begab sich nach Avignon als päpstlicher Sekretär. Als 1407 die französische Regierung Benedikt XIII., wegen seines fortwärenden Zauderns, den Gehorsam aufkündigte, und der Papst König und Land mit dem Bann belegte, wurde sein Sekretär beschuldigt, die Exkommunikationsbulle verfasst zu haben; Clémanges, der sich zu Genua befand, als sie ausgefertigt wurde, schrieb an die Pariser Universität, um sich von dem Verdachte zu reinigen, obgleich er die von Frankreich genommene Maßregel nicht billigte. In solchen Verhältnissen konnte er nicht länger am päpstlichen Hofe verweilen; er zog sich nach Langres zurück, wo er kurz vorher zum Kanonikus erwält worden war. Seine Gegner beharrten jedoch darauf, er sei der Verfasser der Bulle; er wurde des Majestätsverbrechens beschuldigt und mit Gefängnis bedroht. Um der Gefar zu entgehen, verbarg er sich eine zeitlang bei den Karthäusern von Valprofonds, und später bei denen von Fontaine-du-bosc. In der Stille dieses einsamen Tales wandte sich sein Nachdenken der Bibel zu, die er, wie er sagt, bisher vernachlässigt hatte, und die nun der Gegenstand seiner liebsten Studien wurde. Außer seinen von Fontaine-du-bosc aus an seine Freunde Gerson, d'Ailly u. a. gerichteten, ebenso gemütvollen als schöngeschriebenen Briefen, hat er hier einige Schriften verfasst, in denen er den Irrtümern und Missbräuchen der Kirche seiner Zeit die reinern Überzeugungen entgegenstellt, die er in der Bibel gefunden. Die vorzüglichern derselben sind folgende: De fructu eremi, an Peter d'Ailly, über den Wert des Lebens in der Einsamkeit, der bloß darin bestehe, dass uns die Einkehr in unser Inneres, die stille Unterhaltung mit Gott erleichtert werde; — De fructu rerum adversarum, wie der Christ Not und Bedrängnis zur Fortbildung seines geistigen Lebens benützen solle; — De novis festivitatibus non instituendis, gegen die vielen unnötigen Festtage, die den armen Landbewoner an der Arbeit hindern, statt zur Andacht nur zu roher Lustbarkeit Anlass geben, und über den Geschichten der Heiligen die Bibel in Vergessenheit bringen; De studio theologico (nur bei Dachery, B. I, S. 472 u. f.), an einen jungen Theologen, der Clémanges um Rat gefragt, ob er bei der Universität bleiben oder in das Pfarramt eintreten solle; Clémanges beklagt, dass so viele, selbst der bessergesinnten Theologen, letzteres verschmähen, da es doch so nötig sei, zumal für das unwissende und vielfach gedrückte Landvolk, tüchtige und treue Geistliche zu haben; er zeigt, in welchem Geiste die Theologie zu betreiben, wie sie vorzüglich nur in der Bibel zu suchen, und als Mittel anzuwenden sei, das beseligende Wort Gottes, auf wirksame Weise, mit Glauben und Liebe zu predigen. — Die kleinern theologischen Traktate, de filio prodigo und de Antichristo sind weniger wichtig.

Aus den angefürten Schriften von Clémanges ist ersichtlich, wie die Klarheit seines durch klassische Studien gebildeten Geistes, verbunden mit einer reinen, aus der Bibel sich närenden Frömmigkeit, ihn ebensosehr von den unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Scholastik, als von den dunkeln Spekulationen eines falschen Mysticismus entfernte. Nicht minder fromm und demütig als gelehrt, war er zwar seiner Kirche unterworfen, suchte aber seinen Frieden, statt in den von ihr vorgeschriebenen Formen und Gebräuchen, nur in dem Glauben an den Erlöser,

wie er ihn in dem Evangelium fand. Überall empfahl er das Wort Gottes als die reinste und reichste Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens. Den Verfall der Kirche schrieb er der Vernachlässigung der Bibel zu; den Beschlüssen der Konzilien wollte er nur dann wares Ansehen zuerkennen, wenn die versammelten Vertreter der Kirche wirklich Gläubige, und statt für weltliche Interessen nur für das ewige Heil der Christen besorgt sind. Messe, Prozessionen, Feste und alle andern Gebräuche haben keinen Nutzen, so lange die Herzen durch den Glauben nicht gereinigt sind; alles äußere Werk ist als solches one Wert, nur die innere Gemeinschaft mit Christo ist der Weg zum Heil. Mit diesen reinern Überzeugungen verband Clémanges die freieren Grundsätze über Regierung und Verfassung der Kirche, welche ihn d'Ailly und Gerson gelehrt; ja er äußert sich über diese Fragen noch unabhängiger als seine Lehrer. Er hatte seine kirchlichen Ansichten nicht nur in den schon oben angegebenen Schreiben an Könige und Päpste ausgesprochen, sondern vornehmlich in seinen Schriften in Bezug auf das Konzil von Konstanz, welchem er indessen nicht persönlich beigewont hat. Nachdem er von den heftigen Streitigkeiten erfaren hatte, die gleich anfangs in dieser Versammlung ausgebrochen waren und die Verwirklichung der von allen Bessern erwarteten Reformen zu verhindern drohten, richtete er, im Juni 1415, an die Väter ein Schreiben, in dem er ihnen die Notwendigkeit der Eintracht vorstellt, um ihr großes Werk zu vollbringen (Opp. Nic. de Clem., Ep. 112). Er bedauerte, dass das Konzil die drei bestehenden Päpste für ferner unwälbar erklärt, denn er befürchtete neue Entzweiung, und vier Päpste statt dreier. Seine Grundsätze über die Auktorität der Konzilien äußert er ausfürlich in seiner Disputatio de concilio generali, die aus drei an einen Professor der Pariser Universität 1415 oder 1416 gerichteten Schreiben besteht. (Auch besonders gedruckt, 1482, zu Vienne im Dauphiné.) Nicht nur stellt er das allgemeine Konzil über die Päpste, sondern über das Konzil selbst die Auktorität der Bibel; er zweifelt, ob bei allen bisher gehaltenen ökumenischen Kirchenversammlungen der heilige Geist wirklich den Vorsitz gefürt, da dieser weltliche Zwecke verfolgenden Menschen nicht beizustehen pflege; ein von solchen zusammengesetztes Konzil ist die Kirche nicht; die Kirche ist zwar unfehlbar, aber sie ist nur da wo der heilige Geist ist, und Gott allein weiß, wo dieser waltet und wer die Seinen sind, es kann Zeiten geben, wo „in sola potest muliercula per gratiam manere Ecclesia". Clémanges spricht in diesen Worten das folgenreiche, reformatorische Prinzip von der unsichtbaren Kirche aus, welches der Katholizismus, sowol der ultramontane als jeder andere, stets verkannt hat. Auf dieses Prinzip gestützt, wünscht Clémanges, die zu Konstanz versammelten Väter mögen nur das Heil der waren Kirche im Auge haben, und ihren Beschlüssen dauerhaftes Ansehen geben, indem sie sie zunächst auf biblische Argumente stützen. Ähnliche Schreiben, in denen er sich noch freier ausgesprochen, so dass seine Rechtgläubigkeit in schweren Verdacht kam, sind verloren, vielleicht absichtlich unterdrückt. Das sittenlose Leben vieler Glieder der höhern Geistlichkeit, ihren Luxus, ihre Weltliebe schilderte und rügte er in seinem, um 1411 geschriebenen Traktat de praesulibus simoniacis. Nicht minder als diesen Verfall und als das Schisma, beklagte der treffliche Mann den durch innere Zwietracht zerrütteten Zustand seines Vaterlandes. Mehrere Schriften, gleichfalls aus seiner Zurückgezogenheit zu Fontaine-du-bosc, zeugen von seiner edlen Gesinnung in diesem Bezug: seine Oratio ad Galliarum principes, um 1411, um die Fürsten von dem Bürgerkriege abzuhalten, seine Schrift an Gerhard Machet, non mente solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore; Babylon sind die französischen Städte, wo die Parteien wüteten; entmutigt durch dies Schauspiel, billigt Clémanges die, welche solche Orte verlassen, um anderswo nach ihrem Gewissen zu leben (in der irrigen Meinung, Babylon bedeute Rom, hat Duplessis-Mornay diesen Traktat seinem Mysterium iniquitatis einverleibt); — zuletzt die an Philipp von Burgund gerichtete Schrift de lapsu et reparatione justitiae sive patriae, um 1419 (auch besonders gedruckt, 1481, zu Vienne): da die Verachtung der Gerechtigkeit von Seiten der Machthaber die Ursache der Zwietracht im Lande sei, so möge der Herzog Recht und Gesetz widerherstellen

und zu diesem Zwecke die Generalstaten zusammenberufen. — Zu Fontaine-du-bosc hat Clémanges endlich auch einige poetische Stücke verfasst, die von einer damals seltenen Leichtigkeit und Eleganz in der lateinischen Verskunst zeugen.

Aus seinem Asyle bei den Karthäusern sollte Clémanges mehrmals nach Paris in öffentliche Ämter zurückgerufen werden; er wollte aber lange das, seiner Gesundheit günstige freundliche Tal nicht verlassen. Erst später entsagte er seinem Kanonikat zu Langres, um ein anderes zu Bayeux anzunehmen; da sein Gewissen ihm nicht erlaubte, mehr als eine Pfründe zu besitzen, wies er mehrere andere ihm angebotene Benefizien ab. Aus seinen letzten Jaren ist wenig bekannt. 1421 verteidigte er zu Chartres in öffentlicher Disputation die Freiheiten der gallikanischen Kirche; 1425 begann er wider, im Kollegium von Navarra, seine Vorlesungen über Beredsamkeit und Theologie. In dieser Schule endigte er seine Tage. Wann er starb, sagte selbst sein 1793 zerstörtes Epitaphium nicht.

Man vermisst vielleicht in diesem Artikel die Erwänung des Traktats de ruina Ecclesiae oder de corrupto Ecclesiae statu, den man gewönlich Clémanges zuzuschreiben pflegt. Die gründlichen Untersuchungen von Ad. Müntz haben aber gezeigt, dass derselbe von einem andern Verfasser herrüren muss. Der Stil ist rauher und ungebildeter als der des nach klassischer Latinität strebenden Clémanges; der heftige Ton der gegen alle Klassen der Geistlichkeit gefürten Klagen findet sich nirgends bei letzterem, der seine Würde selbst da bewart, wo er sich am stärksten über die Gebrechen der Kirche äußert. Überdies ist der Traktat im 23. Jare des Schisma, also 1401, verfasst, und voll von Angriffen gegen Benedikt XIII., wärend gerade damals Clémanges zu Avignon päpstlicher Sekretär war; er kann also der Verfasser nicht sein. So viel ist gewiss, dass das Buch in Frankreich geschrieben wurde, one Zweifel von einem Mitgliede der Pariser Universität, deren Professoren und Studenten allein von den Anklagen ausgenommen sind, die gegen die Geistlichkeit gefürt werden. In den noch existirenden Handschriften fehlt übrigens der Name des Verfassers. Trithemius ist der erste, der in seinem Catal. Scriptt. eccles. den Traktat de ruina Ecclesiae unter den Schriften von Clémanges nennt. Eine zweite Schrift, die fälschlich unter diesen letztern angefürt wird, ist betitelt: apostoli (i. e. litterae dimissoriae) et responsio per nationem gallicanam dominis cardinalibus appellantibus ab ejusdem conclusione etc. Da sie offenbar zu Konstanz selbst, wärend des Konzils abgefasst ist, so kann sie nicht von Clémanges sein; gegen ihn sprechen auch das schlechte Latein und die Weise wie Benedikt XIII. behandelt wird. — Einige Briefe, Gebete, Verse von Clémanges, nebst einem Kommentar über Jesaias, und andere Traktate finden sich noch handschriftlich in mehreren Bibliotheken. Die meisten seiner Werke wurden gesammelt von Joh. Lydius, Leyden 1613, 2 B., 4°. Sein Leben wurde beschrieben von Launoy, Historia gymnasii regii Navarrae, in dessen Werken, B. IV; von Dupin, in Opp. Gersonii, T. I; und besonders von Adolph Müntz in der schätzbaren Monographie: Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits; Straßburg 1846, 8°.

C. Schmidt.

Clemens von Rom (Romanus) ist einer der gefeiertsten Namen des christlichen Altertums, aber der Sagenkreis, der ihn wie kaum einen andern umgibt, macht es schwer, den geschichtlichen Kern herauszuschälen, und von den zalreichen Schriften, welche unter diesem Namen umlaufen, tragen ihn die meisten sicher mit Unrecht, unbestritten keine.

Alle Verzeichnisse der ersten römischen Bischöfe füren unter diesen auch den Clemens auf, aber, damit beginnt schon die Unsicherheit, an verschiedenen Stellen. Irenäus, der uns die römische Überlieferung zur Zeit des Eleutherus (um 180) bezeugt, nennt (Haer. III, 3, 3) den Clemens an dritter Stelle nach Petrus (Petrus, Linus, Anencletus, Clemens). Damit stimmen Eusebius, sowol in der Kirchengeschichte (III, 13, 15) als in der Chronik, Epiphanius (Haer. XXVII, 6) und auch Hieronymus überein, obwol er weiß, dass manche Lateiner anders zälen (De vir. ill. 15). Nur lautet der Name des zweiten Bischofs nach Petrus bei Epiphanius und Hieronymus Cletus statt Anencletus. Eine andere Reihenfolge begegnet uns zuerst in der Chronik des Hippolyt (sie reicht bis 234) wo Clemens

vor Cletus steht (Petrus, Linus, Clemens, Cletus). Diese Reihenfolge geht dann in den liberianischen Katalog über und ist von Augustin, Optatus u. a. angenommen. Auch die apostolischen Konstitutionen lassen Clemens sofort auf Linus folgen (VII, 46). Zugleich verdichtet sich die doppelte Überlieferung der Namen Anencletus und Cletus zu zwei Personen, so dass die Liste jetzt lautet: Petrus, Linus, Clemens, Cletus, Anencletus. Schon der Katalog aus der Zeit Sylvesters, der dem sog. leoninischen Papstkataloge zu Grunde liegt, stellt aber die ältere Reihenfolge, nach der Clemens die dritte Stelle nach Petrus einnimmt, wider her, und das felicianische Papstbuch, das dann den liberianischen und leoninischen Katalog zusammenarbeitet, gewinnt auf diesem Wege die Reihenfolge: Petrus, Linus, Cletus, Clemens, Anencletus. Ganz vereinzelt steht das pseudotertullianische Carmen adv. Marcionem, welches auch noch den Anencletus dem Clemens vorangehen lässt (vgl. über die Reihenfolge der älteren römischen Bischöfe die sehr genaue Untersuchung von Lipsius: Chronologie der Römischen Bischöfe, Kiel 1869). Durchaus abweichend ist dagegen nun die Erzälung des angeblich von Clemens an Jacobus geschriebenen Briefes, den wir jetzt vor den clementinischen Homilien finden. Darnach soll Petrus selbst den Clemens zu seinem Nachfolger bestimmt und als solchen eingesetzt haben. Schwerlich liegt dieser Erzälung, wie manche neuere annehmen, eine zweite jener vorhin erwänten ebenbürtige Tradition zu Grunde. Dann wäre nicht zu begreifen, wie diese durch die bei Irenäus zweifellos bezeugte Tradition so ganz hätte verdrängt werden können. Es ist eben nur der Verfasser des pseudoclementinischen Romans, der seinen Clemens in diese enge Verbindung mit Petrus bringt. Wol aber hat diese Erzälung später Glauben gefunden, und die Bischofslisten, welche den Clemens eine Stelle höher hinaufrücken, indem sie ihn zwischen Linus und Anencletus oder Cletus einschieben, sind ein Vermittelungsversuch zwischen ihr und der sonst bezeugten Tradition. Aber eben der Umstand, dass man doch nicht weiter zu gehen wagt, als den Clemens zum Nachfolger des Linus zu machen, und dass selbst diese Stelle ihm nicht dauernd bleibt, liefert den Beweis für die Stärke der alten Überlieferung, nach der Clemens nicht in die unmittelbar auf die apostolische folgende Zeit gehört, sondern noch zwei Männer zwischen ihm und Petrus stehen. Von einem wirklichen Episkopat des Clemens im späteren Sinne kann selbstverständlich überhaupt nicht die Rede sein. Der erste Brief des Clemens selbst zeigt deutlich genug, dass es zu seiner Zeit noch keinen Bischof in Rom gab. Die neueste Arbeit eines katholischen Theologen über den Clemensbrief (Brüll in der Tüb. theol. Quartalschr. 1876 S. 252 ff. 422 ff.) bemüht sich vergebens nachzuweisen, dass der Brief bereits die Episkopalverfassung voraussetze. Erst später trug man die ausgebildete Episkopatsidee in frühere Zeiten zurück und suchte, indem man hervorragende Presbyter der älteren Zeit zu Bischöfen im Sinne der späteren monarchischen Verfassung machte, die Bischofsreihen bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Der Kern der alten Überlieferung kann deshalb nur der sein, dass Clemens zwar nicht in der unmittelbar nachapostolischen Zeit, wol aber in einer etwas späteren einer der hervorragendsten Presbyter der römischen Gemeinde oder auch der bedeutendste unter ihnen gewesen ist.

Irenäus (a. a. O.) macht den Clemens zu einem Schüler der Apostel. „*Κλήμης, ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους.*“ Origenes (in Joann. 1, 29), Eusebius (H. E. III, 15), Epiphanius (Haer. XXVII, 6), Hieronymus (de vir. ill. 15) identifiziren ihn dann mit dem von Paulus im Briefe an die Philipper 4, 3 genannten Clemens und machen ihn so zu einem speziellen Schüler des Paulus, eine Annahme, die dann Chrysostomus (Comm. in 1 Tim.) noch weiter dahin ausspinnt, dass Clemens den Paulus auf allen seinen Reisen begleitet habe, wärend die judenchristliche Clementinenlitteratur ihn in die engste Beziehung zu Petrus setzt als dessen Reisebegleiter und vertrautesten Schüler. Beide Angaben werden auch mannigfach kombinirt, und namentlich sucht man die unmittelbare Nachfolge auf dem römischen Stule mit der älteren Tradition, wornach zwei Bischöfe zwischen Petrus und Clemens stehen, in Übereinstimmung zu bringen. Die apostolischen Konstitutionen (VII, 46), die allerdings Clemens vor Cletus

ſtellen, ſagen Linus ſei von Paulus, Clemens von Petrus eingeſetzt. Rufinus in der Vorrede zu den Recognitionen läſst Linus und Cletus ſchon wärend der Lebenszeit des Petrus das Biſchofsamt verwalten; nach ihrem Tode habe dann der ſie überlebende Petrus noch ſelbſt den Clemens eingeſetzt. Noch künſtlicher iſt die Kombination des Epiphanius (a. a. O.), Clemens ſei von Petrus unmittelbar und als erſter Biſchof eingeſetzt, habe aber ſein Amt eine zeitlang niedergelegt, nun ſei Linus und nach dieſem Cletus eingetreten und dieſem dann abermals Clemens gefolgt. Daſs das alles Sage oder nicht einmal Sage, ſondern willkürliche Erfindung iſt, bedarf nicht erſt des Beweiſes. Neuerdings iſt überhaupt bezweifelt, daſs Clemens ein Apoſtelſchüler geweſen ſei, nicht bloß ſeitens derer, die den erſten Brief an die Korinther für unecht halten, ſondern auch von ſolchen, die ihn als echt annehmen, z. B. v. Gebhardt und Harnack in der neueſten Ausgabe des Briefes (Prolegg. p. LXII). Allerdings iſt es beachtenswert, daſs der Verfaſſer des Briefes ſich nirgends als einen Schüler der Apoſtel darſtellt. Andererſeits kann er der Zeit nach noch recht wol einen der Apoſtel geſehen und gehört haben. Zahn (Hirte des Hermas S. 61 ff.) hält deshalb die Angabe des Irenäus für glaubwürdig.

Die Annahme, Clemens von Rom ſei derſelbe Clemens, den Paulus Phil. 4, 3 erwänt, hat zwar auch in neuerer Zeit noch vereinzelte Verteidiger gefunden (Wocher, Die Briefe des Clemens und Polycarp, Tübing. 1830; Franke, Die Lehren der App. VV. in Rudelbach und Guericke Zeitſchrift 1841, H. III, S. 73 ff.; Laurentius, Ebendaſ. 1865 S. 1 ff.), iſt aber von den meiſten, und mit Recht, aufgegeben (vgl. die Gründe gegen die Identifizirung bei Hefele, PP. App. Opp. Tübing. 1855 p. XVII; Meyer, Commentar z. d. St.; Ritſchl, Geſch. der altkathol. Kirche S. 284; v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. LXI). Der von Paulus erwänte Clemens war one Zweifel wie die übrigen *συνεργοί* ein Philipper. Irenäus, der doch gewiſs nicht unterlaſſen hätte, darauf hinzuweiſen, weiß von der Identität beider Perſonen nichts.

Sehr verwickelt iſt die Frage, ob in der Erzälung der clementiniſchen Homilien und Rekognitionen, daſs Clemens ein Verwandter des Kaiſerhauſes geweſen ſei, ein hiſtoriſcher Kern ſteckt und welcher? Allerdings muſs man, um hier geſchichtlichen Boden zu gewinnen, zunächſt dem Kaiſer Tiberius, den die Clementinen nennen, um die ganze von ihnen erzälte Geſchichte in frühere Zeiten zu verlegen, den Kaiſer Domitian ſubſtituiren. Nach den neueren Forſchungen, namentlich auch auf Grund der Ausgrabungen in den römiſchen Katakomben, iſt jetzt als ſicher anzuſehen, daſs das Chriſtentum bereits in der kaiſerlichen Familie des flaviſchen Hauſes Eingang gefunden hatte (vgl. De Rossi, Bullet. 1865, p. 17 sq. 33 sq.; Kraus, Roma Sotteranea 1872, p. 43). Nimmt man nun an, daſs nicht bloß Flavia Domitilla, von der Euſebius erzält, daſs ſie um ihres chriſtlichen Bekenntniſſes willen nach der Inſel Pontia verbannt wurde, ſondern auch der Konſul Flavius Clemens, den Domitian hinrichten ließ, der chriſtlichen Gemeinde angehörte (wie Volkmar, Hilgenfeld, v. Gebhardt und Harnack, auch de Roſſi, Kraus, Peter, Geſchichte Roms III, 500 u. a. m.), ſo hat man faſt um dieſelbe Zeit in Rom zwei hervorragende Chriſten des Namens Clemens, von denen der eine Konſul und Märtyrer, der andere Biſchof oder doch Presbyter iſt, und es entſteht die Frage: Sind die beiden urſprünglich eine Perſon, und hat erſt die ſpätere Zeit die eine Perſon in zwei zerlegt? oder ſind ſie in Wirklichkeit zwei Perſonen, und hat erſt die pſeudoclementiniſche Litteratur eine aus ihnen gemacht, indem ſie auf den Biſchof Züge übertrug, die von dem Konſul hergenommen ſind? Die Anſichten darüber gehen weit auseinander. Die Identität des Konſuls und Biſchofs, die ſchon Lipſius (De Clem. ep. prior. 1855, p. 184 sq.) vermutete, hat zuerſt Volkmar (Über Clemens v. Rom und die nächſte Folgezeit, Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.) ausfürlich zu begründen verſucht. Er behauptet: „Die beiden Eigenſchaften des einen Clemens, einerſeits Konſul und beweibt, andererſeits Chriſt und Presbyter oder Biſchof von Rom, zu vereinigen war die fixe Biſchofsidee der ſpäteren Zeit gar nicht im Stande; ſie muſste aus den beiden Eigenſchaften des einen Clemens zwei machen“. Der Konſular

mußte mit seiner Christlichkeit auch sein Märtyrertum an den Bischof abgeben, ja er mußte in weiterer Konsequenz auch seine Frau verlieren. Aus der Flavia Domitilla, die in Warheit die Frau des Konsuls war, wird bei Eusebius seine Nichte. Hilgenfeld, der früher (App. VV. S. 97) noch anders geurteilt hatte, stimmt jetzt zu (Clem. Rom. epp. Lipsiae 1876, p. XXXII; vgl. Zeitschr. f. m. Theol. 1869 II, S. 232 ff.). Lipsius hat die Frage eingehend in seiner Chronologie der römischen Bischöfe (S. 152 ff.) erörtert. Er meint, es dränge alles zu dem Schlusse, daß der Bischof Clemens im Unterschiede von dem Konsul gar nicht existirt habe. Alles, was die Legende von dem Bischof erzäle, sei teils den Lebensverhältnissen des Konsuls, teils dem Schicksal seiner Nichte entnommen. Doch läßt Lipsius zuletzt die Alternative stehen: Entweder war Flavius Clemens ein Heide, und dann ist der von ihm verschiedene aber frühzeitig mit ihm identifizirte Bischof eine wirklich geschichtliche, aber in ihren Lebensverhältnissen völlig unbekannte Person; oder der Bischof ist erst in der kirchlichen Sage aus dem Konsul hervorgewachsen, und dann war dieser, trotz des Schweigens der späteren Tradition über ihn, wirklich ein Christ. Die Entscheidung werde wol nie mit Sicherheit getroffen werden können; der Möglichkeit, daß erst die Clementinen aus zwei verschiedenen Personen eine einzige gemacht, stehe mit gleichem Recht die andere gegenüber, daß der Bischof schon in der älteren Überlieferung, die der clementinische Roman für seine Zwecke verwertete, als ein Anverwandter des Kaiserhauses galt, wogegen erst die spätere Kirche, die von dem Konsul nichts mehr wußte, von demselben den inzwischen zum Träger der ursprünglich auf den Konsul bezüglichen Angaben gewordenen Bischof unterschied. Auch v. Gebhardt und Harnack lassen die Frage unentschieden, meinen aber bei aller Hinneigung zu der Identifizirung des Konsuls mit dem Bischofe doch, es bleibe noch manches übrig, was dieser nicht günstig sei. Ganz entschieden bekämpft und als völlig unmöglich hingestellt ist dieselbe von Zahn (Hirt des Hermas S. 44 ff.) und Wieseler (Über d. Br. d. Röm. Clem. Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3). Endlich hat Ewald (Gesch. d. Volks Israel VII, S. 247) die Vermutung aufgestellt, der Bischof sei ein Son des Konsuls gewesen, eine Vermutung, die abgesehen von sonstigen Schwierigkeiten, schon deshalb ganz unhaltbar ist, weil die beiden von Domitian adoptirten rechtmäßigen Söne des Konsuls Clemens beim Tode des Vaters noch Knaben waren.

Schon die Voraussetzung, von der man bei der Identifizirung des Bischofs Clemens mit dem Konsul Flavius Clemens ausgeht, daß der letztere Christ gewesen und um seines christlichen Bekenntnisses willen hingerichtet sei, ist eine überaus unsichere. Sueton sagt davon nichts, sondern motivirt die Hinrichtung durch einen ungegründeten politischen Verdacht des Kaisers. Das angebliche Christentum des Clemens gründet sich lediglich auf einen Bericht des Dio oder vielmehr dessen Epitomators Xiphilinus, ein Bericht, der um so weniger auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann, als Dio oder Xiphilinus auch in andern Stücken gerade an dieser Stelle irrt, und das ganze christliche Altertum nichts von einem christlichen Consul, der zum Märtyrer geworden, weiß. Die Ausgrabungen in Rom, auf die man sich so gern im allgemeinen beruft, bezeugen nur ein Eindringen des Christentums in das flavische Haus, aber nicht, daß der Konsul Flavius Clemens selbst Christ gewesen. Allerdings hat man unter der Kirche San Clemente, in der schon Hieronymus seine Andacht verrichtete, ein antikes Haus ausgegraben, welches das Haus des Konsuls Clemens sein, und dessen christlicher Charakter durch die Verbindung mit der Kirche bewiesen werden sollte, aber tiefer grabend fand man ein Heiligtum des Mithras, und damit fällt diese Hypothese hin.

Aber auch einmal angenommen, der Konsul Flavius Clemens sei Christ gewesen, so reicht das zu seiner Identifizirung mit dem Bischof Clemens noch lange nicht aus. Man müßte dann weiter annehmen, der Konsul habe sein Christentum nicht etwa bloß in der Stille und im Verborgenen geübt, sondern sei eine leitende Persönlichkeit in der christlichen Gemeinde gewesen, denn das war der als Bischof bezeichnete Verfasser des Briefes an die Korinther doch gewiß, wenn er auch nicht Bischof im späteren Sinne war. Daran zu denken läßt aber die Darstellung seines Todes bei Sueton gar nicht zu, mit der höchstens ein im Ver-

borgenen geübtes Christentum vereinbar wäre. Endlich aber ist es geradezu undenkbar, es sollte der römischen Gemeinde die Erinnerung daran, dass ein Verwandter des Kaiserhauses, ein Konsul, unter ihren ältesten Häuptern gewesen war und seinen Glauben durch den Märtyrertod besiegelt hatte, bereits um 180, zur Zeit des Irenäus, so ganz und völlig verschwunden sein. Was Volkmar beibringt, um das zu erklären, ja es als notwendig darzustellen, reicht dazu nicht entfernt aus. Besonders zu bemerken ist auch, dass die ersten Jarhunderte nichts von einem Märtyrertode des Clemens wissen. Irenäus (III, 3, 3) bezeichnet ausdrücklich den Telesphorus als den ersten Märtyrer in der Reihe der römischen Bischöfe; Eusebius lässt (H. E. III, 34) den Clemens im 3. Jare Trajans und nicht als Märtyrer sterben, ebenso Hieronymus (de vir. ill. c. 15). Rufin ist der erste, der von einem Märtyrertode des Clemens weiß, und seine Angabe verrät deutlich ihre Quelle in dem Sagenkreise der pseudoclementinischen Litteratur. Dass schon Hieronymus eine Kirche des h. Clemens in Rom kennt, ist kein Beweis für das Märtyrertum des Bischofs. Ebensowenig weiß man freilich von einem Märtyrertum des Konsuls. Dessen erwänt erst Syncellus.

So werden wir daran festhalten, dass der Konsul und der Bischof Clemens zwei verschiedene Personen sind, und dann, allerdings auf die Benützung des clementinischen Romans als Geschichtsquelle verzichtend, uns damit zufrieden geben müssen, dass wir von den Lebensverhältnissen des Clemens weiter nichts wissen, als was der erste Brief an die Korinther angibt. Aus dem Briefe ist aber, da die Person des Briefschreibers ganz zurücktritt, nur zu entnehmen, dass er gegen Ende des ersten Jarhunderts eine hervorragende Stellung in den leitenden Kreisen der römischen Gemeinde eingenommen hat.

Von den zalreichen Schriften, die den Namen des Clemens tragen, dürfen wir zunächst als zweifellos nicht von ihm herrürend die Homilien, die Recognitionen und die Epitome, überhaupt also die verschiedenen Gestalten dieser meist unter dem Namen Clementinen (s. d. Art.) zusammengefassten Litteratur ausscheiden. Ebenso die apostolischen Konstitutionen (s. d. Art.)

Auch die beiden nur syrisch vorhandenen Briefe an die Jungfrauen sind kaum einer eingehenden Besprechung wert. Sie sind zuerst von Wetstein am Schlusse seiner Ausgabe des N. T.'s (1752) veröffentlicht, dann von Villecourt in Migne, Patrol. Graec. I, 1853 und J. Ph. Beelen, Lovan. 1856. Obwol sie auch neuerdings noch Verteidiger gefunden haben, steht doch fest, dass sie einer späteren Zeit angehören. Die von ihnen vorausgesetzte kirchliche Sitte und die Askese, zu der sie ermanen, weist darauf hin; besonders der Umstand, dass sie den Missbrauch des Zusammenlebens von Asketen beiderlei Geschlechts (*συνείσακτοι* — subintroductae) rügen, ein Missbrauch, den schon Tertullian kennt und der zu Cyprians Zeit besonders einriss (vgl. Gieseler, K.-Gesch. I, 1 S. 407). In dieselbe Zeit gehören vielleicht auch diese Briefe, die vorzugsweise im Orient viel gelesen zu sein scheinen. Vielleicht kennt sie Epiphanius (Haer. XXX, 15) schon, sicher Hieronymus (ad Jovin. I, 12).

Dagegen gehören die beiden Briefe an die Korinther, und besonders der erste, zu den bedeutsamsten Dokumenten, welche uns aus dem christlichen Altertum aufbewart sind. Sie haben in den letzten Jaren die Aufmerksamkeit in erhöhtem Maße auf sich gezogen, da die Entdeckung einer neuen Handschrift den bis dahin nur lückenhaft vorhandenen Text ergänzte. In so hohem Ansehen die beiden Briefe, und vorzüglich der erste, der vieler Orts auch in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde, auch in der alten Kirche gestanden hatten, waren sie doch seit dem 5. Jarh. in der abendländischen Kirche ganz unbekannt geworden, bis sie Junius in dem berühmten Cod. Alex., den Cyrillus Lucaris dem Könige Karl I. von England schenkte, wider auffand und in Oxford 1633 veröffentlichte. In dieser Handschrift, die bis zum Jare 1875 die einzig bekannte blieb, fanden sie sich freilich nur lückenhaft und verstümmelt. Abgesehen von zalreichen one Vergleichung der Handschrift veranstalteten Drucken (ein vollständiges Verzeichnis aller Ausgaben findet sich bei v. Gebhardt und Harnack, Prolegg. p. XVIII) gab sie dann auf Grund der Handschrift Wotton (Cantabrigiae 1718) und Ja-

cobſon (Oxonii 1838) neu heraus. Madden veröffentlichte ein photographiſches Faksimile (London 1856); Tiſchendorf (Lipsiae 1867 u. 1873), Lightfoot (Londini et Cantabr. 1869) ſtellten neue Vergleichungen der Handſchrift an, und die Ausgaben von Hilgenfeld (Lipsiae 1866) und Laurent (Lipsiae 1870) wandten großen Fleiß an die Richtigſtellung des Textes. Endlich ſchließt die Reihe von Ausgaben, denen lediglich der Cod. Alex. zu Grunde liegt, mit der neuen Ausgabe der PP. App. von Dreſſel, in der O. v. Gebhardt und Ad. Harnack die clementiniſchen Briefe beſorgten (Lipsiae 1875 Fasc. I). Noch in demſelben Jare veröffentlichte aber Bryennius, Metropolit von Serrä, auf Grund einer in Konſtantinopel entdeckten ganz neuen Handſchrift die Briefe. Mit dieſer Ausgabe *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων | πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομέναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σέρρων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875) beginnt eine neue Periode nicht bloß für die Textkritik der Briefe, ſondern da dieſelben jetzt erſt vollſtändig vorliegen, auch für die geſchichtliche Verwertung derſelben. Der Cod. Const. füllt die Lücken des Alex. aus und gibt den ſog. zweiten Brief, von dem bisher nur ein Fragment vorlag, ganz. Ob wir übrigens die Briefe jetzt one jede Lücke beſitzen, iſt noch beſtritten und bezüglich des zweiten Briefes nicht one erhebliche Zweifel. Doch können die Lücken jetzt nur unbedeutend ſein. Über den Wert der neuen Handſchrift im Vergleich mit dem Alex. gehen die Anſichten auseinander. Gebhardt hält den Alex. für vorzüglicher (z. Textkritik der neuen Clemensſtücke, Zeitſchr. f. K.-Geſch. I, 2); ebenſo Overbeck (Theol. Literaturzeitung 1877 Nr. 11). Hilgenfeld (Proteſt. K.-Z. 1876 Nr. 3), Wagenmann (Jahrbb. f. deutſche Theol. 1876, I, 161) und Donaldſon (The new MS. of Clement of Rome in der Theol. Review 1877 S. 35 ff.) ziehen den Const. vor. Dieſer verſchiedenen Schätzung entſprechen dann die beiden neuen unter Benutzung des Cod. Const. bearbeiteten Ausgaben von v. Gebhardt und Harnack (Edit. Dresseliana tertia — Fasciculi primi partis prioris ed. altera Lipsiae 1876) und von Hilgenfeld (Clem. Rom. epistolae iterum edd. Lipsiae 1876). Endlich hat R. L. Bensly in einer Handſchrift der heraclenſiſchen Rezenſion des N. T. eine ſyriſche Überſetzung der beiden Briefe aufgefunden und herauszugeben verſprochen. Nach dem, was darüber mitgeteilt iſt, ſcheint dieſelbe eine weſentliche Hilfe zur Herſtellung eines richtigen Textes zu bieten.

Der erſte Brief iſt ein offizielles Schreiben der römiſchen Gemeinde an die korinthiſche. Veranlaſſung dazu gaben in der letzteren entſtandene Streitigkeiten. Dieſe, nicht etwa eine Fortſetzung der von dem Apoſtel Paulus bekämpften (Schenkel), drehten ſich um die Beſetzung der Ämter in der Gemeinde, nicht ſo, daſs es ſich, wie Rothe (Anfänge der Kirche S. 464 ff.) und Thierſch (Die Kirche im apoſtol. Zeitalter S. 366) annehmen, um das biſchöfliche Amt gehandelt hätte, ſondern eine Anzal von Gemeindegliedern hatte ſich gegen das Presbyterium aufgelehnt und die Presbyter abgeſetzt. Die ſtreitige Frage iſt nicht, ob das Regiment in der Gemeinde von einem, dem Biſchof, oder von mehreren, dem Kollegium der Presbyter, gefürt werden ſoll (ſowol in Korinth als in Rom gab es noch keinen Biſchof im ſpäteren Sinne), ſondern, ob überhaupt ein Regiment in der Gemeinde beſtehen ſoll. Dieſen Streitigkeiten ein Ende zu machen und den geſtörten Frieden herzuſtellen, ſchreibt die römiſche Gemeinde unaufgefordert (anders Lipſius: De Clementis Rom. ep. ad Corinth. priore disquis. 1855) und ſendet Beamte nach Korinth, „daſs ſie Zeugen ſeien zwiſchen euch und uns“. Der offizielle Charakter des Briefes tritt in den jetzt aus dem Cod. Const. ergänzten Stellen noch deutlicher hervor, und auf das Verhältnis der römiſchen Gemeinde zu den übrigen fällt ein neues Licht. Zwar von einem rechtlich begründeten Primat iſt noch keine Rede, wol aber hat die römiſche Gemeinde als die gereifteſte und innerlich gefeſtigtſte ein achtſames Auge auf die übrigen Gemeinden, ein warmes Herz und eine hilfreiche Hand für die Geſamtkirche. Sie kennt die *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ θεοῦ*, wärend andere Gemeinden durch ihr Verhalten beweiſen, daſs ſie Erinnerung und Belehrung nötig haben. Sehr beſtimmt

hält sie den Korinthern ihre Sünde vor und erwartet, daſs sie den ihnen erteilten Mannungen nachkommen werden (vgl. Harnack in Schürers theol. Litteraturzeit. 1876 Nr. 4). Der Brief beschäftigt sich zum Eingang und zum Schluſs mit den besonderen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde, wärend der mittlere Teil allgemeine sittliche Ermanungen enthält, dazu bestimmt, die tieferliegenden Gründe des Streites zu beseitigen. In dem neuaufgefundenen Abschnitte ist ein längeres Gebet bemerkenswert, welches offenbar einen ausgeprägt liturgischen Charakter trägt, und in dem uns wol eine treue Reproduktion des damals in der römischen Gemeinde gebrauchten Kirchengebets erhalten ist. Doch läſst sich nicht verkennen, daſs wenigstens nach dem vorliegenden Texte dieses Gebet etwas schwerfällig dem Zusammenhange sich einfügt. (Vgl. über das Gebet: Zahn, Das älteste Kirchengebet u. d. älteste Predigt. Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1876. S. 194 ff.

Als Gemeindeschreiben trug der Brief warscheinlich gar keinen Namen, und der Verfasser macht sich auch nirgend darin kenntlich; aber alte Zeugnisse nennen als Verfasser den Clemens. Hauptzeuge ist Dionysius, Bischof von Korinth, der in einem um 170 an den Bischof Soter von Rom gerichteten Briefe unsern Brief als von Clemens geschrieben erwänt (Euseb. H. E. IV, 23) und hinzufügt, er werde in der dortigen Gemeinde noch immer vorgelesen. Irenäus redet Haer. III, 3, 3 von der Veranlassung des Briefes und von Clemens als dem Verfasser. Clemens Alexandrinus zitirt ihn oft und hält ihn sehr hoch, so daſs er den Verfasser als einen Apostel bezeichnet (Strom. IV, c. 17; sonst: I c. 7; V c. 12; VI c. 8). Ebenso Origenes und die jüngeren Zeugen: Eusebius, Epiphanius, Hieronymus u. a. m.

Gleich nach der ersten Veröffentlichung des Buches durch Junius traten Zweifel an dessen Echtheit hervor, namentlich suchte Calov (Clement. Ep. *vindiciae* convinc. Vitemb. 1673) die Unechtheit zu begründen. Dann verstummten die Zweifel, bis sie Semler, Ammon, später Baur und Schwegler wider aufnahmen. Auch was diese gegen die Echtheit vorbringen (am ausfürlichsten Schwegler, Nachapost. Z.A. II, 126), darf wol als durch die Verteidiger des Briefes widerlegt gelten (vgl. Hefele PP. App. Proleg.; Ritschl, Altkathol. Kirche S. 282 ff.; Gundert, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1853 S. 638 ff.). Hilgenfeld (App. VV. S. 92 ff.) schlug einen Mittelweg ein. Er lehnte die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit ganz ab; davon könne keine Rede sein, da der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch mache, den ihm erst die Überlieferung beigelegt habe. In jedem Falle aber gehöre der Verfasser „zu den Häuptern der heidenchristlichen paulinischen Gemeinde in Rom am Ende des ersten Jarhunderts". Neue Gründe gegen die Echtheit brachte Volkmar bei (Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.; Handbuch der Einleitung in die Apokryphen 1860 S. 278), namentlich, daſs in dem Briefe das Buch Judith zitirt werde, welches erst Ende 117 oder Anfang 118 geschrieben sei. Deshalb müsse man den Brief bis in die Zeit Hadrians herabsetzen. Ihm haben Baur (Lehrbuch der Dogmengeschichte 1858 S. 82), Keim (Gesch. Jesu von Naz. 1867, I, S. 147) u. a. zugestimmt. Aber auch diese Gründe, besonders der aus der Abfassungszeit des Buches Judith hergenommene, sind als nicht stichhaltig nachgewiesen (Lipsius, Ztschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 39 ff.; Hilgenfeld, Ebendas. 1858, S. 282 ff., 1861, S. 335 ff.; Ewald, Jahrbb. f. d. bibl. Wissensch., 1857, S. 192 ff., 1859, S. 226 ff.; Zahn, Der Hirt des Hermas, S. 44 ff.). Bei weitem die meisten Kritiker halten jetzt daran fest, daſs der Brief noch im ersten Jarhundert geschrieben ist, wenn auch manche dahingestellt sein lassen, ob Clemens der Verfasser ist, oder wer dieser als Verfasser angegebene Clemens sein mag, Fragen die ja auch, da wir es mit einem Schreiben der römischen Gemeinde zu tun haben, nicht so wichtig sind, wie die Frage nach der Abfassungszeit. Die hie und da aufgetauchten Zweifel an der Integrität des Briefes, die von Mosheim (Instit. hist. christ. maj. p. 213 sq.), Schröckh (Christl. Kirchengesch. II, 269 ff.) aufgestellten Interpolationshypothesen bedürfen heute einer Widerlegung nicht mehr. Der Brief bildet one alle Frage ein wolgeordnetes Ganzes. Vergl. Hilgenfeld, App. VV. S. 54; Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 30 f. Anm. 6; Donaldson, The apostol. Fath. p. 128 sq.

Die genauere Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes hängt zunächst davon ab, ob mit der gleich zu Eingang des Briefes erwänten Verfolgung, welche die römische Gemeinde zu bestehen gehabt hat, die neronische oder die domitianische gemeint ist. Früher herrschte die Ansicht vor, man müsse an die neronische Verfolgung denken, und der Brief sei deshalb in die Jare 64—68 zu setzen. So Voß, Grabe, Pagi, Dodwell, Wocher, Mack (Tüb. theol. Quartalschr. 1838 S. 385 ff.), Schenkel (De eccl. Corinth. 1838 p. 105 sq.). Unter den neueren vertreten diese Ansicht nur noch Hefele (PP. App. Proleg. p. XXXII sq.) und Wieseler (Eine Untersuchung über den Hebräerbrief, Kiel 1861, I. Hälfte, S. 3 ff.). Die Gründe dafür reichen schwerlich aus. Ist c. 5 u. 6 des Briefes die neronische Verfolgung gemeint, worüber kein Zweifel besteht, so folgt notwendig, dass diese schon nicht mehr der unmittelbaren Vergangenheit angehört, sondern etwas weiter zurückliegt, und dass die c. 1 erwänte Verfolgung eine andere ist. Aus c. 40 u. 41 ist nicht zu schließen, dass der Tempel in Jerusalem noch stand, und der Opferdienst noch fortdauerte, denn auch Schriftsteller, die unzweifelhaft nach der Zerstörung des Tempels schrieben (Barnabas, der Vers. des Briefes an den Diognet, die Talmudisten), reden von dem Opferdienst im Präsens. Bestimmte Spuren deuten vielmehr in die letzten Jare des ersten Jarhunderts. Aus c. 42 bis 44 ergibt sich, dass die Zeit aller Apostel, nicht bloß des Petrus und Paulus, bereits vorüber ist, und der ganze Bestand des Gemeindelebens spiegelt nicht die Zeit unmittelbar nach dem Tode der beiden Apostel, sondern eine etwas spätere wider. Auf der anderen Seite finden sich aber ebenso sichere Spuren, die es verbieten, den Brief in das zweite Jarhundert hinabzurücken. Nach c. 44, 3 sind noch Presbyter im Amte, welche die Apostel selbst eingesetzt haben; nach c. 5, 1 muss man annehmen, dass auch noch Gemeindeglieder leben, welche Zeitgenossen des Petrus und Paulus gewesen sind (γενεὰ ἡμῶν); von gnostischen Irrlehren findet sich noch keine Spur; die Verfassung ist in Rom und Korinth nicht die bischöfliche, sondern noch steht ein Kollegium gleichberechtigter Presbyter an der Spitze der Gemeinden. So haben denn auch die meisten den Brief in die Zeit von 93—97 gelegt, unter den älteren Junius, Cotelier, Tillemont, dann Gieseler, Rothe, Ritschl, Gundert, Lipsius, Tischendorf, v. Gebhardt u. Harnack u. a. Noch genauer haben Gundert und Zahn die Jare 96—97 als Abfassungszeit angenommen. Zahn (Hirt d. Hermas S. 69) glaubt, der Brief setze den Regierungsantritt des Nerva (Sept. 96) voraus, mit dem die christliche Gemeinde wider zur Ruhe kam, und warscheinlich sei er erst 97 geschrieben. Dagegen hat Wieseler in der neuesten Abhandlung (Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3) abermals die Abfassung bald nach der neronischen Verfolgung u. jedenfalls vor der Zerstör. Jerus. ausfürlich verteidigt.

Was den Lehrbegriff des Briefes anlangt, so bezeichnete ihn Schwegler als den „der richtigen Mitte", der „Kapitulation zwischen Judenchristentum und Paulinismus", indem der Brief „die Gegensätze, die sich schon in längeren Kämpfen aneinander abgerieben haben, dadurch versönt, dass er sie koordinirt und zu einer mechanischen Einheit verknüpft" (N. A. Ztalt. II, 128). Änlich Reuß (Hist. de la théol. chrét. II, 609): „Son point de vue est celui d'un mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble". Damit ist aber weder der Charakter des Briefes noch der der kirchlichen Situation richtig gezeichnet. Durchaus zutreffend sagt vielmehr Lechler (Ap. u. Nachap. Zeitalt. S. 481): „Die Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen war vorüber, die judaistischen Bestrebungen waren verschollen, von einem Gegensatz zwischen Paulus und Petrus war keine Rede mehr, beide Apostel kannte man nur als ein harmonisches Par". Auch Hilgenfelds Annahme, der Brief vertrete nur einen Teil der römischen Gemeinde, den pauliniſch gesinnten, neben dem und von dem gesondert noch ein judenchristlich gesinnter Teil der Gemeinde bestand (Clem. Rom. epp. Prolegg. p. XLIII), hat in dem Briefe keinen Anhalt. Nach demselben ist anzunehmen, dass in Rom wie in Korinth nur eine Gemeinde bestand, in der kein Unterschied war zwischen Juden- und Heidenchristen. Damit ist aber nicht gesagt, dass diese eine Gemeinde in allen ihren Gliedern einen ausgeprägt pauliniſchen Charakter

getragen hätte, vielmehr zeigt der Brief bereits die Zusammenfassung der verschiedenen apostolischen Lehrtypen zu einer Lehrweise, die nicht mehr das individuelle Gepräge einer einzelnen apostolischen Gedankenform trägt. Clemens kennt und benützt am meisten den Hebräerbrief, dann von den paulinischen den ersten Korintherbrief, der namentlich angefürt wird, den Römerbrief, wol auch den Epheserbrief, daneben aber auch den ersten Petrusbrief, und seine Bekanntschaft mit dem Jakobusbriefe ist mindestens sehr warscheinlich. Zeigt sich darin ein Zusammenfassen der verschiedenen apostolischen Lehrformen, so ist doch der vorwiegende Charakter des Briefes nicht petrinisch, wie Weiß behauptet (Stud. u. Krit. 1859 S. 159 ff.: „dass die Grundlage unseres Briefs die petrinische Anschauung ist, jedenfalls die urapostolische überhaupt, und dass die höhere Lehrbildung des Hebräerbriefs, geschweige denn die paulinische, obwol dem Verfasser bekannt, nicht von entscheidendem Einfluss auf ihn gewesen ist ꝛc."), sondern, wie die meisten anerkennen, paulinisch. Aber die paulinische Lehre ist freilich bereits stark abgeschwächt und wird von Clemens nicht mehr in ihrer Geschlossenheit und Tiefe erkannt und erfasst. Die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, findet sich stark ausgesprochen c. 32, 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας — ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.* Aber die Pflicht, gute Werke zu tun, wird dann doch nur aus dem Willen und Beispiel Gottes abgeleitet, one dass ein Verhältnis zwischen dem rechtfertigenden Glauben und der sittlichen Tatkraft besteht. So beschreibt Clemens seinen Lesern den Heilsweg in einer Weise, in der man den Pauliner kaum noch erkennt. Wir kommen zum Heil „*ἐὰν ἑστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν· ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ· ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔριδας, κακοηθείας τε καὶ δόλους κ. τ. λ.* (c. 35, 5). Clemens stellt den Tod Christi als Erlösungstod dar, Christus hat sein Blut zu unserer Erlösung vergossen (vgl. c. 7, 21. 49), aber der Satz ist bereits eine unverstandene Formel; die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi zur Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen fehlt gänzlich, und im Grunde ist der Tod Christi doch nur ein Beweis der Demut Christi und der göttlichen Liebe, durch den die Welt zur Buße, zur Sinnesänderung angeregt wird. Der Brief des Clemens ist gerade dafür sehr charakteristisch, dass die beginnende Zusammenfassung der apostolischen Lehre zur Lehre der katholischen Kirche eine Abschwächung und oberflächliche Aneignung der apostolischen Gedanken mit sich bringt, indem man auf diese Weise einen gewissen mittleren Durchschnitt der verschiedenen Lehrformen erreicht. Vgl. über die Lehre des Briefs: Ritschl, Altkathol. K. S. 287 ff.; Hilgenfeld, App. VV. S. 85 ff. Wieseler, Jahrbb. f. d. Th. 1877, 3.

Dass der s. g. zweite Brief des Clemens an die Korinther nicht demselben Verfasser und derselben Zeit angehört wie der erste, stand auch bisher schon fest, obwol Cotelier (PP. App. I, 182), Gallandi (Bibl. I, Proleg. XIV), Lumper (Hist. theol. crit. I, 22) u. a. seine Echtheit verteidigt haben. Alle früher aufgestellten Vermutungen über seine Entstehung, die Hilgenfelds, er sei identisch mit dem nach Euseb. h. e. IV, 23, 11 von dem Bischof Soter an die Korinther geschriebenen (Hilgenfeld, Nov. Test. fasc. I, p. XXXIX), die Hagemanns, er habe ursprünglich zum Hirten des Hermas gehört und sei derselbe, den nach Vis. II, 4 Clemens abschicken soll (Tüb. theol. Quartalschr. 1861 S. 517 ff.), sind jetzt nach Auffindung des Cod. Const. hinfällig. Zweifelhaft kann allerdings noch sein, ob wir das Schriftstück jetzt vollständig besitzen, wie Bryennius, Gebhardt und Harnack annehmen, oder ob es noch Lücken enthält, wie Hilgenfeld behauptet, jedenfalls liegt es jetzt so vollständig vor, dass wir seinen Charakter genau beurteilen können, und es zeigt sich denn, dass es gar kein Brief, sondern, wie schon zuerst Grabe (Spicil. PP. I, 268) und nach ihm viele angenommen haben, eine im Gottesdienste gehaltene Homilie ist (vgl. c. 17: *Καὶ μὴ μόνον*

ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων — c. 19: Ὥστε, ἀδελφοί καὶ ἀδελφαί μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγινώσκοντα ἐν ὑμῖν). Daſs der Redner ein Laie ſei, wie Harnack annimmt, iſt ſchwerlich durch c. 18 zu begründen, vielmehr wird er einer der Vorſteher der Gemeinde ſein. Als älteſte uns aufbehaltene Homilie aus einer Zeit, aus der wir kaum hoffen durften, je eine Gemeindepredigt aufzufinden, hat ſie beſonderes Intereſſe und läſst manche neue intereſſante Blicke in die Geſtalt des damaligen Gottesdienſtes tun. v. Gebhardt und Harnack glauben, daſs ſie 130—145 in Rom gehalten ſei (vgl. Harnack, Über den ſog. 2. Brief d. Clemens, Briegers Ztſchr. f. K.-Geſch. I, 2, 3), Hilgenfeld rückt ſie etwas tiefer herab bis 180. Es hängt das damit zuſammen, daſs er vermutet, die Homilie gehöre dem Clemens Alexandrinus an. Mit deſſen Rede: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* habe ſie manche Ähnlichkeit; ſei Clemens Alex., wie manche angeben, in Athen geboren (Epiph. Haer. XXXII, 6), ſo ſei es nicht unwarſcheinlich, daſs derſelbe in der Jugend auch einmal in Korinth gepredigt habe, dieſe Homilie habe ſich unter der Aufſchrift *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους* erhalten, und ſei ſo dem erſten Briefe des römiſchen Clemens als zweiter Brief hinzugefügt. (Clem. Rom. epist. 1876, p. XLIX). Die ganze ſcharfſinnige Hypotheſe iſt doch ſehr gewagt. Eine Verwandtſchaft mit der Schrift des Clemens Alex. möchte ſich ſchwer erweiſen laſſen. Richtiger haben ſchon Hagemann und jetzt v. Gebhardt und Harnack eine Verwandtſchaft mit dem Hirten des Hermas wargenommen. Die letztgenannten nehmen deshalb an, die Homilie ſei in Rom entſtanden. Wie ſie dann aber zu dem Namen des Clemens von Rom gekommen und mit deſſen Briefe verbunden iſt, läſst ſich nicht ſagen.

Der Lehrbegriff der Homilie, die eine Vermanung zur Buße iſt, enthält viel eigentümliches. Chriſtus iſt ihr das *σάρξ* gewordene *πνεῦμα* (c. 9), Chriſtus und die Kirche, die ebenfalls als präexiſtirend gedacht wird, bilden eine Syzygie (c. 14: *Οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ, λέγει γὰρ ἡ γραφή· Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία — — ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ*). Eigentümlich iſt der Homilie auch der vorwiegende Gebrauch eines apokryphiſchen Evangeliums, des Evangeliums der Ägypter. Dennoch wird man nicht annehmen dürfen, der Verfaſſer habe einer von der Kirche geſchiedenen Sekte angehört, ſondern nur die Homilie in eine Zeit legen müſſen, in der ſolche Gedanken auch noch in der Kirche Raum hatten. Doch bleibt noch manches rätſelhaft, namentlich: wie es möglich war, dieſe Homilie als zweiten Brief an die Korinther dem erſten anzureihen. Die Abfaſſungszeit iſt nicht genau zu beſtimmen. Weiter als 160 darf man gewiſs nicht herabgehen. Warſcheinlich fällt ſie in die Zeit, ehe die großen gnoſtiſchen Syſteme in der römiſchen Gemeinde Kämpfe erregten, alſo etwa 130—140. v. Gebhardt u. Harnack ſtellen die Vermutung auf, der Verfaſſer ſei der im Hirten des Hermas Vis. II, 4 erwänte Clemens. Die Homilie bedarf noch nach manchen Seiten hin einer erneuten Unterſuchung.

G. Uhlhorn.

Clemens II. (v. 24. Dez. 1046 bis 9. Okt. 1047). Nach der Abdankung des ſimoniſtiſchen Papſtes Gregor VI. waltete König Heinrich III. als Herr in Rom und in der Kirche, umgeben von einem ſtattlichen Heere. Volk und Klerus von Rom übertrugen ihm, angeblich aus freien Stücken, mit der Würde eines Patricius das Vorrecht, in Zukunft bei der Papſtwal den Prinzipat auszuüben, d. h. nach der Auslegung des Petrus Damiani, nicht nur die erſte, ſondern auch die entſcheidende Stimme zu füren — ein Akt von hoher kirchenpolitiſcher Bedeutung. Da fürte er denn am 24. Dez. 1046 mit eigener Hand vor der Synode in der Peterskirche den Biſchof Suidger von Bamberg, der einem edlen ſächſiſchen Hauſe entſtammte, faſt mit deſſen Widerſtreben auf den apoſtoliſchen Stul. Suidger nannte ſich Clemens II., er war der erſte der durch das Reichsſcepter erhobenen deutſchen Päpſte. Es folgte am 25. Dez. die Kaiſerkrönung

Heinrichs und seiner Gemalin und dann (Jan. 1047) ein Konzil, welches die Simonie verdammte. Der Papst starb aber schon am 9. Oktober 1047, one die Reform im cluniacensischen Sinne merklich gefördert zu haben.

Seine Briefe bei Jaffé, Reg. Die Quellen bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. I.; v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 2; Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. Bd. 1.

Clemens III., vor seiner Wal Paolo Scolari genannt, ein Römer von Geburt und Kardinal-Bischof von Palestrina, wurde am 19. Dez. 1187 zu Pisa gewält. Rom nämlich hatten die Päpste seit 44 Jaren wegen des Streites um die weltliche Herrschaft der Stadt verlassen müssen. Hierauf richtete Clemens zuerst sein Augenmerk, da die Römer, des steten Zwistes und Kampfes der Parteien müde, seinen Anträgen sich zuneigten. Der Vergleich wurde am 31. Mai 1188 abgeschlossen. Seitdem wurde der Lateran auch für die Stadt Rom das Centrum der Regierung, und vom Volke mit Jubel begrüßt hielt Clemens seinen Einzug. — Mehr noch nahm die Regierung des neuen Papstes sogleich das Morgenland in Anspruch. Am 3. Okt. 1187 hatte Saladin seinen Einzug in Jerusalem gehalten und das vergoldete Kreuz war von der Spitze des Tempels gerissen worden. Die Kunde davon erscholl wie ein Donnerschlag in den christlichen Reichen, sie rief eine glühende Begeisterung hervor, die an Ausdehnung noch die des ersten Kreuzzuges übertraf. Schon der Vorgänger, Gregor VIII., hatte sich der heiligen Sache mit dem größten Eifer gewidmet und Clemens stand ihm nicht nach. Botschafter wurden an die Fürsten ausgesendet, tägliche Gebete für die Rettung des h. Landes angeordnet, in allen Ländern das Kreuz und der Gottesfriede gepredigt, Abläße, Befreiung von Zinszalungen u. a. in reicher Fülle erteilt. Schon rüsteten die Seestädte Italiens, schon war der Friede zwischen Venedig und dem Könige von Ungarn, der Dalmatien beanspruchte, gestiftet, als auch der 67järige Kaiser Friedrich auf dem Gottestage zu Mainz das Kreuz nahm. Der Papst hatte sich ihm gleich seinem Vorgänger in allem willig und friedlich gezeigt, in der Beilegung der Trierer Wirren, der Kaiserkrönung des jungen Heinrich und anderen Punkten, über die man vorher wol paktirt. Nach dem Tode Heinrichs II. gelang es dem Papste endlich auch, die Könige von Frankreich und England zum Gottesfrieden und zur Kreuzfart zu bewegen. Desto schmerzlicher traf ihn die Nachricht vom Tode des Kaisers im Morgenlande. Den Ausgang der Unternehmung erlebte er nicht. — Ganz im Interesse des römischen Episkopats endete Clemens den Streit, der sich zwischen seinen Vorgängern und dem Könige Wilhelm von Schottland über die Besetzung des Bistums S. Andrews entsponnen hatte. Ein Bewerber war vom Kapitel erwält, ein anderer vom Könige ernannt worden. Jenen bestätigte der Papst und drohte mit dem Interdikt. Der König gab nach, zumal da sein Wille praktisch doch erfüllt wurde, indem der vom Papste bestätigte sich abfinden ließ. Erfreut und dankbar erklärte nun Clemens durch eine Bulle vom 13. März 1188, die schottische Kirche solle unmittelbar unter dem apostolischen Stule stehen und niemand dürfe in ihr als Legat walten, der nicht ein geborner Schotte oder vom apostolischen Stule gesendet sei. Durch dieses Privilegium wurde die schottische Kirche von der Untertänigkeit unter die englische losgelöst und die Gewalt aufgehoben, die bisher der Erzbischof von York als Legat über Schottland gehabt hatte. — Ein gefärlicher Sturm drohte dem Papste aus dem Tode Wilhelms II. von Sizilien (18. Nov. 1189) zu entstehen; er nahm das Reich als Oberlehnsherr in Anspruch, belehnte dann aber den Bastard Tancred, den ein Teil der normannischen Barone erhob. Der Kampf gegen die Hohenstaufen entbrannte dadurch von neuem und schon näherte sich Heinrich VI. Rom, als Clemens am 25. März 1191 verschied.

S. Briefe bei Jaffé, Regesta. Die annalistischen Nachrichten bei Watterich, Pontif. Roman. Vitae T. II. Töche, Kaiser Heinrich VI.

Clemens IV., vorher Guido Le Gros, gebürtig zu St. Gilles an der Rhone, aus einem ritterbürtigen provençalischen Geschlechte, widmete sich den Rechten,

wurde ein angesehener Advokat und Rat am Hofe Ludwigs IX. von Frankreich. Auch war er verheiratet und hatte zwei Töchter. Der Schmerz über den Tod seiner Frau trieb ihn zum geistlichen Stande; hier kam ihm die Welt- und Geschäftskenntnis so zu statten, dass er 1256 oder 57 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne, 1262 durch Urban IV. Kardinal wurde. Eben auf einer Gesandtschaftsreise nach England begriffen, erfur er, dass nach viermonatlicher Sedisvakanz im Kollegium der Kardinäle die französische Partei gesiegt und ihn am 5. Febr. 1265 auf den päpstlichen Stul erhoben habe. Wol musste ihm die Annahme der Wal bei der Zerrüttung Italiens bedenklich erscheinen; nur heimlich, unter der Kutte eines Bettelmönchs, gelangte er durch die ghibellinischen Städte nach Perugia. Hier hielt er lange seinen Hof; seit April 1266 fast stets zu Viterbo. Die Verhältnisse des sizilischen Reiches nahmen die ganze Zeit seines Pontifikates fast allein in Anspruch. Es blieb dem neuen Papste kaum eine andere Ban der Politik übrig als die von Innocenz IV. eröffnete, den Untergang des staufischen Hauses bezweckende. Sein Vorgänger, Urban IV., hatte Karl von Anjou zur Besitznahme des sizilianischen Reiches eingeladen und in kurzem war dieser in Rom zu erwarten. Entblößte sich der Papst des französischen Bundes, so war ihm jede Stütze entzogen. Zwischen Manfred, dem Staufen, und der Kirche schien die unüberwindliche Furie eines hundertjärigen Hasses zu liegen. Schon am 26. Februar 1265 erfolgte daher die Belehnung Karls von Anjou, die dem Grafen das ganze apulische Reich zusprach, wogegen er sich zu gewissen Geldzalungen verpflichten und die kirchlichen Einrichtungen K. Friedrichs II. stürzen sollte. Aber schon die trotzigen Anmaßungen Karls in Rom, seine schlechte Ausrüstung, die Frevel des anrückenden französischen Hilfsheeres und besonders die Geldnot, die er mit seinem Schützlinge teilte, machten Clemens unzufrieden und missmutig, drängten ihn schon damals zu dem verzweifelnden Ausrufe: „Möchte doch das apulische Reich lieber nicht in der Welt sein!“ Schon dachte er an Unterhandlungen mit Manfred, als ihm die Nachricht vom Tage bei Benevent und vom Tode desselben zukam. Von neuem erfüllte die hartherzige Rache des Siegers an der Familie des Besiegten, seine Habsucht und sein Blutdurst gegen die Bewoner des päpstlichen Benevent den Papst mit Entsetzen und Abscheu. Aber vergebens mante und bat er widerholt, Karl möge sich als Sieger, nicht als Rächer zeigen, er möge mehr um die Liebe als um die Furcht der Unterworfenen bemüht sein. Nun das apulische Reich sein und Italien guelfisch war, erfüllte Karl, teils aus Geiz, teils aus Übermut, auch den Vertrag mit dem Papste nicht. Harte und selbst bittere Ausdrücke wurden zwischen ihnen gewechselt. Clemens zeigte Menschlichkeit und Edelmut gegenüber der Grausamkeit und der Habgier seines Verbündeten. Dennoch hielten ihn die Notwendigkeit und auch die Tradition der römischen Kurie von dem unverbesserlichen Kirchenhasse des staufischen Hauses an dessen Gegner fest. Der junge Konradin erschien in Italien. Nach vorhergegangenen Mannungen verhängte der Papst am 18. Nov. 1267 den Bann über ihn und die härtesten Maßregeln über die ihm zufallenden Ghibellinen. Auch nach dem Siege derselben am Arno verlor Clemens, in Viterbo bedroht, die Fassung nicht. „Des Knaben Größe“, sagte er damals, „wird verschwinden wie ein Rauch, er ziehet hin gen Apulien wie zur Schlachtbank“. Jubelnd empfingen die Römer den jungen Helden und siegestrunken stand er auf dem Kapitol, aber die Schlacht bei Tagliocozzo endete sein Glück. Ihr Ausgang musste dem Papste erwünscht sein; dass er aber zu Konradins Hinrichtung geraten oder sie förmlich gebilligt oder auch nur um sie gewusst habe, ist nicht erwiesen und sogar unwarscheinlich. Noch frevelmütiger durch den neuen Sieg, hatte Karl seine treuen Ermanungen zur Milde verachtet und wol musste Clemens vorhersehen, dass nicht nur vom Blute der Hohenstaufen der Kampf gegen die Kirche zu fürchten sei. Gerade einen Monat nach dem letzten derselben, am 29. Nov. 1268, starb auch er, ein rechtlicher und edler Mann, dessen Widerwillen gegen allen Nepotismus um so löblicher erscheint, da er viele arme Verwandte und zwei Töchter hatte.

D. Leben d. Papstes b. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 594 und P. II. p. 421;

Verzeichnis seiner Briefe bei Potthast, Regesta Pontif. Rom. vol. II.; v. Raumer, Gesch. d. Hohenst. IV.

Clemens V., vor seiner Wal Bertrand d'Agoust, Son eines aquitanischen Edelmannes, wurde durch Bonifazius VIII. Erzbischof von Bordeaux und galt damals für einen der treuesten Anhänger dieses Papstes und für einen erbitterten, auch selbst persönlich gereizten Gegner Philipps des Schönen von Frankreich. Die Weise, wie er der zweite Nachfolger jenes Papstes wurde, bezeichnete und bedingte sein ganzes Pontifikat. Nach dem frühen Tode Benedikts XI. bot die italienische Partei der Kardinäle alles auf, um durch den Nachfolger die Ehre des Bonifacius gegen den französischen Gewaltherrscher zu schützen, es gelang ihr aber nur, die Wal neun Monate lang zu verzögern und dann wurde sie doch von den französischen Kardinälen überlistet. Diese schlugen den Erzbischof von Bordeaux vor, weil sie wussten, dass dieser um Geld und um die dreifache Tiare auch mehr als seine Ehre verkauft hätte. Er wurde am 5. Juni 1305 gewält, aber erst, nachdem er dem Könige sechs Bedingungen auf die Hostie beschworen, worunter die Anstrengung eines Prozesses gegen Bonifacius als einen Ketzer war. Die sechste Bedingung blieb geheim und betraf wol die Verlegung der Kurie nach Frankreich. Clemens wurde in Lyon gekrönt, residirte dann in Bordeaux und Poitiers und war durch keine Vorstellungen und Bitten nach Rom zu bringen. Im Frühling 1309 begab er sich mit der ganzen Kurie nach Avignon, welches zwar dem Könige von Sizilien gehörte, wo aber dennoch die schmählichste Knechtschaft des römischen Stules unter dem französischen Szepter begann, jene 70järige Entwürdigung der Kirche, die man später zu gelinde mit dem babylonischen Exile verglich. Clemens selbst war nach Villanis Bericht ein Mensch voller Geldgier, niedrigen Nepotismus und Simonie; er umgab sich mit weltlichem Flitterpompe und wurde einer sträflichen Liebschaft mit der schönen Gräfin von Perigord bezichtigt. Durch die Lüste und Ausschweifungen seines Hofes, die zunehmenden Reservationen kirchlicher Ämter und die weltkundige Feilheit derselben wurde aber trotz den fortgesetzten papistischen Anmaßungen eine Reaktion rege, die besonders in der pariser Hochschule ein küues Organ fand. — Bei der Romfart Heinrichs VII., dessen Krönung im Lateran am 29. Juni 1312 und seinem Vorgehen gegen die Anjou war die Politik des Papstes eine gebundene; mit Unrecht ist sie seit Dante als eine besonders treulose gebrandmarkt worden. Nach dem Tode des Kaisers erklärte Clemens dessen Prozesse als null und nichtig, ernannte Robert von Anjou feierlich zum Reichsverweser für Italien und sprach den wirkungslosen Satz aus, als sei die kaiserliche Gewalt nun an den päpstlichen Stul heimgefallen. Mit Widerstreben musste sich Clemens den tyrannischen und habsüchtigen Gelüsten Philipps des Schönen fügen. Auf dessen Anstiften lud der Papst schon Juni 1306 den Großmeister des Tempelherrnordens, Jacques de Molay, unter dem Vorwande einer Kreuzzugsberatung nach Frankreich. Dann hatte Clemens zu Poitiers eine Zusammenkunft mit dem Könige, suchte zwar verkleidet zu entwischen, wurde aber zurückgehalten und nun schon durch die Mauung des Königs an den Eid, in welchem er die Verdammung des Bonifacius gelobt, zu dem Versprechen gezwungen, den Orden aufzuheben. Eine Untersuchung sollte vorhergehen, Philipp aber wartete ihren Erfolg nicht ab und ließ 1307 sämtliche in Frankreich befindliche Templer verhaften. Zum Schein musste auch Clemens einen Teil der Untersuchung übernehmen und eine solche August 1308 in allen Landen gegen die Templer anordnen. Zwar verfur die päpstliche Kommission gerechter und menschlicher, aber der König behielt sich das Urteil vor und die dazu gewünschten Bekenntnisse wurden durch Kerker und Tortur erpresst. Die Teilnahme der Kirche sollte nur den Schein einer Sanktion seiner Grausamkeit hinzufügen. Am 16. Okt. 1311 eröffnete der Papst das allgemeine Konzil zu Vienne und nach einigen Scheinberatungen hob die Bulle v. 6. Mai 1312 den Tempelorden auf, doch so, dass die Personen und Güter desselben der Verfügung der Kirche vorbehalten wurden. Letztere wurden dann in Frankreich den Johannitern übergeben, aber was sich Philipp nicht schon vorher angeeignet, ließ er sich jetzt von diesen um schwere Summen abkaufen. So trug der Papst, um so ver-

ächtlicher, weil nur als Werkzeug, die Mitschuld am Untergange des Ritterordens, der zwei Jarhunderte hindurch das ruhmvollste Schwert im christlichen Morgenlande gefürt hatte. — Wärend des Prozesses gegen die Templer war auch der gegen Bonifacius VIII. begonnen worden. Philipp forderte ihn, dadurch gereizt, dass der Papst nach dem Tode Kaiser Albrechts von Österreich 1308 nicht seinen ganzen Einfluss auf die Wal seines Bruders Karl von Valois, verwendet, im Gegenteil heimlich für Heinrich von Luxemburg geworben und diesem seine Stimme gegeben hatte. Es war nur eine Gnade des französischen Königs, dass er das äußerste nicht verlangte und zufrieden war, als Clemens durch die Bulle vom 27. April 1311 erklärte, Philipp sei an der Tat Nogarets und der Plünderung des päpstlichen Schatzes one Schuld. Zugleich wurden die von Bonifacius erlassenen Bannsprüche und Interdikte, insbesondere die Bullen Clericis Laicos und Unam sanctam annullirt. Clemens starb am 20. April 1314. Seine Sammlung der Dekrete des Konzils von Vienne, mit eigenen Dekretalen vermehrt, ist bekannt unter dem Namen der Clementinen, die nach seiner Anordnung das siebente Buch der Dekretalen ausmachen sollten, aber erst von seinem Nachfolger Johann XXII. sanktionirt wurden.

Vitae Papar. Avenion. ed. Baluzius, Paris 1693; Vitae b. Murat. Scriptt. III. P. I. p. 673 und P. II. p. 441; Villani, Hist. Fiorent. L. VII—IX; Bower, Hist. d. röm. Päpste VIII.

Clemens VI. (v. 7. Mai 1342 bis 6. Dez. 1352), Pierre Roger, dem Benediktinerorden zugehörig, einst Rat und Siegelbewarer des Königs Philipp von Frankreich, dann Erzbischof von Rouen, behielt trotz der dringenden Einladung der Römer, als deren Gesandter auch Petrarca bei ihm erschien, seine Residenz zu Avignon. Für die französische Knechtschaft schien er sich durch desto keckeres Eingreifen in die Wirren des deutschen Reichs entschädigen zu wollen. Kaiser Ludwig IV., auf den schon sein Vorgänger widerholt den Bann geschleudert, zeigte sich zu den unwürdigsten Demütigungen bereit, um den Frieden mit ihm zu erkaufen. Der Papst aber, unbekümmert um die Zerrissenheit des deutschen Reiches und der deutschen Kirche, wollte keinen Vergleich und erneute 1343 die drohenden Prozesse gegen Ludwig, im April 1346 auch wider den großen Kirchenbann, um den ihm ergebenen Karl von Böhmen, dessen Erzieher er einst gewesen und der überdies dem französischen Könige genehm war, erheben zu können. Um die von allen Seiten lauter werdende Opposition kümmerte sich der Papst um so weniger, da der Zwiespalt der Reichsfürsten seinen Plan gelingen ließ. Karl IV. wurde von einer Versammlung zu Rense, die fast nur aus Geistlichen bestand, one förmliche Wal, zum Könige ausgerufen (1346), Ludwig starb plötzlich, und das Spiel, welches mit dem Gegenkönige Günther von Schwarzburg getrieben wurde, endete bald, one bedenklich zu werden. Clemens Forderung, es dürfe nur ein vom Papste ernannter oder bestätigter römischer König anerkannt werden, wurde trotz den Protestationen der Reichsfürsten praktisch erfüllt. Das Glück war ihm auffallend günstig. Es gelang ihm, die republikanische Komödie in Rom und den Volkstribunen Cola di Rienzo durch das Volk selbst wider zu stürzen. Die Königin Johanna von Sizilien, des Mordes an ihrem Gemal verdächtig, erschien zu Avignon vor seinem Richterstul, fand Gnade und erhielt die Krone. Dagegen verkaufte sie aus Geldnot dem römischen Stule die Grafschaft Avignon nebst Gebiet für 80,000 Goldgulden (der Vertrag vom 9. Juni 1348) und der römische König Karl entsagte seinen Ansprüchen darauf. Um die Römer zufrieden zu stellen und auch um den apostolischen Schatz zu füllen, setzte Clemens das 100järige Jubiläum auf 50 Jare herab (durch die Bulle Unigenitus Dei filius) und er feierte es 1350 unter einem Zulaufe von Wallfarern wie kaum Bonifacius VIII. Dabei wurde die Schuldoktrin vom überflüssigen Gnadenschatze Christi auch auf Maria, Petrus und alle Heiligen ausgedehnt und die daraus gefolgerte Ablassspendung den Nachfolgern des Petrus zur Verwaltung überwiesen. In Clemens war kaum eine Spur von kirchlichem Interesse: eine herrliche Tafel, schöne Rosse, stolze Aufzüge, Umgang mit Damen gaben seiner Kurie den Glanz eines Königshofes. Seine Verwandten wurden mit kirchlichen Pfründen oder mit Ba-

ronien reich bedacht und fürten das zuchtloseste Leben. Doch soll die Rednergabe des Papstes ungewönlich gewesen sein und Petrarca rühmt auch seine Gelehrsamkeit.

Vitae Papar. Aven. ed. Baluzius; Bower, Hist. d. römischen Päpste VIII; v. Weech, Kais. Ludwig der Bayer und Papst Clemens VI. in v. Sybels Hist. Zeitschrift Bd. 12.

Clemens VII., Gegenpapst Urbans VI., s. diesen.

Clemens VII. (v. 19. Nov. 1523 bis 25. Sept. 1534). Giulio Medici war ein unehelicher Son des bei der Verschwörung der Pazzi in Florenz ermordeten Giuliano. Deshalb trat er in den Johanniterorden und war Prior von Capua, als sein Vetter, Leo X., auf den päpstlichen Stul erhoben wurde. Noch einmal trug er beim Krönungsfeste desselben in voller Rüstung die Ordensfane, an demselben Tage noch wurde er legitimirt, Erzbischof von Florenz und bald Kardinal. Als solcher leitete er den größten Teil der Geschäfte und war der angesehenste Rat des Papstes, ihm entgegen aber standen der Kardinal Pompeo Colonna und sein Anhang. Dieselbe Parteiung verzögerte nach dem Tode Hadrians VI. den Erfolg des Konklave fast zwei Monate lang, bis nach einer Übereinkunft mit den Colonna doch der 45järige Giulio gewält wurde und den Namen Clemens VII. annahm. Er wird als ein unbescholtener und mäßiger Mann geschildert, der trefflichen Unterricht genossen hatte und einen ungemeinen Scharfsinn in großen und kleinen Geschäften verriet. Sein Charakter ist nur von seinen kirchlichen Gegnern herabgewürdigt worden, unbestreitbar bleibt freilich, dass er die Würde des kirchlichen Oberhauptes vor der politischen Ränkemacherei des Zeitalters Machiavellis vergaß. So klug und fein er aber im kleinen berechnete, so sehr verrechnete er sich in den großen Erfolgen. Er trat in eine sturmvolle Zeit; um ihrer mächtig zu werden, reichte ein feiner Kopf nicht aus und an Festigkeit gebrach es ihm. Anfangs wünschte er im Kriege Karls V. mit Frankreich neutral und als Vermittler zu erscheinen, dann neigte er sich Franz I. zu, sah sich aber nach dem Tage von Pavia gezwungen, mit Karl gütlich zu tun. Die Macht des spanisch-österreichischen Hauses schien die Selbständigkeit der Alpenhalbinsel zu zermalmen, es sträubte sich der litterarische und künstlerische Stolz der Italiener dagegen. Auch Clemens war ein Zögling der schönen Wissenschaften wie Leo X.; wie dieser und schon Julius II. stellte auch er sich an die Spitze eines italienischen Unabhängigkeitskampfes, der im Bunde mit Frankreich und England gegen Karl gefürt werden sollte. Durch ihn wurde Franz von dem zu Madrid geleisteten Eide losgesprochen und die Liga zu Cognac, die sog. heilige, geschlossen (22. Mai 1526). Um die deutsche Kirchenbewegung kümmerte er sich damals wenig. Wärend seine Truppen gegen den Kaiser nach Oberitalien rückten, versammelte sich der Reichstag zu Speier. Karl hatte nicht mehr, wie einst zu Worms, Grund, sich um des Einverständnisses mit dem Papste willen streng gegen die Lutheraner zu zeigen. Es fielen zu Speier freie Worte gegen die Misbräuche der katholischen Kirche, es wurden Beschwerden der deutschen Nation abgefasst, ein allgemeines Konzil verlangt. Selbst der Kaiser beschwerte sich öffentlich und bitter über die Undankbarkeit und Unzuverlässigkeit des Papstes. Und der Abschied des Reichstages annullirte das Wormser Edikt: jeder, hieß es, möge sich in Sachen der Religion so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser zu verantworten gedenke, d. h. wie er es für gut finde. Das war die erste Sanktion des Luthertums, das war „die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen Landeskirchen". Wie hier die katholische Kirche für immer verlor, so nahm auch die Liga ein schnelles und schmähliches Ende. Rom wurde durch die verwilderten und auf den Papst erbitterten Landsknechte gestürmt (6. Mai 1526); ihre verwüstende Plünderung schien den Kaiser an dem bundbrüchigen Papste, die Gelderpressungen der früheren Jarhunderte an der Weltstadt zu rächen. Der Papst wurde in der Engelsburg belagert, musste durch rohe Soldaten seine Würde in Possenspielen verhönt sehen und endlich seine Person für 400,000 Scudi lösen (Vertrag v. 5. Juni). Dazu waren in Florenz die Medici verjagt, ihm der schwerste Schlag. Um nur sie her-

zustellen, sönte er den Kaiser durch den Vertrag von Barcelona aus und krönte ihn in Bologna (1530). Zwar küsste hier Karl nach der Sitte die Füße des Papstes, aber er war nun mächtiger in Italien als seit langer Zeit ein Kaiser, die Selbständigkeit dieses Landes verloren. Dagegen hoffte Clemens nun wenigstens seine Autorität in der deutschen Kirche durch diesen Kaiser hergestellt zu sehen. Auch schien Karl dazu entschlossen. Der Kardinal Campeggi erschien zum Augsburger Reichstage von 1530, seine Vorschläge, die er an den Kaiser richtete, waren Gütereinziehung, Feuer und Schwert und Inquisition gegen die Irrgläubigen. Desto entfernter war Karl von so gewaltsamen Maßregeln: er wollte anhören und prüfen, den Papst als einen verdächtigen Bundesgenossen nicht von seinen Feinden befreien, er verlangte ein allgemeines Konzil. Das genügte, um dem Papste die Freude am Abschiede des Augsburger Tages zu verbittern. Er hegte nicht nur die seit dem Pisaner und Konstanzer Konzil am päpstlichen Hofe traditionelle Abneigung gegen ein Konzil, er war wol auch wegen seiner Person besorgt: seine uneheliche Geburt, seine Wal, seine persönlichen Interessen konnten leicht zur Sprache kommen. Dennoch konnte er die stets widerholte Forderung des Kaisers nicht geradezu ausschlagen, aber er zögerte, wich aus, machte unerfüllbare Bedingungen: das Konzil müsse in Italien gefeiert werden, alle Fürsten es billigen u. s. w. Zu einer Zusammenkunft mit Karl in Bologna kam er nur zögernd und als Karl widerum auf dem Konzile bestand, reifte in ihm der Entschluss einer nochmaligen Annäherung an Frankreich. Er gab den Anträgen Franz' I. Gehör, sie kamen in Marseille zusammen, die Vermälung der Nichte des Papstes, Catarina Medici, mit dem zweiten Sone des Königs, Heinrich von Orleans, besiegelte den Bund. Franz widerriet dem Papste zu Gefallen das Konzil und dieser fand darin einen Vorwand, es nicht zu berufen. Unterdes breitete sich die protestantische Lehre und der protestantische Gottesdienst in Deutschland, Skandinavien und der Schweiz mit reißender Schnelligkeit aus, sie machten in England und Frankreich bedenkliche Fortschritte und selbst Italien und Spanien wurden angesteckt. Gerade die Politik des Papstes, die ihn und die Medici als weltliche Mächte schützen sollte, närte seine kirchlichen Gegner. Auch der Abfall Englands unter Heinrich VIII. war eine Folge jener Politik. Noch 1528 stand Clemens mit ihm sehr wol und schien geneigt, in den Plan der Scheidung zu willigen, obwol er sie eine Narrheit nannte; damals aber wagte er es dem siegreichen Kaiser nicht zu bieten. So papistisch Heinrich seiner Gesinnung nach war, so grenzenlosen Eigenwillen zeigte er auch. Sobald 1534 die endgiltige Sentenz der Kurie gegen die Scheidung gesprochen war, sagte er sich und sein Reich vom Papste los und eine Parlamentsakte ernannte ihn zum Oberhaupt der englischen Kirche. Dies, das stete Dringen des Kaisers auf ein Konzil, die Entzweiung der Verwandten des Papstes in Florenz und der Schmerz über das Misslingen seiner Pläne beschleunigten sein Ende. „In Reputation unendlich herabgekommen, one geistliche, one weltliche Autorität hinterließ er den päpstlichen Stul."

Jac. Ziegler, Hist. Clementis VII. in Schelhorn Amoenit. hist. eccl. et liter.; Ranke, Die röm. Päpste ꝛc. I; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. II und III; Rossi, Memorie istoriche — — durante il pontificato di Clemente VII., Roma 1837.

Clemens VIII. (v. 30. Jan. 1592 bis 5. März 1605), vorher Kardinal Ippolito Aldobrandini und aus edlem florentinischen Geschlechte, ging schon aus dem Konklave durch die Auflehnung einer Kardinalpartei gegen den übermächtigen spanischen Einfluss als Papst hervor. Vor diesem die Unabhängigkeit der römischen Kurie zu retten, war seine Aufgabe, die er langsam, aber sicher gelöst hat. In dem religiös-politischen Kampfe Frankreichs trat er, wie seine Vorgänger, auf die Seite der Ligue gegen Heinrich IV. Auch als dieser König seinen Übertritt zur katholischen Kirche hoffen ließ, wagte es Clemens nur insgeheim, sich ihm zu nähern; er fürchtete Philipp II. und den spanischen Glaubenseifer seiner Kurie. Selbst als der König wirklich übergetreten war (25. Juli 1593) besorgte der Papst immer noch, von ihm betrogen zu werden, und erst als Paris den König mit offenen Armen empfing, als ganz Frankreich, voll Sehnsucht nach endlicher Ruhe,

ihm huldigte, erfolgte am 17. Dez. 1595 die feierliche Absolution Heinrichs. Seitdem trug das gute Vernehmen zwischen ihm und dem Papste nicht wenig dazu bei, die spanischen Netze zu lösen und den französischen Einfluss in Rom und Italien zu erneuern. Auch als Clemens 1598, nach dem Erlöschen des Hauptstammes der Este, Ferrara als eröffnetes Lehn für den römischen Stul einzog, unterstützte ihn dabei der König von Frankreich, wogegen ihm der Papst die Begünstigung der Hugenotten durch das Edikt von Nantes nachsah. Überdies ließ sich Heinrich bewegen, den 1594 durch die Volkswut vertriebenen Jesuitenorden 1603 wider in Frankreich aufzunehmen. Zu einer Einmischung in die Angelegenheiten des Jesuitenordens gab dem Papste die heimliche Zwietracht im Orden selbst Gelegenheit: sie betraf sowol die streng-monarchische Verfassung des Ordens als die dogmatischen Streitfragen über Gnade und Verdienst, über freien Willen und Prädestination. Der Orden Jesu entzweite sich völlig mit den Verfechtern des Thomismus, den Dominikanern, und beide riefen den Papst an. Clemens aber war so klug, nicht zu entscheiden, um es mit keinem der mächtigen Orden zu verderben. Dass er von den Jesuiten vergiftet sei, verdient keinen Glauben. Er war verständig und arbeitsam, von angenehmen und doch des Pontifikats würdigen Sitten.

Wadding, Vita Clementis VIII., Romae 1723; Ranke, Die römischen Päpste ꝛc. III; Ranke, Franz. Gesch. II.

Clemens IX. (v. 20. Juni 1667 bis 9. Dez. 1669), vorher Giulio Rospigliosi, aus Pistoja, war ein friedliebender Papst, ein Ordner der Finanzen, deren Vergeudung unter Alexander VII. fast einen Bankerott der apostolischen Kammer herbeigefürt hatte. So mäßig, wie er selbst lebte, bedachte er auch seine Verwandten. Um den Krieg Venedigs gegen den Erbfeind des Glaubens, die Türken, zu fördern, bewog er Ludwig XIV. zum Friedensschlusse zu Aachen 1668. Im Einverständnis mit diesem Könige brachte er auch eine Beilegung des jansenistischen Streites zu Stande (Pax Clementina), dessen Wideraufnahme er nicht mehr erlebte.

Bower, Hist. d. röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens X. (vom 29. April 1670 bis 22. Juli 1676), Nachfolger Clemens IX., vorher Emilio Altieri, aus Rom, wurde nach fast 5monatlichen Parteikämpfen im Konklave erhoben, weil man ihn, den 80järigen Greis, nicht fürchtete. Auch griff er in die Welthändel wenig ein. Kardinal Proluzzi, von ihm adoptirt und seitdem Altieri genannt, beherrschte ihn völlig, vergab Pfründen und Beförderungen und leitete auch die Walen neuer Kardinäle, deren in 6 Promotionen nicht weniger als 20 erhoben wurden. Man nannte ihn scherzweise den Papst. Unter ihm begann der Streit mit Ludwig XIV. über das Regalrecht, nach welchem die französischen Könige seit alten Zeiten wärend der Vakanz von Bistümern die von diesen abhängigen Pfründen vergaben und die Einkünfte genossen. Ludwig IX. behauptete dies Recht durch entschiedene Edikte. Auch die Zollfreiheit mehrerer fremder Gesandten in Rom, die eine päpstliche Verordnung ihnen nahm, musste nach ärgerlichen Streitigkeiten zurückgegeben werden.

Amelot de la Houssaye, Relat. du Conclave de Cl. X, Paris 1676; Guarnacci, Hist. Pontif. a Cl. X. ad Cl. XI, I, p. 1 ff.; Bower, Hist. d. röm. Päbste X, Abth. 2.

Clemens XI., Giovan Franc. Albani, aus Urbino, Papst v. 23. Nov. 1700 bis 19. März 1721, wurde in drohender Zeit wegen seiner anerkannten Tüchtigkeit erhoben. Er war für einen Papst noch jung, erst 51 J. alt, und wirkte, fremden Beirates wenig achtend, am segensvollsten in Rom selbst. Zwar erreichten seine Verordnungen ihren Zweck nicht, die er zur Verbesserung der Kirchendisziplin und des Lebens der römischen Geistlichen, sowie über die Visitationen der Kirchen und Klöster erließ. Aber mit gesundem Sinne sorgte er für die Wissenschaften und Künste, bereicherte die vatikanische Bibliothek durch eine bedeutende Zal orientalischer Manuskripte (s. Assemanni, Jos. Sim.), pflegte der Armen, hemmte, den strengen Geboten Innocenz' XII. folgend, die Ehrsucht seiner Verwandten. Auch beendigte er den Streit über die Quartierfreiheit der Gesandten

in Rom, indem er sie faktisch aufhob. Seine Gelehrsamkeit und seine politische Gewandtheit sind unleugbar; doch begünstigte ihn in letzterer das Glück wenig. Gleich im Beginne seiner Regierung machte ihn sein Widerspruch gegen die Annahme der preußischen Königskrone fast lächerlich. Im spanischen Erbfolgekriege neigte er sich, obwol er anfangs als unparteiischer Friedensstifter erscheinen wollte, insgeheim auf die Seite der Bourbonen, seine Gesinnung ward aber immer mehr enthüllt und die Reibungen und Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Kaiser gingen so weit, dass er mit dem Banne drohte. Doch nötigten ihn das Einrücken der kaiserlichen Truppen in den Kirchenstat und die Bedrohung Roms zu einem Vertrage mit Joseph (15. Januar 1709): er musste Karl III. als König von Spanien anerkennen und mit Neapel zu belehnen versprechen, er verlor Comacchio, und seine Ansprüche auf Parma und Modena sollten untersucht werden. Dieser Friede erbitterte nun wider Philipp von Anjou und Ludwig XIV. gegen ihn, und dazu kam der Streit über die geistliche Gerichtsbarkeit in Sizilien, der auch noch nach dem Utrechter Friedensschluss fortdauerte. — Den Streit der Dominikaner und Jesuiten über die chinesischen Missionen, ob man nämlich, wie letztere taten, den Neubekehrten die Beibehaltung einiger heidnischer Gebräuche nachsehen dürfe, hatte Innocenz X. für die Dominikaner, Alexander VII. dagegen für die Jesuiten entschieden. Clemens erklärte sich durch ein Inquisitionsdekret wider für jene, die Jesuiten aber unterwarfen sich seiner Bulle nur scheinbar, und der Streit, genärt durch die Eifersucht beider Orden, dauerte fort. Desto entschiedener war der Papst in dem widererweckten jansenistischen Streite auf Seiten der Gesellschaft Jesu. Diese hatte sich besonders durch den Einfluss des königlichen Beichtvaters, Père la Chaise, am Hofe Ludwigs XIV. festgesetzt. Sie bewog auch den Papst zu der Bulle Vineam Domini (v. 16. Juli 1705), welche einen strengen Glauben für die Verordnungen forderte, die Innocenz X. und Alexander VII. gegen das Buch Jansens erlassen. Das Parlament registrirte die Bulle und der König gebot ihre Ausfürung. Mit Hilfe des neuen Beichtvaters, Le Tellier, erlangten die Jesuiten auch beim Papste noch mehr: durch die bekannte Bulle Unigenitus (v. 8. Sept. 1713) verdammte er „das neue Testament mit moralischen Betrachtungen über jeden Vers" des Pasch. Quesnel und insbesondere 101 darin enthaltene Sätze, die allerdings zum teil durch Anhänglichkeit an die augustinischen Lehren dem Jansenismus Vorschub taten, zum teil aber auch rein biblisch waren. (Die Litteratur über diese Bulle bei Bower, S. 309.) Der Streich war von Seiten der Jesuiten mehr gegen den Kardinal Noailles, Erzischof von Paris, gerichtet, der jenes Buch gebilligt und empfohlen hatte. Zwar wurde die Annahme der Bulle durch die Geistlichkeit und das Parlament durchgesetzt, aber sie erregte die heftigste Gärung unter dem französischen Klerus (Appellantenstreit). Es scharten sich nun um den Jansenismus alle Verteidiger der gallikanischen Kirchenfreiheit gegen die Angriffe des römischen Stules und gegen den König. Durch dessen Tod wurden die Gemüter nicht beruhigt. Vielmehr brach die leidenschaftliche Stimmung unter dem Regenten in heftigen Erklärungen gegen die Bulle Unigenitus und in Appellationen an ein Konzil aus. Die Exkommunikationen des Papstes und die neuen Verfolgungen der Jansenisten brachten sie nicht zum Schweigen. Auch diese Erfarung verbitterte die letzten Lebenstage des Papstes, der hier offenbar ein Werkzeug in den Händen der Jesuiten war.

Clementis Epist. et brevia selecta, Romae 1724, II. Voll.; Bullarium Clementis XI., Romae 1723; Oratt. consistor. (herausg. v. seinem Vetter, Kard. Albani), Romae 1722. — Lebensbeschreibungen des Papstes v. Buder 1721, Pietro Polidoro (anonym edirt) 1727, Lafiteau 1752, Reboulet 1738. — Bower, Hist. d. röm. Päpste, X. Abth. 2; Schröckh, Kirchengesch. VII, S. 406.

Clemens XII., Lorenzo Corsini, aus altem florentinischem Adel, bestieg am 12. Juli 1730 den päpstlichen Stul, ein Greis von 78 Jaren. Er war durch das albanische Haus emporgestiegen und Clemens XI. schien sein Vorbild zu sein, doch besaß er weder dessen Jugend noch die geistigen Gaben desselben. One in die große Politik Europas eingreifen zu können, suchte er 1731 auch vergebens die alten Lehensansprüche des apostolischen Stules auf Pavia und Piacenza geltend

zu machen, und nicht minder misslang 1739 sein Versuch, die kleine Republik S. Marino dem Kirchenstate einzuverleiben. Die politische Macht des Papsttums sank in den Staub, wärend sich gleichzeitig, besonders in Frankreich durch den Jansenismus, eine wissenschaftliche und belletristische Opposition gegen dasselbe zu erheben begann. Sein Lieblingsgedanke war die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Gelang auch manches in fernen Erdteilen, so wurde doch der seltsame Versuch nur belächelt, den er in der Bulle Sedes apostolica (in den Acta hist.-eccl. I, p. 114) machte, indem er nämlich den Protestanten, zunächst in Sachsen unter dem katholischen Könige, den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisirten geistlichen Güter verhieß, falls sie in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrten. Größer ist sein Verdienst um die Ruhe Roms, die Verschönerung der Stadt und ihrer Kirchen, um ihre Kunst- und wissenschaftlichen Anstalten. Er starb am 6. Februar 1740.

Guarnacci, Vitae Pontif. et Card. II; Bower, Hist. der röm. Päpste X, Abth. 2.

Clemens XIII., Carlo Rezzonico, ein Venetianer von Geburt, wurde am 6. Juli 1758 zum Papste erwält. Dass er ein Mann von viel Gutmütigkeit und reiner Frömmigkeit war, kann nicht bezweifelt werden. Unentschieden und vielleicht nie zu entscheiden ist dagegen, ob er aus eigener Charakterzähigkeit ein unverbrüchlicher Freund und Verteidiger des Jesuitenordens war, dessen Geschichte jener Zeit zugleich die seines Pontifikates ist, oder ob er, unmittelbar oder mittelbar durch den Kardinal Torreggiani, von den Jesuiten als ein willenloses Werkzeug beherrscht wurde. In Portugal begann der Sturm gegen die Jesuiten schon unter Benedikt XIV.; stolz trug noch ihr General Ricci sein Haupt gegen die Zumutungen Pombals von Visitationen und Reformationen. 1759 wurde der Orden aus jenem Lande vertrieben. In Frankreich stürzten ihn die Parlamente. Dem Könige, der um eine Veränderung seiner Verfassung bat, schlug sie der Papst mit den bekannten Worten ab: Sint, ut sunt in Gallia, aut non sint; andere legen Ricci diesen Ausspruch unter. Das Parlament fasste den Beschluss, die Jesuiten sollten in einem Monat das Reich verlassen, und die Krone gebot die Ausfürung am 1. Dez. 1764. Trotzdem erließ Clemens am 7. Jan. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, worin er das Institut des Ordens feierlich bestätigte, ihn für nützlich und heilig erklärte. Die Publikation der Bulle wurde in Portugal und Frankreich verboten, auch in Neapel. In der Nacht des 31. März 1767 ließ König Karl III. von Spanien plötzlich alle Jesuiten in Madrid verhaften, in den folgenden Tagen in ganz Spanien. Auch sie wurden, gleich Sklaven in Schiffe gepackt, an der Küste des Kirchenstates ausgesetzt, wie man es mit den portugiesischen gemacht hatte. Weder der Orden noch die apostolische Kammer konnten den Unterhalt so vieler Verbannter ertragen, über welche die despotischen Gewaltstreiche der Minister Pombal und Aranda ein unwürdiges Elend brachten. Noch in demselben Jare erfolgte ihre Ausweisung aus Neapel und Sizilien, bald auch die aus Malta. Bei solchen Schreckensmaßregeln ist die Sorge des Papstes für sie nur „ein Eifer für Recht, Gerechtigkeit und Menschlichkeit" zu nennen. (Schlosser.) Widerum ergoss Clemens in der Bulle Animarum saluti ein reichliches Lob über den Orden, erklärte die Länder, aus denen er vertrieben war, dem Interdikt verfallen und erteilte nur den Jesuiten die Dispensation, wärend desselben Gottesdienst zu halten. Er rechnete auf eine religiöse Wallung des Volkes, die nicht vorhanden war. Seine Bulle fand überall Widerspruch und rief zugleich eine heftige Polemik gegen den römischen Stul hervor, der in der Meinung der Völker nie so erschüttert gewesen ist seit den Tagen von Avignon. Um nur seine Autorität zu retten, baten einige Kardinäle den Papst, einzulenken, den Orden preiszugeben. Vergebens; vielmehr machte sich die Erbitterung der Kurie über die bourbonischen Herrscher gegen einen kleinen Fürsten dieses Hauses Luft, der dasselbe wagte; an ihm sollte ein Beispiel gegeben und die Gewalt der Kirchenstrafen noch einmal versucht werden. Der Herzog von Parma, Neffe des Königs von Spanien und Großsohn desjenigen von Frankreich, oder vielmehr sein Vormund Du Tillot machte eine pragmatische Sanktion bekannt, welche die Rechte

der römischen Kirche schmälerte. Da erließ Clemens am 30. Jan. 1768 ein scharfes und drohendes Breve oder Monitorium gegen ihn (Aliud ad Apostolatus), worin er sich auf die Nachtmalsbulle berief, die den Geistlichen, wo es Rechte der Kirche gilt, der weltlichen Macht nicht zu gehorsamen gebietet, worin er ferner daran erinnert, dass der Herzog sein Vasall sei, die pragmatische Sanktion für nichtig und verwegen erklärt und mit dem Banne droht. Auch machte er Miene, seinen Worten durch Waffen Nachdruck zu geben. Sofort aber (7. Febr.) antwortete Du Tillot, vom Könige von Frankreich angewiesen, mit der Verhaftung der Jesuiten in Parma; auch sie, 160 an der Zal, wurden ins kirchliche Gebiet hinübergeschafft. Das Breve beschwor ein Ungewitter herauf, wie es der Papst nicht vermutet. Die bourbonischen Könige protestirten dagegen, wie gegen die Anwendung der Bulle In coena Domini, sie erklärten den für einen Rebellen und Majestätsverbrecher, der das Breve annehmen oder verbreiten würde, sie forderten vom Papste seinen Widerruf und die Aufhebung des Ordens. Selbst in Deutschland fand der Kampf gegen die Nachtmalsbulle seinen Widerhall: es erschien 1765 das Werk des trierschen Weihbischofs v. Hontheim (Justinus Febronius), ferner „die pragmatische Geschichte der Bulle In coena D." von Le Bret; sie wirkten wie die Schriften des Campomanes in Spanien und die Beschlüsse des Parlaments in Frankreich. Der römische Stul war in der Tat dem Abgrunde nahe. Immer noch war Clemens hartnäckig: er erklärte, den Menschen nicht gefallen zu wollen, um Gott zu missfallen, lieber alles verlieren zu wollen, als an seinem Eide, den er der Kirche bei seiner Erhebung geleistet, zum Verräter zu werden. Die Fürsten betraten nun den Weg der Gewalt: der König von Frankreich ließ Avignon und Venaissin, der von Sizilien Benevent und Ponte Corvo besetzen, er rüstete sich, auch Castro und Ronciglione dem Papste zu entreißen. Ob nun Clemens, wie Caraccioli berichtet, wirklich daran gedacht, nachzugeben, oder ob er, wie die Jesuiten sagen, jede Zumutung einer Reform des Ordens standhaft abgelehnt und nur zum Gebet seine Zuflucht genommen habe, mag dahingestellt bleiben. Auf den 3. Febr. 1769 hatte er ein geheimes Konsistorium berufen, um mit den Kardinälen über den Frieden der Kirche zu beraten; in der Nacht zuvor starb er plötzlich an einer Apoplexie, wol eine Folge der schweren Sorgen, in einem Alter von 76 Jaren. Ganz leichtfertig hat man von einer Vergiftung durch die Jesuiten gesprochen.

Bower, Hist. d. röm. Päpste, X. Abth. 2; Wolf, Gesch. d. Jesuiten, 2. Aufl. III; Schlosser, Gesch. d. 18. Jahrh. III; Theiner, Gesch. d. Pontif. Cl. XIV., Leipz. u. Paris, 1853, I.

Clemens XIV. Das Conclave, welches dem Tode Clemens XIII. folgte, hat drei Monate gedauert, weil es für den Jesuitenorden entscheidend war. Seine Freunde (Zelanten) und seine Feinde (Kardinäle der Kronen genannt) fürten ein künstliches Intriguenspiel gegeneinander, bei welchem man wenig die Einwirkung des heiligen Geistes, sehr aber die des bourbonischen Gesandten verspürte. Vor allen war es der französische Kardinal de Bernis, der im Namen seines Hofes nur wenige der Kardinäle als walfähig bezeichnete und im andern Falle zu drohen wagte, man werde nur einen Bischof von Rom, nicht aber einen Papst machen. Auch der junge Joseph (II.) war zufällig in Rom und arbeitete für die Wal eines antijesuitischen Papstes. Endlich, nach 185 Scrutinien, einigte man sich am 19. Mai 1769 durch einen Vertrag zweier Parteien für den unbedeutendsten — so schien es — der vom König von Frankreich genehmigten Kardinäle. Es war Lorenzo Ganganelli, der Son eines Arztes zu Arcangelo im Kirchenstate, geb. 31. Okt. 1705. Ein Minorit im Kloster der heiligen Apostel zu Rom, dann Konsultor der Inquisition, war er 1759 zum Kardinal erhoben worden, spielte aber eine unbedeutende Rolle in den Kongregationen, weil er zu einer Aussönung mit den bourbonischen Höfen riet. Dass er vor seiner Wal denselben die Aufhebung des Jesuitenordens versprochen, dürfte schwerlich als erwiesen zu betrachten sein. Er war ein Mann, der, bisher den Studien ergeben, sich eine seltene philosophische und ästhetische Bildung erworben hatte; sein innerster Beruf aber war die Theologie. Geist und Geschmack, würdevolle Humanität, sittlicher Adel und

eine stillreligiöse Ergebenheit leuchten unwiderleglich aus seinen Briefen hervor, warhafte Schatzgruben katholischer Lebensweisheit. Freilich würde, falls die von Caraccioli herausgegebenen Briefe wirklich, wie zuletzt wider A. Theiner behauptet hat, erdichtet sein sollten, auch dieses Urteil wesentlich modifizirt werden müssen. Als er die Tiara empfangen, glaubte jedermann einen entscheidenden Schritt in betreff des Jesuitenordens von ihm erwarten zu können: entweder werde er den Höfen gegenüber den festen Widerstand seines Vorgängers fortsetzen oder die Jesuiten preisgeben. Er aber versuchte die Bahn einer abwartenden, zweideutigen Politik. Obwol entschlossen, den Orden nötigenfalls aufzugeben, wenn die Mächte darauf bestanden, zögerte er doch, um ihn vielleicht noch zu retten. Vielleicht konnte einer jener Monarchen unterdess das Zeitliche segnen, einer jener Minister in Ungnade fallen. Ferner war durch die Hartnäckigkeit seines Vorgängers der Kampf gegen die Jesuiten zu einem Kampfe gegen das römische Papsttum geworden; beide Fragen mussten wider getrennt werden, so dass die Aufopferung des Ordens, war sie unumgänglich, doch die Könige mit Rom aussönte. Sicher sah Clemens die Jesuiten als wirksame Stützen des römischen Stules an; diesen aber in seiner Würde zu erhalten, ging ihm über die Erhaltung des Ordens. Diese geheimnisvolle Politik verschloss der Papst in seiner Brust; keiner der Kardinäle konnte sich seines Vertrauens, keiner eines Einflusses auf ihn rühmen; niemand durchschaute, niemand verstand ihn. Er arbeitete das Meiste selbst und allein. Nur so hätte das Meisterstück päpstlicher Politik gelingen können. Auf der einen Seite erteilte der Papst den Jesuiten bald nach seiner Krönung neue Ablasprivilegien für ihre Missionen, erklärte er dem Könige von Frankreich, dass er ein von 19 seiner Vorgänger bestätigtes Institut weder tadeln noch aufheben könne. Auf der anderen Seite ließ er den Ordensgeneral nicht vor sich kommen und schien zu übersehen, dass in Portugal, Neapel, Venedig, in den Kurfürstentümern Bayern und Mainz, selbst im Reiche der Maria Theresia von den weltlichen Gewalten aus kirchliche Anordnungen geschahen, durch welche die Rechte der römischen Kurie willkürlich beeinträchtigt wurden. Er nahm das Breve gegen Parma zurück, die Bulle In coena Domini wurde nicht mehr feierlich verlesen. Allen Fürsten bot er eine versönliche Hand. Zuerst gelang ihm eine Aussönung mit dem portugiesischen Throne: 1770 wurde die päpstliche Nuntiatur in Lissabon wider geöffnet. Dagegen bestanden die Gesandten von Frankreich, Neapel und Spanien energisch auf der Aufhebung des Jesuitenordens als dem einzigen Mittel zur Süne. Die beiden ersteren Mächte hatten kirchliche Gebiete in Händen, gleichsam als Pfand ihrer Forderung; man sprach in den drei Reichen schon von einer förmlichen ewigen Lossagung von Rom, von der Wal eigener unabhängiger Patriarchen. Die Verschlossenheit des Papstes närte nur den Argwon; seine Nachsicht und Milde hemmte zwar das Steigen der Erbitterung, konnte aber leicht als Schwäche ausgelegt werden, der man noch mehr abtrotzen könne.

Das Opfer musste gebracht werden und die Zeit dazu war da. Im Papste stand der Entschluss fest, den Jesuitenorden aufzuheben. Es kam nur noch darauf an, dass seine Vernichtung die katholischen Mächte auch vollständig befriedigte, dass sie nicht das Signal zu neuen Stürmen gegen den päpstlichen Stul gab. Vorsichtig versicherte der Papst sich erst scheinbar, dass sie auch die Zustimmung der Mächte haben, in der Tat, dass sie allein zur Aussönung genügen werde. Maria Theresia, auf ihr Seelenheil bedacht, war dem Orden so anhänglich, dass Clemens sie erst durch seine geistliche Autorität von ihm losmachen musste. Dann begann er seine Schritte gegen den Orden zuerst als Beherrscher des Kirchenstats: am 17. Okt. 1722 wurden das Kollegium Romanum und das römische Seminar unter einem Vorwande geschlossen, dann die Häuser der Jesuiten im Kirchenstate, gewönlich nach vorhergegangenen Visitationen. Den aus Portugal vertriebenen Jesuiten wurde die bisherige Unterstützung entzogen. Clemens selbst verfasste das bekannte Breve Dominus ac Redemptor noster, welches die völlige Aufhebung des Ordens aussprach. Erst nachdem es insgeheim dem Gutachten der katholischen Höfe unterworfen war, unterschrieb er es am 21. Juli 1773 und publizirt wurde es erst am 16. Aug. (es steht in den Acta hist. eccl.

T. I. p. 145—182). Der Papst läßt darin verlauten, daß Gott ihn über Völker und Königreiche gesetzt; als Grund der Aufhebung des Ordens für alle Zeiten fürt er an, daß dieser die reichlichen Früchte und den Vorteil nicht mehr bringe, den man bei seiner Stiftung beabsichtigt; er zält Beispiele von Aufhebung anderer Regularorden auf; er entschuldigt mit dem Beispiel seiner Vorfaren, daß er den Orden „aus der Fülle der apostolischen Macht", one gerichtlichen Prozeß aufhebe; er stellt den apostolischen Brief seines Vorgängers (Apostolicum pascendi munus) als „mehr erpreßt denn erbeten" dar; er erklärt sein bisheriges Zögern als fleißige Nachforschung und reifliche Überlegung. Kein Wort des Breve vergibt der Kirche oder ihrem Haupte ein Recht oder einen ihrer Ansprüche; seine Beschuldigungen gegen den Orden sind nicht die der öffentlichen Meinung. Gleichzeitig mit seinem Erlasse wurde das Breve in Rom vollständig durchgefürt. Mehrere der Väter des Ordens, denen eine Verheimlichung oder Veruntreuung der Gelder, Güter und Dokumente des Ordens nachgewiesen worden, wurden gefänglich eingezogen, Ricci scharf bewacht. Die Nachricht wurde fast überall mit Jubel aufgenommen, man lobte und pries den aufgeklärten Papst, und leicht sönte sich dieser mit den beleidigten Mächten aus, mit dem Herzoge von Parma, one daß er das Breve seines Vorgängers förmlich widerrufen durfte. Avignon und Venaissin, Benevent und Ponte Corvo wurden im April 1774 dem Kirchenstate restituirt. Heimliche Schreiben warnten Clemens oft vor der Rache der Jesuiten. Ob er das Aufhebungsbreve nachher bereut und für erzwungen erklärt, ob er an Gift der Jesuiten gestorben sei, ist dunkel; die Nachrichten derselben und die ihrer Feinde widersprechen sich selbst in betreff der letzten Krankheit des Papstes und des Leichenbefundes. Er starb, 69 Jare alt, am 22. Sept. 1774. Über wenige Päpste ist das Urteil der Nachwelt so mannigfaltig und so verschieden gewesen. Seinen Eifer für Wissenschaften, Antiquitäten und Künste bezeugt das Museum des Vatikan, das später sog. Pio-Clementinum.

Seine Briefe sammelte und edirte (erdichtete zum teil?) der Marquis v. Caraccioli; Nouv. Lettres intéress. du P. Cl. XIV. (Ganganelli) suivies du précis de la vie de ce pontife célèbre, Paris 1776. — Lebensbeschreibungen: La vie du P. Cl. XIV. Paris 1775 (von Caraccioli); d. Leben des P. Cl. XIV. Berl. u. Lpz. 1774—75, 3 Bde.; Esprit du P. Cl. XIV., mis au jour par le Confesseur de ce Pontife, Amsterd. 1775; Ganganelli — P. Cl. XIV. — Seine Briefe u. s. Zeit. V. Verf. d. Römischen Briefe (v. Reumont), Berl. 1847; Crétineau-Joly, Clément XIV. et les Jésuites, Paris 1847; A. Theiner, Gesch. des Pontifikats Clemens XIV., Leipz. und Paris 1853 (Bd. 3 enthält d. Briefe). Saint-Priest, Hist. de la chûte des Jésuites au XVIII. siècle, Paris 1846.

G. Voigt.

Clemens, Titus Flavius, war einer der ausgezeichnetsten Katecheten der Kirche von Alexandria. Sein Geburtsjar kann nicht weit von der Mitte des zweiten Jarhunderts entfernt sein, da er zwischen 192 und 202, als er seine Hauptschrift begann, in der Fülle männlicher Kraft stand und auf das Alter als eine zukünftige Zeit hinblickte (Strom. I, 1). Seine Heimat war gewiß nicht Alexandria, denn er redet von Ägypten so (a. a. O), als sei er dahin auf seinen Reisen zuletzt und von seinen Forschungen dort zur Ruhe gekommen. Viel eher scheint Griechenland sein Vaterland zu sein, wiewol Epiphanius' (haer. 32, 6) Hinweisung auf Athen gleichfalls one historische Sicherheit ist. Seine Familie gehörte einem höheren Stande an, wie aus seiner Kenntnis und Wertschätzung feiner geselliger Sitten erhellt (Paedag. II.), und daher scheinen ihm auch die Mittel zum Erwerb einer ausgebreiteten Bildung und zu weiten Reisen geflossen zu sein. Nicht one Grund schließt man aus der Andeutung (Paed. II, 8), daß er zu denjenigen gehöre, welche durch Buße zur Gnade gelangt seien, auf heidnische Abkunft und Erziehung. Seine Ideeen, welche oft auf dem Übergange vom Heidentum zum Christentum schwanken, bestätigen dies und seine genaue Kenntnis heidnischer Unsitte beruht vielleicht auf einer früheren Beteiligung daran. Die umfassende Kenntnis, die er frühzeitig erworben hatte, erstreckte sich auch auf die formalen Wissenschaften. Er kennt die Schulen der Grammatiker und Rhe-

toren sehr wol und urteilt treffend über ihren Nutzen und ihre Mängel (Strom. I). So wenig die methodische Strenge zu seiner schriftstellerischen Form paßt, so ergibt sich doch aus einzelnen Andeutungen, und noch bestimmter aus dem sogenannten achten Buch der Stromateis, wenn es ihm gehört, daſs er Logik und Dialektik nach Aristoteles Organon eifrig studirt hat. Auch ein Kenner der Musik ist er und hat ein Verständnis für die besonderen Bedingungen der kirchlichen Musik. Man wird nicht fehl gehen, wenn man die Pflege derselben in der Kirche von Alexandria zu einem bedeutenden Teile auf seinen Einfluſs zurückfürt. Am meisten aber beschäftigte ihn in seiner vorchristlichen Periode das Lesen der Dichter und Philosophen. Seine Schriften sind deshalb sehr wertvoll für die Kenntnis des antiken Lebens und der griechischen Litteratur. Er bringt auch eine Stelle des Varro bei, ist aber one Zweifel der lateinischen Sprache unkundig gewesen. Dies Fragment, wie viele andere, hat er sicherlich bei einem anderen Schriftsteller, vielleicht in Sammlungen von Citaten gefunden. Dennoch darf man seiner weitschichtigen Belesenheit die Anerkennung nicht versagen, denn die Zal der angefürten Schriften beläuft sich auf viele hunderte. Es ist richtig, daſs er sich häufig durch untergeschobene Schriften täuschen läſst, aber es ist unbillig, einen so kenntnisreichen Mann wegen eines Mangels, den er mit seiner ganzen Zeit gemein hat, als einen Halbwisser zu bezeichnen (opp. ed. Dindorf praef. 24). Wäre sie nicht so unkritisch gewesen, so hätte es nicht so viele Fälschungen gegeben. Das Studium der Dichter und Philosophen empfing seine Antriebe nicht nur aus dem gewönlichen Interesse für Spekulation und Poesie, sondern es war one Zweifel der Durst nach der Warheit, welche der Seele den Frieden gibt, was ihn rastlos auf dieser Ban vorwärts trieb, bis er im Christentume das fand, was er gesucht hatte. Sein reger Geist ließ ihn auch dann nicht ruhen. Er forschte nach den Traditionen der Apostel bei Männern, welche nur durch wenige Mittelglieder von dem Ursprunge getrennt waren. Solche Nachfragen richteten sich entweder an die Kirchen apostolischer Stiftung. So taten die Männer von einem volkstümlicheren Charakter. Andere dagegen, von wissenschaftlicherem Interesse geleitet, wie Clemens, suchten die hervorragenden Männer in verschiedenen Gegenden der Kirche auf. Daher lockte ihn nicht Rom oder Ephesus, wol aber forschte er nach christlichen Erkenntnissen bei einem kleinasiatischen Lehrer, der sich in Griechenland aufhielt, bei einem andern in Unteritalien, bei einem Syrer und einem Hebräer, bis er endlich unerwartet in Ägypten den Mann fand, welcher ihm volle Befriedigung gewärte. Eusebius wird Recht haben, wenn er unter diesem den Pantänus versteht, dessen Clemens in den Hypotyposen gedenke, womit eine Äußerung in den Eklogae c. 56 übereinstimmt. Da Clemens bemerkt, jener Lehrer habe in Ägypten in Verborgenheit gelebt, so kann Pantänus noch nicht oder nur erst kurze Zeit sein Katechetenamt in Alexandria verwaltet haben, in welchem er durch seine Lehrgabe und philosophische Bildung großen Ruhm erlangte. Clemens folgte ihm in der christlich-philosophischen Eklektik nach und warscheinlich nahm er von ihm nicht nur apologetische Grundideeen auf, sondern, wenn Eusebius Recht hat, jenen als einen Stoiker zu bezeichnen, so wird auch Clemens Neigung für stoische Gedanken davon mit bedingt worden sein. Die sittliche Begeisterung, die Lauterkeit und Klarheit des Charakters treten in seinen Schriften mit solcher Sicherheit als Eigenschaften seiner Persönlichkeit hervor, daſs sie one Zweifel auch in seinem sittlichen Wandel erkannt wurden. Man schätzte sie, seine Talente und seine Gelehrsamkeit so hoch, daſs man ihn, als Pantänus aus dem Amte schied, zum Katecheten und, sei es früher oder später, zum Presbyter machte. Er bekleidete diese Würde jedenfalls schon als er den Pädagogos schrieb (I c. 6 p. 99). Für Unterricht und Predigt war er in hohem Grade geeignet; lebhaft und beweglich, von starkem Gedächtnis und reicher Kenntnis, voll Geist und Phantasie, leicht kombinirend, wenngleich häufig nicht one Gedankensprünge, regt er vielseitig an, wärend die Reinheit, der Ernst und die Freundlichkeit seines Gemütes das Herz gewinnt. Überall von apologetischem Interesse durchdrungen, zeigt er die sittlichen und dogmatischen Ideeen des Christentums bald im Zusammenhange mit dem Heidentum, bald läſst er das grellste

Schlaglicht auf den Gegensatz fallen. Vornehmlich den beiden einleitenden Schriftwerken, dem Protreptikos und Pädagogos, merkt man es an, dass sie aus seinen Katechesen entsprungen sind und macht daraus einen Rückschluss auf sein mündliches Wort. Sie zeigen ihn tief ergriffen von der neu aufgegangenen Herrlichkeit des Christentums und atmen warme Liebe zu seinen Schülern. Einige Apostrophen geben ein ziemlich deutliches Bild einer von innigem Gefül und sittlicher Kraft belebten Predigt. Sie vervollständigen in erwünschter Weise unsere dürftige Kenntnis von der Beschaffenheit der kirchlichen Rede im zweiten Jarhundert. Wärend der Verfolgung des Septimius Severus verließ er Alexandria; denn er gehörte zu denen, welche für erlaubt hielten, das Leben zu sichern, bevor man vor das Tribunal gestellt war; vollends ein schwärmerisches Herausfordern des Todes schien ihm ein Selbstmord zu sein. Eine spätere Spur seines Lebens ergibt sich aus einem Briefe des Alexander (Euseb. h. e. VI, 11), welcher erst Bischof in einer kappadocischen Stadt war, dort in der Verfolgung des Septimius Severus Konfessor und zur Zeit des Caracalla zum Bischof von Jerusalem erwält wurde. Er war, wie es scheint, ein Schüler des Pantänus und Clemens in Alexandria gewesen, war vermutlich mit ihm in Verbindung geblieben, wie denn auch seine Liebe zur Wissenschaft fortdauerte. Zu ihm begab sich daher Clemens, sei es, dass er ihn in Jerusalem aufsuchte, was die gegenwärtig herrschende, aber aus dem Briefe des Alexander keineswegs notwendig hervorgehende Annahme ist; sei es, dass er früher und in Kappadocien bei ihm eine Zuflucht fand (Valesius, Tillemont). Alexander sendet durch ihn jenen Brief nach Antiochia, und gedenkt darin seiner Person und Wirksamkeit in seiner Nähe mit großer Achtung. In einem späteren Briefe (l. l. c. 14), dessen Zeit freilich ebenfalls nicht genau zu bestimmen ist, redet Alexander von ihm als einem Verstorbenen. Ob Clemens inzwischen nach Alexandria zurückgekehrt war, bleibt gleichfalls unsicher. — Clemens hat viele bedeutende Gedanken und manche von ihnen in geistreicher Form ausgesprochen; er hat auch einige große Grundideeen, womit er seine Lehrstoffe bis zu gewissem Grade durchdringt, z. B. der Gedanke, welcher eine christliche Weltanschauung einschließt: die Schöpfung, Erziehung und Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch den göttlichen Logos, und der Gedanke der christlichen τελειότης in dem Gnostikos; aber dennoch ist sein wissenschaftliches Talent kein systematisches. Selbst da, wo er verspricht systematisch zu Werke zu gehen, wie in seiner Hauptschrift, hängt vieles einzelne doch nur lose an den Hauptfäden. Er ist reich an Abschweifungen, unvermittelten Übergängen; es fehlt auch nicht an Widerholungen, Unklarheiten und Widersprüchen. Er verknüpft verschiedene Elemente seiner Zeit, und was er erreicht, bildet den Ausgangspunkt für eine große Entwickelung, aber ihm selbst bleibt in wichtigen Beziehungen unklar, was mit den christlichen Prinzipien zu vereinigen sei, und was ihnen widerstrebe. Die Elemente, welche in so unsicherem Verhältnis gegen einander erscheinen, sind die Philosophie und das Christentum, Selbständigkeit der Vernunft, zuweilen fast Selbstgenugsamkeit derselben, und dann wider übertriebene Ausdehnung der Auktorität in Gestalt der Tradition. Einerseits fürt er die Warheitserkenntnisse der Heiden auf die Verbindung mit dem Logos zurück, wonach sie ebensosehr als Eigentum der menschlichen Natur, wie als erziehende Einwirkung vorbereitender Gnade aufgefasst werden können; andererseits behauptet er nach Vorgang Philos und Justins, dass die Philosophen sie von den Juden entlehnt haben. Auch das philosophisch gebildete Christentum beruhte ihm nicht auf einer Gedankentätigkeit der Kirche, sondern der Wert desselben scheint ihm nur dadurch gesichert, dass er es aus einer geheimen Tradition ableitet, welche von Christo und den Aposteln in einer Reihe gnostischer Männer sich fortgepflanzt habe. Übrigens ist in der Würdigung der Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum viel Vortreffliches. Ihr religiöser und sittlicher Gehalt entscheidet für ihn über den Wert. Den propädeutischen Wissenschaften, wie der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, mit welchen in den Schulen eine geistlose und eigennützige Sophistik getrieben wurde, legte er für sich keinen Wert bei, sondern nur sofern sie Mittel seien für die Spekulation über Gott und Welt. Wie sie sich

zu dieser als Vorbereitung verhalten, so verhalte sich die Philosophie zur Weisheit (σοφία), d. h. zur geoffenbarten Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Ursachen. Die Philosophie sucht die Warheit, und es ist ihr Nutzen, dass sie zum Suchen anregt, aber in der Offenbarung des Logos besitzt der Christ sie. (Strom. I, 5. Pott.) Auch die Philosophie ist eine Gabe Gottes an die Heiden und unter Leitung der Vorsehung ihnen verliehen. Sie ist für die Heiden eine Erziehung auf Christus gewesen, wie das Gesetz für die Juden; aber sie ist eben darum nicht die ganze Warheit, sondern die fragmentarische, mit Irrtum vermischte, und erst dann, wann das volle Licht der Offenbarung in Christo darauf fällt, fügen sich die zerstreuten Glieder des edlen Leibes zum Ganzen zusammen (St. I, 13). Das Verhältnis von Glauben und Wissen erörtert Clemens, indem er gegen Heiden und Gnostiker die Notwendigkeit des Glaubens und gegen die Buchstäbler in der Kirche das Recht der Philosophie behauptet. Aber innerhalb dieser Grenzbestimmungen ist er selbst unsicher. Der Begriff des subjektiven Glaubens ist schwankend, denn bald fasst er ihn auf als Anerkennung der Glaubenswarheiten, welche wie Axiome, also one vermittelnde Demonstration angenommen werden (II, 4), dann im Gegenteil als eine Überzeugung durch Demonstration (I, 6); bald in tieferer Weise als unmittelbare Äußerung der Widergeburt und stellt ihn vor, als in der Taufe gewirkt durch eine göttliche Wunderkraft, gleich der Widergeburt (Paed. I, 6). Daran grenzt nahe, dass er ihn zusammenfallen lässt mit dem sittlichen Tun (Paed. I, 13), um ihn als lebendigen zu bezeichnen; häufiger jedoch stellt er das sittliche Tun neben den Glauben, welcher dann Zustimmung zu der Tradition der Lehrsumme ist. Er erklärt ihn nicht nur für die allgemein notwendige Bedingung der Seligkeit innerhalb der christlichen Kirche, sondern belehrt auch die Katechumenen, dass mit Widergeburt und Glauben in der Taufe die Vollkommenheit des Lebens wesentlich und prinzipiell gegeben sei. In dem Verhältnis zur Gnosis kehrt Clemens vornehmlich die erkenntnismäßige Seite beider Standpunkte heraus. Dann pflegt der Glaube identisch mit der volksmäßigen Weise der Erkenntnis zu sein, welche in der Zustimmung zur überlieferten Glaubensregel besteht. Diese Lehrsumme muss Grundlage und Voraussetzung auch für die Gnosis bleiben (Jes. 7, 9. LXX); aber hier tritt nun der Einfluss der Philosophie hinzu, um jene Erkenntnis zur Wissenschaft zu erheben. Sie zeigt ihre Zusammenhänge, begründet sie, verteidigt ihre Warheit und Notwendigkeit, vermehrt auch den Gehalt des Wissens. Wol ist die Bibel eine Hauptquelle zur Vervollständigung der fundamentalen Lehrpunkte; sie stimmt mit ihnen überein, sie ist die Glaubensregel in erweitertem Sinne; der Gnostiker hat sie zu durchforschen, ihr Studium ist eine Hauptaufgabe seines Lebens. Allein die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen ihr wissenschaftliches Verständnis dargelegt wird, entspringen großenteils aus der Philosophie. Auf allgemeinere dogmatische und philosophische Begriffe werden die einzelnen Vorgänge und sinnlichen Ausdrücke der Bibel zurückgefürt; sie gelten als beschränkte Erscheinungen oder Symbole der Idee, und diese aus ihnen zu ermitteln ist die Aufgabe des gnostischen Schriftverständnisses und der allegorischen Methode. Clemens hat einen großen Anteil an ihrer Einfürung in die kirchliche Exegese. Damals schien diese Methode viele Widersprüche der Schrift zu lösen und half manchen, welche ein Bedürfnis nach geistiger und begrifflicher Auffassung hatten, über den Anstoß hinweg, welchen ihnen die sinnliche Darstellung verursachte; dennoch hat sie hiedurch bei weitem weniger genützt, als sie durch ihre Willkür geschadet hat. Soweit nun Clemens beflissen ist, im Glauben das Wesen des subjektiven Christentums und seine Harmonie mit der Gnosis aufzuweisen, nennt er den Glauben eine kompendiarische Gnosis des Notwendigen (VII, 10 *γνῶσις σύντομος τῶν ἐπειγόντων*) und die Gnosis einen wissenschaftlichen Glauben (II, 11 (*πίστις ἐπιστημονική*); nicht selten aber beschreibt er, abgestoßen durch Beschränktheit und Schroffheit der unwissenschaftlichen Gläubigen, und zurückfallend in philosophischen Dünkel, den Glauben als das Merkmal der sinnlichen, am Buchstaben und Gesetz haftenden, sittlich unfreien Masse, die Gnosis dagegen als den Standpunkt der waren Christen, welche die rechte Erkenntnis Gottes besitzen und

aus freier Liebe seine Gebote erfüllen (I, 1 fin. 9, 12). Er übersieht niemals gänzlich die sittliche Seite des Christentums, aber, gemäß seiner philosophischen Schulung, stellt er häufig die Erkenntnis voran und gibt ihr das entscheidende Gewicht.

In der Verschmelzung christlicher, platonischer und philonischer Gedanken hat auch die mystische Betrachtung eine Stelle bei ihm und beruht auf dem genetischen und verwandtschaftlichen Verhältnis des göttlichen Logos und der menschlichen Vernunft, welche er nach stoischer Terminologie als einen Ausfluss aus jenem bezeichnet. In den aus solchen Quellen stammenden Aussagen über Gott und das Schauen desselben, über die Vergottung des Menschen, über die in einem himmlischen Urbilde begründeten hierarchischen Ordnungen ist Clemens ein Vorgänger Dionysius des Areopagiten. Diesen Grundanschauungen entspricht es, wenn Gott so sehr allen Einzelprädikaten entgegengesetzt wird, dass er ihn die Monas nennt und selbst damit unbegnügt, ihn erhaben erklärt über die Bezeichnung des Einen oder der Monas. (Paed. I, 8 fin. cf. Str. V, 12 fin.) Neben diesem leeren philosophischen Begriffe gebraucht er unter dem christlichen Einfluss die persönlichen und inhaltreichen Prädikate Gottes, als seien sie vollberechtigt. Die Lehre vom Logos bildet den Mittelpunkt seines religionsphilosophischen und christlichen Interesses, und Ideeen von beiden Seiten her vereinigen sich in seiner Beschreibung. Im allgemeinen herrscht in den Aussagen über den Logos die Gleichsetzung desselben mit der Gottheit des Vaters. Jedoch, da er den Vater als die höhere Ursache, auch den Son als Abbild des Vaters bezeichnet, so ist deutlich, dass er dennoch die damals herrschende Vorstellung von der Unterordung des Logos teilt. Nach einer Angabe des Photius (cod. 109), welche freilich schwer mit Clemens' Logoslehre zu vereinigen ist, würde er sogar den Logos im Vater und den, welcher Mensch geworden sei, unterschieden haben. Der idealistische Gegensatz zwischen Geist und Materie hinderte ihn, die Leiblichkeit Christi der unsrigen gleichzusetzen. Dieser Leib war so völlig von der Kraft des Logos getragen, dass er keine physischen Bedürfnisse hatte und nur aus Accomodation und, um ein Beispiel zu geben, auf die entsprechenden Akte einging. Das Objektive des Erlösungswerkes besteht vornehmlich in der Offenbarung der waren Erkenntnis Gottes und in dem vollkommenen sittlichen Vorbilde Christi. Dem entspricht auf der menschlichen Seite Glaube und sittliche Nacheiferung und als Ursache dieser beiden erscheint in der Regel die Freiheit des Menschen, welche er eifrig gegen Fatalismus und Naturnotwendigkeit in Schutz nimmt. Es waltet hier das der ganzen Kirche dieser Zeit eigene sittliche Interesse, welches sich aber noch nicht abgelöst hat von dem Einfluss der heidnischen Ethik. Denn es hat zur Kehrseite eine zu geringe Würdigung der Sünde und ihrer Macht über den Menschen. Von dem gleichen Gesichtspunkt wird das Verhältnis Gottes zur Sünde betroffen, da dieser seine Heiligkeit nicht in der Strafe als solcher, sondern nur in der erziehenden Liebe beweist. Clemens schlägt die natürliche Fähigkeit so hoch an, dass er auch den edlen Heiden eine Erfüllung des sittlichen Gesetzes zutraut (Str. I, 5). Aber diese Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Erlösung ist doch nur die eine Richtung seiner Dogmen. Auf der anderen Seite steht die Anerkennung einer auch innerlich wirkenden göttlichen Gnade, welche mit der Taufe sich an dem Einzelnen betätigt, und seine Widergeburt, Glauben und Erleuchtung darin bewirkt. Auch die weitere Erkenntnis der göttlichen Dinge wird, wie er sagt, mehr geschenkt, als durch uns erworben und es liegt allem christlichen Denken und Tun eine prinzipielle und mystische Gemeinschaft mit dem Logos zu Grunde, worauf unsere Natur angelegt ist. Auf die Bedeutung der Kirche weist Clemens häufig und mit großer Wärme hin und ihre äußere Gestaltung ist von seiner Verehrung nicht ausgenommen. Die Kirche ist ihm die liebende Mutter, ihre klerikalischen Ordnungen sind Symbole der himmlischen; aber dennoch sind es vor allem die geistigen Güter, welche er in ihr schätzt, und nach welchen er auch ihre Einheit charakterisirt (Str. VII, 17, Paed. I, 5). Platonisirend behauptet er, dass sie als göttliche Idee von Ewigkeit her existire (Protrept. pt. Pott.). Die idealistische Betrachtung fürt ihn auch zu einer gewissen Unterscheidung des Geistigen und

Symbolischen in den Akten der Taufe und des Abendmals. Die überlieferten Vorstellungen von der umwandelnden Kraft der Taufe fügt er dennoch seiner Theorie ein, und sie hat ihm noch besondere Bedeutung als ein mit dem Eintritt in die Mysterien verglichener Weiheritus, eine apologetische Wendung, welche für die disciplina arcani von steigender Wichtigkeit ward. So viel großes und wares auch von Clemens ausging, so hat er doch in diesen wie in anderen Konzessionen an die heidnischen Vorstellungen zum Nachteil des einfach evangelischen Christentums in der alexandrinischen Kirche und darüber hinaus gewirkt. Photius hat ihm viele Heterodoxieen vorgeworfen und Baronius hat seinen Namen aus der Zal der kirchlichen Heiligen gestrichen, wol nicht bloß um seiner Fehler willen, sondern auch, weil er für römisches Christentum zu geistig war, und damit der römische Clemens keine Verdunkelung erleide.

Mit ungemeiner Energie wendet sich Clemens den sittlichen Aufgaben des Christentums zu; er liebt es, gerade von dieser Seite die eigentümliche Hoheit desselben darzustellen und es spricht sich in seinen Schilderungen und Mannungen ein Triumph über die Macht der Welt aus, welcher aus eigenem Erlebnis hervorgeht. Das sittliche Ideal, welches er als Ziel setzt, scheint der Asketik zu widersprechen, denn es besteht darin, zur Einheit zu gelangen, wie Gott in sich eins ist, eine Harmonie des eigenen Lebens darzustellen durch Gemeinschaft und Abbild der göttlichen Harmonie. Allein der Gegensatz gegen die Asketik ist nur scheinbar. Der Gesichtspunkt ist weder hier, noch überhaupt auf eine Durchdringung der Sinnlichkeit mit höherem Leben gerichtet, sondern auf Befreiung des Geistes von ihr und auf Unterdrückung derselben. Dazu fürte ihn sowol seine Philosophie, als auch seine christliche Weltverachtung. Je mehr das Fleisch austrocknet, desto mehr erhebt sich der Geist zum Anschauen Gottes und zur höchsten Tugend. Indes kommt es ihm vor allem auf die Reinigung des Herzens von den sündhaften Begierden an; der fromme Heide bekämpft sie, aber der Christ unterdrückt sie. Diese innerliche Asketik hat er mit evangelischem Tiefsinn in seinem Buche *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* entwickelt, und wird durch sie vor dem Übermaß der äußerlichen Enthaltsamkeit bewart, welches sich bei Gnostikern und Katholikern fand. Dennoch ist auch die seinige streng und nicht in den Forderungen, sondern nur in den Worten ist sie milder als die des vormontanistischen Tertullian. Als praktisches Regulativ befolgt er den Grundsatz, dass der Sinnlichkeit überall nur so viel gewärt werden dürfe, als zur Befriedigung ihrer notwendigen Bedürfnisse erforderlich sei. In Anwendung dieses Satzes auf das äußere Leben zeigt er größere Konsequenz, als in seinen Dogmen. Für viele Aufgaben des ehelichen und geselligen Lebens, für das Verhalten zum Essen und Trinken, zur Kleidung und Schmuck, zu Bädern, Salbungen und anderen sinnlichen Genüssen gibt er eingehende Bestimmungen. Er misst überall mit knappem Maße; selbst die Agapen, welche allerdings nicht mehr die alten waren, will er ihres Namens berauben und empfiehlt angelegentlich das Fasten. Die Üppigkeit und Lüsternheit der Heiden hat ihm Schmuck und Schönheit verdächtig gemacht. Sogar Christus ist nach seiner Meinung nicht nur one weltlichen Luxus, sondern auch unschön von Ansehen gewesen. Jede Zierde der Kleidung, selbst ein Kranz auf dem Haupte, wird verboten; nur das Zimmer darf man mit Blumen schmücken. Jedoch ein wolanständiges Benehmen verlangt er von dem Christen, insbesondere bei Tische, damit er nicht durch widerwärtige Äußerungen anderen einen Anstoß gebe. Die ethischen Erörterungen sind auch als Sittenschilderungen der Zeit sehr merkwürdig.

Wenn er irgend, zwar nicht eine Anerkennung, aber doch einen Sinn für den Wert der Schönheit bewart hat, so ist es in dem Bereiche des Wortes der Fall. Die vielen klassischen Stellen in seinen Werken citirt er freilich nur um des Inhaltes willen; jedoch mehr besagen die rhetorischen Stücke im Pädagogos, die poetischen Einzelheiten seines Stils und der Hymnus auf den Logos, ein zum teil schwungvoller Wechselgesang. Dieses am Schlusse des Pädagogos befindliche Gedicht ist zwar nur in dem florentinischen Codex vorhanden, indes da Clemens am Schlusse jenes Buches auf einen Gesang hinweist, und da der Inhalt nicht gegen seine Urheberschaft streitet, so ist kein Grund vorhanden, einen anderen

Verfasser zu suchen. In seiner Prosa gebraucht er die attischen Formen, und zwar, was die Wortformen betrifft, mit Reinheit; dagegen läßt sein Periodenbau Geschick vermissen. Bei vielen einzelnen Schönheiten hat sein Stil bereits die Fehler, welche den Schriften der Kirchenväter eigen sind: breite Ausfürung, geschmacklose Vergleichungen, unpassende Anwendung derselben auf die Einzelheiten, wozu ihn unter anderen das Allegorisiren verleitet, und eine buntscheckige Fülle von Citaten zum Zwecke der Beweisfürung.

Die drei Hauptschriften, welche zweifellos ihm gehören, sind durch die Idee der Erziehung des menschlichen Geschlechts durch den göttlichen Logos mit einander verbunden, und wie die Rückblicke beweisen, auch in einer Zeitfolge verfaßt, welche dem Stufengange der Idee entspricht. Der *Προτρεπτικός* mant zur Abwendung von dem Heidentum in seiner polytheistischen Gestalt, sowol der exoterischen, als auch der esoterischen in den Mysterien, deren Ceremonieen er sehr genau kennt. Er zeigt die Vernunftwidrigkeit der Mythen und der Kulte, ihre Unsittlichkeit und Grausamkeit und stellt dem gegenüber die aller heidnischen Weisheit an Alter und Warheit überlegene Offenbarung des Logos in der heiligen Schrift, die damit gegebenen christlichen Hauptdogmen, die Reinheit der christlichen Moral und den Einweihungsakt der christlichen Taufe. Diese Apologie unterscheidet sich von den meisten übrigen dadurch, daß sie nicht verteidigend, sondern angreifend zu Werke geht. Die zweite Schrift *Παιδαγωγός*, 3 Bde., setzt die Abwendung von dem Heidentum voraus und fürt den göttlichen Logos als Lehrer des christlichen Sittengesetzes vor; die Beobachtung desselben soll Vorbereitung zu der folgenden höchsten Stufe sein, auf welche sich die dritte Hauptschrift *Στρωματεῖς*, 8 B., bezieht, oder wie Clemens selbst sie genauer bezeichnet hat, *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*. Der Titel, welchen vor Clemens Plutarch und nach ihm Origenes anwendete, bedeutet Teppiche, mithin Bücher, welche die Stoffe in bunter Mannigfaltigkeit darbieten. Sie sind dem Gnostiker bestimmt, welcher dadurch zu vielseitigem Nachdenken und zu geistiger Auffassung der heiligen Schrift geleitet werden soll. Insoweit hält er eine gewisse Ordnung inne, als er das vorangehende Werk für Sittenlehre, das letzte dagegen für Dogmen bestimmt und auch seinen Ausgang nimmt von Erörterungen allgemeinen Inhalts über Philosophie und gnostisches Erkennen. Im zweiten Buch beschäftigt ihn der Begriff und die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Häretiker und die ethischen Aufgaben des christlichen Gnostikers, was ihn im folgenden zu ausfürlichen positiven und polemischen Erörterungen über einzelne wichtige Punkte des ethischen Gebietes, wie die Ehe, das Märtyrertum und anderes, überleitet. Auch der Gedanke bestimmt ihn, nach dem Glauben die Liebe und die Hoffnung zu behandeln, und so hat er zuerst unter den Kirchervätern dies Schema der Grundtugenden vorgelegt, welches von Augustinus ab und später von größester Wichtigkeit für die Architektur des christlichen Lehrgebäudes werden sollte. Aber er kehrt immer von neuem zu den verlassenen Hauptgedanken zurück, namentlich die Entlehnung heidnischer Warheiten aus der alttestamentlichen Offenbarung läßt er nicht leicht bei einer günstigen Gelegenheit unerwänt und fürt sie mehrmals sogar breit aus. Ebenso wird die Gestalt des Gnostikers und die Symbole und Allegorieen, die sie verhüllen, mit häufigen und ziemlich einförmigen Widerholungen vorgefürt, so daß er im sechsten und siebenten Buch, einige konkrete und polemische Erörterungen abgerechnet, dem Anfange wider ziemlich nahe steht. Clemens schließt das siebente Buch mit dem Versprechen eines folgenden und es scheint, daß dies ein Teil desselben Hauptwerkes sein sollte. Eusebius und Hieronymus erwänen auch acht Bücher desselben; gleichwol ist die Existenz des letzten ungewiß, denn dasjenige, welches jetzt als achtes den Schluß bildet und in fragmentarischer Gestalt erscheint, gehört nach seinem logisch-dialektischen Inhalt in einen propädeutischen Zusammenhang und schlechterdings nicht an das Ende des religionsphilosophischen Buches. Es mag aber immerhin von Clemens sein, da es in der Methode hie und da an ihn erinnert. Vielleicht hat schon Pseudo-Dionysius es an dieser Stelle gefunden. Photius sah es ebendort, dagegen in einer anderen Handschrift statt seiner die

Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Acacius von Cäsarea und Johann von Damaskus citiren Stellen aus den Eklogen als dem achten Buch gehörig. Schon früh also war man an verschiedenen Orten one Kenntnis des wirklichen achten Buches und es muſs dahin gestellt bleiben, ob Eusebius und Hieronymus es gesehen haben, oder ob nicht vielmehr Clemens gar nicht zur Ausfürung seines Vorsatzes gekommen ist. Die Abfassungszeit der Stromateis bestimmt Clemens selber insoweit, daſs er im ersten Buche sagt, die Regierungszeit des Kommodus sei vorüber, mithin ist das Jar 192 die eine Grenze. Die andere Grenze bildet ungefär das Jar 202; da man mit ziemlicher Sicherheit annehmen darf, daſs er wegen der Verfolgung des Septimius Alexandria verlassen habe und das Buch keine innere oder äuſsere Spur eines so starken Wechsels trägt. Widerum scheint es aber nahe an der Zeit, als Septimius den öffentlichen feindseligen Schritt tat, entstanden zu sein; denn da Clemens B. II, c. 21 Pott. von Verfolgungen redet und sagt, daſs täglich Hinrichtungen vorkommen, so müssen diese jedenfalls zalreich gewesen sein. Wenn nun auch feststeht, daſs in den Provinzen schon vor 202 die Christen verfolgt worden sind (Mosheim, de aetate apologetici Tertull. § 9), so passen doch jene Schilderungen am besten auf eine Zeit, wo die Feindschaft sich hoch gesteigert hatte und das kaiserliche Edikt nicht mehr fern war. Die Abfassungszeit der beiden vorbereitenden Schriften wird man nicht lange vor die der Stromateis setzen, zumal sie eine schon längere katechetische Wirksamkeit nach Ton und Inhalt andeuten. Zwar sagt der Verfasser des Syntagma bei Eusebius (h. e. V, 28), ein Autor des dritten Jarhunderts, daſs Clemens in Schriften, welche er vor der Verwaltung des Bischofs Victor von Rom (nach Lipsius Berechnung von 189 ab) geschrieben, die Gottheit Christi gelehrt habe, und dies könnte namentlich auf den Pädagogos passen. Allein es ist die Frage, ob der Verfasser genaue chronologische Data vor Augen hat. Möglich auch, daſs er andere Schriften des Clemens im Sinne hat, unter welchen das Buch über das Passah eine Stelle einnimmt, da es in bezug auf die von Melito erhobene Streitfrage über die Passahfeier geschrieben ist. Noch andere Werke, deren Entstehungszeit sich nicht ermitteln läſst, mögen dahin gehören, z. B. die *Ὑποτυπώσεις*, libb. VIII, ein Name, welcher gleichfalls bei philosophischen Autoren vorkommt, und welchen Cassiodorius treffend mit adumbrationes übersetzt, d. h. Umrisse, skizzenhafte Erörterungen. Wenn, wie es nicht unmöglich ist, die sogenannten *Ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν* und einige lateinische exegetische Stücke bei Cassiodor Fragmente der Hypotyposen sind, so läſst sich der Schluſs auf den Gesamtcharakter des verlorenen Werkes machen, daſs es dogmatische und exegetische Erörterungen enthielt, vielleicht von weniger Reife, als sich in den übrigen uns erhaltenen Schriften erweist. Den Auszug aus der sogenannten *διδασκαλία ἀνατολική*, d. h. aus der Lehre des orientalischen Zweiges der valentinischen Sekte, wird man auf Grund der handschriftlichen Zuordnung zu Clemens' Schriften ihm wol zuerkennen dürfen; allein ihn für einen Teil der Hypotyposen zu halten, ist kein Grund vorhanden. Er gleicht vielmehr einem noch unverarbeiteten Material.

Außer den besprochenen Büchern finden sich bei Eusebius, Hieronymus und Photius noch andere erwänt, deren Verlust zum teil zu beklagen ist: über das Fasten, über die Verleumdung, Ermanungsrede an die Neugetauften zur Beharrlichkeit, über die kirchlichen Gesetze gegen die Judaisten, über die Vorsehung, von Maximus erwänt. Wie weit alle diese Schriften mit Recht ihm beigelegt wurden, ist nicht sicher zu ermitteln. Wenn Sozomenos (I, 1) Clemens unter die Chronographen rechnet, so ist das wol nur ein Misverständnis von Worten des Eusebius (h. e. VI, 6, 13). Manche Abhandlungen, z. B. über die Prophetie, verheiſst Clemens in den Stromateis; es ist aber weder überall deutlich, ob er damit selbständige Bücher meint oder Teile desselben Werkes, noch ist es sicher, ob er zur Erfüllung seines Versprechens gekommen ist.

Ausgaben ed. princ. von Petrus Victorius Flor. 1550. lat. ed. Gentian. Hervet. Flor. 1551. gr. et lat. ed. F. Sylburg, Heidelb. 1592. Heinsius Leyd. 1616, Paris. 1641. Colon. 1688. Supplem. ed. Th. Ittig. Leipz. 1700, 8°; ed. J. Potter. Oxon. 1715. Venet. 1757, 2 t. fol. Handausg. Klotz 1831 fg. W. Din-

dorf, Oxon. 4 t. 8°. 1868—69 mit Hinzuziehung einer Pariser Handschrift für Protrept. u. Pädag. — Über sein Leben, seine Schriften und seine Lehre Euseb. h. e. 5, 11. 6, 6. 11. 13. Hieron. catal. vir. ill. c. 38. Photii bibl. 109—111. Tillemont, Mem. III, 1, 306 sq. 1699. Le Nourry, Diss. im Auszug bei Dindorf, p. IV. Fabricius, bibl. gr. V, 102. Hofstede de Groot, de Clem. Al. Gron. 1826. Ersch u. Gruber, Enc. A. Clem. v. Cölln. Dähne de gnos. Clem. Lips. 1831. Kling, Stud. u. Krit. 1841, 4°. Reuter, Clem. theol. moralis 1853. Guericke, de schola quae Alex. flor. Hal. 1824. 25. Neander, Kirchg. I, II. Huber, Philos. d. Kirchenvät., Münch. 1859, 129 fg. Über d. Hymnus Christ. Anthologia graec. Lips. 1871, p. XVIII u. 37. **Jacobi.**

Clementinen. Mit diesem Namen pflegt man einen noch immer nach vielen Seiten hin rätselhaften Kreis von Schriften zu bezeichnen, die ihrem Inhalte nach einander verwandt, offenbar alle aus einer Quelle stammen. Der Name ist allerdings nicht ganz zutreffend. Clementinen oder, wie Lagarde richtiger sagt, Clementine (*τὰ κλημέντια*) bezeichnet da, wo er vorkommt, nur eine einzelne Redaktion (die sog. orthodoxen Clementinen, dann auch die Homilien), ist aber nirgend Gesamtname. Aufbehalten sind uns aus diesem Schriftenkreise drei Bücher, die clementinischen Homilien, die Rekognitionen und die Epitome; es müssen aber früher, auch abgesehen von den Quellenschriften, noch andere dieser vielgelesenen und immer wider überarbeiteten Litteratur angehörende Schriftwerke vorhanden gewesen sein.

1) Die Homilien des Clemens Romanus. Die ersten Mitteilungen über diese Schrift machte Turrianus in seinem Buche „pro canonibus App." (Lutetiae 1573) nach einer, wie es scheint, nicht mehr vorhandenen Handschrift, die in der Einteilung bedeutend abwich. Nach einem colbertinischen Codex der Pariser Bibliothek (jetzt Cod. graec. 930) gab sie dann Cotelerius in seiner Sammlung der app. VV. zuerst heraus (Parisiis 1672). Der Codex war schon damals defekt, er bricht in der Mitte der 19. Homilie ab. Der Text war mannigfach korrumpirt und die Bemühungen von Davisius und Clericus (in der neuen Ausgabe des Werks von Clericus, Antwerpen 1698, Amsterdam 1724) haben ihn nur wenig lesbarer gemacht. Schweglers Ausgabe (Clementis R. quae feruntur homiliae. Stuttgartiae 1847) hat keinen kritischen Wert. Eine neue vollständige Handschrift entdeckte Dressel in der ottobonianischen Bibliothek und gab darnach die Homilien (Göttingen 1853) zum ersten Mal vollständig heraus. An kritischer Genauigkeit läßt auch diese Ausgabe viel zu wünschen übrig. Einen urkundlich sicheren Text hat erst De Lagarde (Clementina, Leipzig 1865) zu geben sich bemüht. Er hat den Pariser Codex ganz, den Cod. Ottob. leider nur in den beiden letzten Homilien kollationirt. Sehr wertvolle Annotationes criticae zu den Homilien hat Fr. Wieseler im Anhange der Epitomenausgabe von Dressel gegeben. Das Buch, wie es jetzt vollständig vorliegt, umfaßt zwei Briefe an den Jakobus und 20 ebenfalls in der jedoch nicht stark hervortretenden Form der Anrede an diesen geschriebene Homilien. Der erste Brief ist von Petrus an Jakobus gerichtet und bittet diesen um strengste Geheimhaltung der ihm übersandten Kerygmen. Ihm schließt sich dann ganz eng eine „*Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*" an, welche das der Bitte entsprechende Verfaren des Jakobus berichtet. Der zweite Brief ist von Clemens nach Petrus Tode an Jakobus geschrieben, erzält diesem, wie Petrus kurz vor seinem Tode den Schreiber des Briefes zu seinem Nachfolger eingesetzt habe und ihn beauftragt „*Ἰακώβῳ διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μεχρὶ καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων*". Der Brief soll dann diese auf Befehl des Petrus verfasste Schrift begleiten. Der Inhalt des Buches selbst ist nun folgender: Clemens von heißem Durste nach Warheit beseelt, hat diese in den Philosophenschulen vergeblich gesucht, und beschließt, als in Rom etwas von Jesu bekannt wird, selbst nach Judäa zu reisen, um Antwort auf die ihn beunruhigenden Fragen zu gewinnen. Zuerst nach Alexandrien kommend, findet er hier den Barnabas, der ihn dann in Cäsarea Stratonis bei Petrus einfürt (Hom. I, 1—15).

Dieser verkündet ihm dann das Christentum, besonders die Lehre vom waren Propheten, überzeugt ihn sofort und trägt ihm an, ihn nun noch ferner zu begleiten, um bei den bevorstehenden Disputationen mit Simon dem Magier gegenwärtig zu sein (I, 16—22). Schon am folgenden Tage soll eine solche stattfinden und Petrus bereitet den Clemens durch einen Vortrag über den waren Propheten und die Lehre von den Syzygien dazu vor, läßt ihm auch durch Niceta und Aquila, welche früher Gefärten des Simon jetzt zu Petrus gekommen sind, das Nötige über Simons Leben und Lehre mitteilen (II, 1—34). Da die Disputation auf Bitten des Simon um einen Tag aufgeschoben wird, so benutzt Petrus den Rest des Tages, um den Clemens zuvor über den Gegenstand der Disputation, die falschen Pericopen des A. T.'s, zu belehren (II, 35—53), eine Belehrung, die er am folgenden Morgen (III, 1—29) noch vervollständigt. Dann beginnt die Disputation selbst (III, 30), welche drei Tage wärt, von deren Inhalt uns jedoch nur die exegetische Debatte des ersten Tages über die Aussagen der Schrift von Gott (III, 30—57) mitgeteilt wird. Am Schlusse des dritten Tages flieht Simon von Petrus besiegt, wärend dieser noch einige Zeit in Cäsarea verweilt und eine Gemeinde stiftet, der er den Zacchäus als Bischof ordinirt (III, 58—72). Ehe er selbst abreist, um den Simon weiter zu verfolgen, sendet er den Clemens mit Niceta und Aquila nach, um ihm von dem Tun des Gegners Bericht zu erstatten. Diese treffen nun in Tyrus den Simon nicht mehr, aber drei seiner Begleiter: Appion, den alexandrinischen Grammatiker, den Astrologen Annubion und den Epikuräer Athenodor (IV, 1—6). So entsteht denn eine längere Disputation zwischen Clemens und Appion über die heidnischen Mythen und deren allegorische Auslegung, bis nach einigen Tagen auch Petrus in Tyrus eintrifft (IV, 7 — VI, 26). Petrus und Clemens setzen nun zusammen ihre Reise über Sidon, Berytus, Biblus, wo Petrus überall Gemeinden stiftet, nach Tripolis fort, jedoch one auch hier den schon weiter geflohenen Simon einzuholen. Dennoch beschließt Petrus einen längeren Aufenthalt, hält vier Tage nacheinander Reden an das Volk, um dasselbe vom Götzendienst zu bekehren, verweilt im ganzen drei Monate, gründet eine Gemeinde und tauft hier auch den Clemens (VII—XI), dann bricht er zur weitern Verfolgung des Simon auf. Auf der Reise erzält ihm Clemens seine früheren Schicksale, wie er aus kaiserlichem Geschlechte zuerst seine Mutter Matthidia mit seinen beiden älteren Brüdern, Faustus und Faustinianus verloren habe, indem die Mutter infolge eines Traumes mit ihren Sönen von Rom nach Athen gereist und seitdem spurlos verschwunden sei, wie dann auch der Vater Faustus sie aufzusuchen fortgegangen und nicht widergekehrt. Unerwartet wird zuerst die Mutter auf der Insel Antaradus widergefunden, dann in Laodicea Nicetas und Aquila als Faustinus und Faustinianus erkannt (XII—XIII). An beide Ereignisse knüpfen sich Reden und Gespräche. Die Taufe der bekehrten Mutter in Laodicea (XIV, 1) wird dann Anlass, auch den Vater zu finden, mit dem Petrus ein längeres Gespräch über das Fatum hat (XIV, 2 — XV). Unterdes ist Simon von Antiochien nach Laodicea gekommen und hier erfolgt nun die Hauptdisputation, welche vier Tage wärt und die sich nach einer mehr einleitenden exegetischen Debatte (XVI, sehr änlich der III, 30 ff. berichteten) um die Erkenntnis Gottes durch Visionen (XVII), die Lehre vom höchsten Gott (XVIII) und vom Bösen (XIX) dreht. Daran schließt sich, nachdem Simon besiegt sich zurückgezogen, ein Privatgespräch des Petrus mit seiner Begleitung über den Teufel an (XX, 1—11). Unterdes sind Appion und Annubion auch angekommen und Faustus geht den Appion zu besuchen, wird aber von Simon verwandelt und kehrt mit dem Gesichte des Simon zurück. So verwandelt sendet ihn Petrus, der durch Boten Kenntnis davon erhalten hat, wie Simon viel Anhänger in Antiochien gewonnen habe, in diese Stadt, um, nach seinem Gesichte für Simon gehalten, alles zu widerrufen (XX, 11—22). So geschieht es und nachdem Petrus Kunde von dem Erfolg dieser Sendung erhalten hat, ordnet er in Laodicea die gestiftete Gemeinde und reist ebenfalls nach Antiochien ab (XX, 23).

Die Erzälung, deren Gang wir soeben dargelegt haben, dient nun aber nur als Einkleidung der Lehre, indem dem Petrus Gelegenheit gegeben wird, seine

Lehre den Begleitern, besonders dem Clemens gegenüber, thetisch darzulegen, den Gegnern, besonders Simon gegenüber, sie zu verteidigen. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien (vgl. die Darstellungen von Neander, Gnost. Syst. Beilage; Credner, „Ueber Essäer und Ebjoniten in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I, 2. S. 237 ff.; Baur, Die christl. Gnosis, S. 300 ff.; Schliemann, Die Clementinen u. s. w., Hamburg 1844, S. 130 ff.; Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 215 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Recogn. des Clem. Rom., Göttingen 1854, S. 153 ff.) ist darum ungemein schwierig, weil in demselben sehr verschiedenartige Elemente beisammen liegen, welche der Verfasser nicht zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen im Stande gewesen ist. Namentlich werden sie, worauf zuerst Baur (Gnosis S. 326) hingewiesen hat, von einem nirgend völlig eins gewordenen doppelten Interesse, einem metaphysischen und einem ethischen, beherrscht, woher es kommt, dass in manchen Lehren ganz widersprechende Anschauungen unvermittelt nebeneinander stehen. Das Ziel des ganzen Menschenlebens, davon geht Petrus in seiner Darlegung aus, ist: das höchste Gut zu erlangen (II, 15). Dieses zu erlangen bedarf es aber einer Erkenntnis (hierin wurzelt das gnostische Element des Systems) der Dinge, wie sie sind, sowie einer Erkenntnis Gottes nach seinem Wesen. Diese kann der Sünde wegen kein Mensch aus sich selbst erlangen, sondern er bedarf dazu der Offenbarung. Gott hat sich ursprünglich in der Schöpfung geoffenbart (I, 18; II, 15), aber diese Uroffenbarung ist durch die Sünde verdunkelt (I, 18), deshalb bedarf es einer fortgehenden Offenbarung. Diese ist vermittelt durch den waren Propheten (*ἀληθὴς προφήτης*), der alles weiß, den Geist als *πνεῦμα ἔμφυτον* und *ἀέναον* in sich hat (II, 6. 10; III, 11. 12). Der ware Prophet wird an der echten Weissagung und deren Erfüllung erkannt, und hat der Mensch ihn einmal als Propheten erkannt, so muss er nun auf seine Autorität hin alles annehmen. Der *ἀλ. προφ.* ist nun aber nicht in einer Person bloß, sondern in verschiedenen Personen erschienen, die Namen und Gestalten wechselnd, durchläuft er den *αἰὼν οὗτος*, bis er in seiner Zeit, dem *αἰὼν μέλλων* Ruhe finden wird (III, 20). In welchen Personen er aber erschienen ist, darüber ist ein Schwanken im Lehrbegriff nicht zu verkennen. Acht Personen werden über die ganze übrige Menschenwelt erhoben und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt, nämlich die sieben Säulen der Welt, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses (XVIII, 14; XVII, 4) und Christus, doch treten aus diesen wider drei, Adam, Moses, Christus hervor und werden ausdrücklich als Erscheinungen des waren Propheten bezeichnet, wärend wider Christus doch noch über alle sich hervorhebt. Wie der *ἀλ. πρ.* immer als derselbe widerkehrt, so ist denn auch die von ihm geoffenbarte Religion dieselbe (XVIII, 3); es gibt keinen Fortschritt, sondern nur ein stetes Widerkehren derselben einen Religion, die Uroffenbarung in Adam (III, 10); der reine Mosaismus und das Christentum sind identisch. Das Christentum soll nur als der gereinigte Mosaismus, der in vielen Stücken durch Lehren wider Gott, durch die Opfer und falsche Riten entstellt war, wie denn in das Gesetz viele falsche Schriftstücke gekommen waren (II, 43—45; III, 43) und die Propheten des A. T.'s der falschen, weiblichen Prophetie angehören (III, 23—53), erscheinen, obwol es unwillkürlich über diese Stellung hinausgeht und vor dem Judentum die Verbreitung unter den Heiden (I, 11) und die Taufe, die durchaus notwendig zur Seligkeit ist (XI, 25; XIII, 21), voraus hat. Als Grundlehre der waren Religion wird nun die Lehre von dem einen Gott, dem Weltschöpfer, hingestellt (II, 12; 45; III, 37; XV, 11; VII, 2). Hier lassen sich nun aber sogleich die zwei oben angedeuteten ganz verschiedenen Strömungen in der Lehre erkennen. Nach der einen Seite hin haben wir eine durchaus pantheistische Entwickelung. Gott ist das Eine, allein seiende (XVII, 8), das All (XVII, 7), das alles durchdringende Weltherz, von dem der ganze Fluss des Lebens ausgeht und in den er zurückkehrt (XVII, 8. 9). So haben wir denn auch die Weltentwickelung als eine Gottentwickelung vor uns. Ursprünglich ist in Gott *πνεῦμα* und *σῶμα* eins, dann trennt sich beides, das ist der Anfang der Weltentwickelung, so dass weder an eine Schöpfung aus nichts noch an eine Emanation im

eigentlichen Sinne zu denken ist. Das *πνεῦμα* (auch *σοφία* XVI, 12. cf. XI, 22) konstituirt sich nun als *υἱὸς, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος* (XX, 2); das *σῶμα*, die *οὐσία*, *ὕλη* geht viermal, zwiefach entgegengesetzt auseinander (II, 33; XIX, 12; XX, 3. 8). Aus der Mischung entsteht der *διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (XX, 2. 8), die *ψυχή* der Welt; das *σῶμα* wird *ἔμψυχον*, das *ζῶον* der Welt (VI, 24; IX, 12). Doch das ist nur das erste Glied der langen Kette von Gegensätzen, die sich zu Syzygien zusammenschließen (II, 15), in denen sich die Gott-Welt entfaltet; und zwar gibt es eine doppelte Reihe solcher Syzygien, dadurch von einander unterschieden, dass in der ersten das Große, Männliche vorangeht (Himmel — Erde; Tag — Nacht u. s. w.), in der zweiten das Kleine, Weibliche (Kain — Abel; Ismael — Isaak u. s. w.). Der Kreuzungspunkt beider Reihen ist der Mensch, der so als Gottes Bild erscheint, worauf die Homilien besonders Gewicht legen. Die Protoplasten sind das letzte Glied der ersten Reihe, Adam der ware Prophet, Eva der falsche Prophet (III, 27). Die in beiden vereinzelten Elemente, Warheit und Lüge, sind in den folgenden Menschen gemischt, nur dass jetzt nach dem neuen Gesetze in einzelnen die Elemente gesondert auftreten (männliche und weibliche Prophetie). Das Böse kann in diesem Gedankenzusammenhange nur als ein notwendiges gefasst werden (XX, 9); und das Ende der ganzen Entwickelung ist eine durch einen Läuterungs- oder Vernichtungsprozess vermittelte Rückkehr des Alls in Gott (II. 17; XVII, 10), der wie die *ἀρχή* so auch die *τελευτὴ τῶν πάντων* (XVII, 9), die *ἀνάπαυσις* ist. Allein neben diesem pantheistischen Zuge findet sich nun ein nicht minder starker von ethischem Interesse getragener Zug zu einer ganz entgegengesetzten Weltanschauung. Gott ist auch hier der Eine, aber weder wird er pantheistisch gedacht, noch ist von einem dualistischen Auseinandergehen Gottes die Rede. Er ist als der Eine persönlich gedacht, sein Wesen aufs stärkste anthropomorphisirend beschrieben (XVII, 7). Er ist Weltschöpfer, Gesetzgeber, Richter. Der Mensch, sein Ebenbild, ist frei (II, 15; VIII, 16 u. ö.). Aus der Freiheit kommt die Sünde (VIII, 1; XI, 16; XII, 11). Wärend der Teufel den Menschen immer verfürt, belehrt ihn der *ἀλ. πρ.* immer von neuem und weist ihm die Wege, Gott zu dienen. Gibt es wirkliches aus Freiheit entsprungenes Böses, so kann auch am Ende nur eine Scheidung eintreten, die Bösen werden ewig bestraft (XI, 11; XV, 1; VIII, 19). Beide so ganz verschiedene Elemente des Lehrsystems suchen sich nun auszugleichen, und der Verfasser strebt sichtlich mit allen Kräften dahin, eine Einheit herzustellen. Namentlich lässt sich dieses Streben in der Lehre vom Bösen erkennen, wo allerdings die Differenz auch für den von einem tiefgehenden ethischen Interesse beherrschten Verfasser am klassendsten zu Tage treten musste, und zwar sucht er eine Ausgleichung dadurch zu gewinnen, dass er die Auffassung des Bösen als eines Notwendigen in den übermenschlichen Regionen festhält, dagegen es im Gebiete des menschlichen Lebens als ein Freies will angesehen wissen. Den Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit sucht er dann im Menschen, in dem Gutes und Böses von Adam und Eva zusammenkommt und sich ausgleicht. So gewiss es aber nicht richtig ist, dass aus dem Gemisch von notwendig Bösem und Gutem Freiheit entsteht, so deutlich tritt hier gerade die Unvereinbarkeit beider Anschauungen zu Tage. Daher die vielen handgreiflichen Widersprüche in der Lehre, wo oft die gerade entgegengesetzten Ansichten dicht nebeneinanderstehen (z. B. über das endliche Schicksal der Bösen), die man nicht abschwächen und in falscher Weise ausgleichen darf, sondern als verschiedene Anschauungen nebeneinander stehen lassen muss. Gnosis und Gesetzeserfüllung sind nach den Homilien die beiden notwendigen Stücke des Heilsweges. Die Taufe steht unvermittelt daneben, ebenfalls als durchaus notwendig gedacht. Die Gesetzeserfüllung kann, da es an einem lebendigen ethischen Prinzip fehlt, nur äußere Gesetzlichkeit werden, diese muss sich aber nach der Auffassung der Materie asketisch gestalten, jedoch mit vielfacher Inkonsequenz. Aller Besitz ist Sünde, Fleischgenuss verboten (III, 45. VIII, 15), die Ehe, obwol als ein Befleckendes angesehen, erlaubt, ja gepriesen. Öftere Waschungen sind ratsam, zum teil vorgeschrieben. Das Episkopat erscheint als bereits eingelebtes Institut, der Bischof repräsentirt

als Christi Stellvertreter die Einzelgemeinde, Jakobus als Oberbischof zu Jerusalem die ganze Kirche.

2) Die Rekognitionen besitzen wir nicht mehr im griechischen Original, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung Rufins, die jedoch treuer zu sein scheint, als die sonstigen Arbeiten dieses Übersetzers. Der Handschriften des weit verbreiteten Buches sind viele (vgl. Notizen über die Handschriften der Rekognitionen bei Lagarde, Clementina S. 23), die es unter sehr verschiedenen Titeln geben. Der gewönliche, der Kunstsprache des Drama entnommene (*ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμοί*) bezieht sich auf die „Widererkennungen" in den letzten Büchern. Die Schrift wurde weit früher herausgegeben als die Homilien, zuerst von Sichardus (Basil. 1526; dann 1536), dann von Dr. Lambertus Gruterus Venradius (Colon. 1563 und 1570). Die Ausgabe von Cotelier, die sich große Verdienste um den Text erwarb, fügte zuerst den höchst warscheinlich stark überarbeiteten Abschnitt III, 2—11 (vgl. über denselben Uhlhorn a. a. O. S. 40 ff.) hinzu. Die neueste sorgfältigste Ausgabe ist die von Gersdorf (in der Bibl. PP. lat. Vol. I. Lipsiae 1838). — Andere Ausgaben s. Schliemann a. a. O. S. 265. Was den Inhalt anlangt, so fehlen die drei prologartigen Schriften, die Briefe und die Diamartyria jetzt ganz, obwol Rufin den Brief des Clemens vorfand, den er schon früher übersetzt hatte und als seiner Meinung nach späteren Ursprungs wegließ (Praef. ad Gaudentium p. 2. ed. Gersdorf). Der Inhalt der eigentlichen in 10 Bücher geteilten Schrift steht zu dem der Homilien in einem eigentümlichen Verwandtschaftsverhältnisse, über dessen Auffassung die Ansichten sich bis jetzt noch nicht geeint haben. Die Anlage ist im ganzen dieselbe neben großen Abweichungen im einzelnen. Am meisten nähern sich beide Bücher in den erzälenden Abschnitten, am weitesten auseinander gehen sie in den Lehrpartien, in den Gesprächs- und Disputationsabschnitten. Der Eingang stimmt ziemlich überein, nur kommt Barnabas nach Rom, Clemens nicht nach Alexandrien. Die Gespräche vor der Disputation in Cäsarea weichen bis auf den Bericht über Simon bedeutend ab; I, 27—72 haben die Rekognitionen einen ganz eigentümlichen, in vieler Beziehung merkwürdigen Vortrag des Petrus. Dann folgt, wie in den Homilien, eine dreitägige Disputation, deren Inhalt von allen drei Tagen berichtet wird (II, 20 — III. 50), jedoch nur selten mit dem der Homilien stimmt, zum teil ganz andere Fragen verhandelt. Daran schließt sich eine Privatunterredung des Petrus mit den Seinen (III, 50—64) und die Ordnung der Gemeinde. Über die Reise nach Tripolis ist ganz kurz berichtet (IV, 1), alles, was die Homilien IV—VI haben, fehlt. In den dreitägigen Reden in Tripolis (IV, 2 — VI, 15) treffen die Rekognitionen von allen Lehrpartieen noch am meisten mit den Homilien zusammen, doch auch hier nur zum teil. Die Erzälung von den Widererkennungen im VII. Buch stimmt fast ganz mit der der Homilien, nur auch hier nicht in den sehr abgekürzten Gesprächen. Nachdem der Vater auch wider gefunden ist, folgen statt der Disputation mit Simon, welche die Homilien hier haben, dreitägige Gespräche zwischen Petrus, dem Vater und seinen Söhnen über das Fatum (VIII, 3 — X, 52), zum teil dem Stoffe nach mit der Disputation des Clemens und Appion zusammenfallend. Die Schlusserzälung (X, 53—72) ist im ganzen die der Homilien, nur wird die Erzälung etwas weiter gefürt und auch noch die Gründung der Gemeinde in Antiochien sowie die Taufe des Vaters berichtet. (Genauere Vergleichung des Inhalts s. Schliemann a. a. O. S. 297 ff. Uhlhorn S. 309 ff.; 336; 345 ff.). Das Lehrsystem der Rekognitionen hat bei weitem nicht die Eigentümlichkeit wie das der Homilien. Die Lehre ist durchweg abgeschwächt und für katholische Leser weniger anstößig gemacht. (Vgl. die Darstellungen von Ritschl a. a. O. S. 196 ff.; Uhlhorn a. a. O. S. 231.) Es ist eine wesentlich von praktischem Interesse getragene Abschweifung derselben, über dessen Verhältnis zu jenem unten genauer die Rede sein soll. Wärend Schliemann in einer „Vergleichung der Clement. und Rekogn. hinsichtlich ihres dogmat. Inhalts" (a. a. O. S. 303 ff.) die Lehre der letzteren als abhängig auffasste, und ebenso Schwegler (N. A. Z. I, 481 ff.), haben dagegen Hilgenfeld und Ritschl die Lehre der Rekogn. als die ursprüngliche, die der Homilien als Fortbildung ansehen wollen (s. unten).

3) Die Epitome („*Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*“) zuerst von Turnebus (Paris 1555), dann von Cotelier in seinen PP. App. herausgegeben, ist ein dürftiger, ganz unselbständiger Auszug aus den Homilien, dem dann noch als Fortsetzung ein Auszug aus dem Briefe des Clemens an Jakobus (c. 145—147) und aus dem Martyrium des hl. Clemens von Simeon Metaphrastes (c. 149—173), endlich ein Schluss aus der dem Ephraim, Bischof von Cherson, beigelegten Schrift „*περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος*“ (c. 174—179) angehängt ist. Neuerdings hat Dressel die Epitome auf Grund neuer Handschriftenvergleichung herausgegeben, auch eine zweite Epitome hinzugefügt, die sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie noch etwas mehr aus den Homilien aufgenommen hat. Für die Lösung der litterargeschichtlichen Fragen haben diese Auszüge keinen Wert. Große Hoffnungen setzte man in dieser Beziehung früher auf die Veröffentlichung der syrischen Redaktion. Das Erscheinen derselben (Clementis R. Recognitiones Syriace ed. De Lagarde, Lipsiae 1861) hat diese Hoffnungen als unbegründet erwiesen. Der syrische Text bietet nicht, wie man annahm, eine eigentümliche Redaktion, die auf die Entstehung der Schriften neues Licht würfe, sondern nur eine Kompilation aus den Rekognitionen und Homilien. Von den beiden benutzten Handschriften gibt die eine nur die drei ersten Bücher der Recogn. bis in den Anfang des 1. Kap. des IV. Buches; die andere hat außerdem unter besonderen Überschriften Hom. X, XI, XII, c. 1—24, XIII und XIV. Doch bedürfte es hier wol noch einer besonderen Vergleichung. Namentlich ist es auffallend, dass der syrische Text, an einer Stelle wenigstens (Hom. XII, 24 und XIII, 1), sich viel enger an die Recogn. anschließt. Außer den uns erhaltenen Redaktionen muss es aber in älterer Zeit noch andere gegeben haben, da manche vorkommende Citate zu keiner von jenen stimmen. Der in den Büchern vorkommende Erzälungsstoff zog auch dann noch an, als die ursprüngliche Bedeutung der Bücher längst antiquirt war, und wurde deshalb durch mannigfache Überarbeitung immer wider mundgerecht gemacht. Auch in die mittelalterliche Dichtung ist die Sage übergegangen, die Kaiserchronik hat sie bearbeitet, und mit Recht ist auf ihre Berürung mit der Faustsage hingewiesen, in der sie gewissermaßen ihre Fortsetzung gefunden hat und in der sie bis auf unsere Tage herabreicht.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der clementinischen Litteratur beginnt eigentlich erst mit Neander, der in der Beilage zu seiner „Genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme“ (Berlin 1818) eine Darstellung des Lehrbegriffs der Homilien gab und durch mannigfaltige Kombinationen desselben mit verwandten Lehren die Untersuchungen über dieselben erst anregte, und Baur, der für seine Auffassung der ältesten Kirche gerade den Homilien ein bedeutsames Beweismaterial entnahm. Der Lehrbegriff des Buches, an dem Baur zuerst mehr das ebionitische („De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda“, Tübing. Osterprogramm 1831; die Christuspartei in der korinth. Gemeinde, Tüb. Ztschr. 1831, H. 4), dann mehr das gnostische Element betonte (Die christl. Gnosis, Tüb. 1835), wird von ihm als der Abschluss der gnostischen Entwickelungsreihe, als dritte, Judentum und Christentum identifizirende und beide dem Heidentum entgegenstellende, Form der Gnosis angesehen. Das Buch, innerhalb der römischen Urgemeinde entstanden, ist für Baur ein Dokument des in dieser herrschenden Judaismus, und die in ihm empfohlene Kirchenverfassung nicht, wie Rothe (Anfänge der Kirche, Wittenberg 1837) wollte, ein häretisches Nachbild, sondern die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung (vergl. Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes, Tüb. Ztschr. 1836, H. 3; Über den Episkopat in der christl. Kirche, Tübingen 1838). Im Gegensatze gegen Baur schrieb Schliemann sein ausfürliches Werk: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus (Hamburg 1844), wichtig durch sorgfältige Sammlung des Materials und subtile Untersuchung der einzelnen Fragen, besonders aber dadurch, dass Schliemann zuerst den Beweis für die Ursprünglichkeit der Homilien und die Abhängigkeit der Rekognitionen zu füren suchte. Schwegler (N. A. Zeitalter I, 364 ff.) kombinirte dann die Ergebnisse Baurs und Schliemanns. Von diesem nimmt er die Priorität

der Homilien vor den Rekognitionen, von jenem die allgemeine Auffassung des Schriftenkreises an. Ihm bezeichnen die Homilien den Wendepunkt des Ebionitismus zur Vermittelungsanbanung, die Rekognitionen den Schlusspunkt dieser Entwickelung, die Stufe der Neutralität und des Friedensschlusses.

Die litterarische Frage nach dem Verhältniß der beiden Bücher zu einander und ihrer Entstehung aus älteren Schriften war bis dahin durchaus vernachlässigt, denn Schliemanns Beweis für die Priorität der Homilien konnte nur solange für einen Beweis gelten, als niemand, wie es damals stand, an dem Ergebnis zweifelte. Erst Hilgenfelds epochemachende Schrift: Die Clementinischen Rekognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt (Jena 1848), nahm die litterarische Frage ernsthaft in Angriff und versuchte tiefer in die Entstehungsgeschichte der Schriften einzudringen. Er kehrte das, wie es schien, zweifellos feststehende Verhältnis um, stellte wider die Rekognitionen als fast vergessene Hauptschrift voran, sah in ihnen die Urschrift, in den Homilien die Überarbeitung, und suchte, indem er zum ersten Male in die Struktur der Schriften auf höchst scharfsinnige Weise eindrang, Schicht auf Schicht unterscheidend, die Genesis dieser Litteratur darzustellen. Als Grundlage der ganzen Litteratur nimmt er ein *Κήρυγμα Πέτρου* an, eine uralte Schrift römischen Ursprungs und judenchristlichen Charakters aus der Zeit nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems. Diese wurde in den drei ersten Büchern der Rekognitionen verarbeitet, wie wir denn besonders in dem Abschnitt I, 27—72 noch ein gut erhaltenes Stück vor uns haben und aus den Inhaltsangaben III, 75 das Buch noch ziemlich genau rekonstruiren können. Auf diesen Grund lagerte sich nun eine Reihe von Überarbeitungen und Fortsetzungen. Diese aufzudecken dient die Polemik der Schriften als Handhabe. Wärend der Gegner des Petrus, Simon der Magier, in der Urschrift noch gar nicht Vertreter eines gnostischen Systems, sondern vielmehr als inimicus homo (Rec. I, 70. 71) der Apostel Paulus selbst war, wurde derselbe nachher Vertreter der gnostischen Systeme, zuerst des basilidianischen (anti-basilidianische Umarbeitung), dann des valentinianischen (anti-valentinianische Umarbeitung), bis endlich der Verfasser der Homilien den vorhandenen Stoff in anti-marcionitischem Interesse umarbeitete, sodass die Gestalt des Simon nach und nach die Hauptgestaltungen der Gnosis durchläuft. An die Grundschrift reihten sich dann zwei Fortsetzungen: die Reisen (*Περίοδοι*) des Petrus (Rec. IV—VII) aus der letzten Zeit des Trajan oder der ersten des Hadrian; die Widererkennungen (*Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*), etwa gleichzeitig mit der Bildung des valentinianischen Systems. So war der Stoff angeschwollen zu dem Inhalte der Rekognitionen, welche durch eine clementinische Umarbeitung entstanden, wärend die Homilien eine etwa unter Anicet (151 bis 161) zu Rom entstandene Umarbeitung der Rekognitionen sind.

Hilgenfeld gegenüber hat dann der Unterzeichnete die Verteidigung der Priorität der Homilien wider aufgenommen (Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854). Nach meiner Ansicht hatte der Verfasser der Rekognitionen die Homilien in ihrer ganzen Ausdehnung vor sich und überarbeitete sie. Andererseits sind aber die Rekognitionen in einigen Punkten, namentlich darin, dass sie nur eine Disputation und zwar in Cäsarea kennen, ursprünglicher als die Homilien. Dieser Umstand fürte auch mich zu der Annahme einer Grundschrift, als deren Hauptstück ich aber nicht Rec. I, 27—72 glaubte ansehen zu müssen, deren Hauptinhalt vielmehr die Disputation mit Simon Magus bildete, die jetzt Hom. XVI—XIX aufgenommen ist. Dieser Disputation gingen dann noch einleitende Gespräche über die Syzygien (II, 5—18), über Simon (II, 19—31) und die falschen Perikopen des A. T.'s (II, 37—53 und III, 29) voran, wärend das Gespräch über den Teufel (XX, 1—11) und die Geschichte der Einsetzung des Zacchäus den Schluss bildeten. Diese Grundschrift verarbeitete der Vers. der Homilien zu seinem Werke. Er schob den Clemens und alles diesen betreffende ein, wie er denn auch den Niceta und Aquila zu Brüdern des Clemens machte. Die Lehre nahm er fast unverändert herüber, nur gehören ihm die starken apologetischen Tendenzen des Buches, die sich darum auch so enge an die Person des Clemens anschließen. Der Verfasser der Rekognitionen

nahm dann eine nochmalige Überarbeitung vor, zog dabei aber auch die Grundschrift wider heran, woraus es sich erklärt, dass die Rekognitionen in einzelnen Punkten ursprünglicher sind als die Homilien. Als Vaterland der ganzen pseudoclementinischen Litteratur suchte ich Ostsyrien nachzuweisen. Dahin und nicht nach Rom (Baur, Schlieman, Hilgenfeld) oder Kleinasien (P. Lange, Gesch. d. Kirche I, 1, S. 41) weist das Lehrsystem der Homilien; es ist ein judenchristliches aber so, dass das strengere Judenchristentum mit gnostischen Elementen gemischt erscheint. Die nächstverwandte Gestaltung sind die Elkesaiten (s. d. Art. Gnosis), nur ist das Lehrsystem der Homilien bereits unter dem Einfluss des hellenisch gebildeten Heidenchristentums fortgeschritten, namentlich hat es stoische Elemente aufgenommen. Dieser ganze Prozeß vollzog sich in Ostsyrien, einem Lande für Religionsmischung so günstig wie kein anderes, darum das Vaterland so vieler synkretistischer Sekten. Dorthin weisen auch die Kirchenverfassungsideeen. In Ostsyrien entstand nach 150 die Grundschrift, deren Tendenzen über die nächsten Kreise nicht hinausgingen; ebenfalls dort wurden um 170 die Homilien verfasst, deren Tendenz schon ist, in der heidnischen Welt erobernd für ihre Lehre aufzutreten, genauer für diese in Rom Propaganda zu machen. Deshalb schieben sie den Clemens als eine berühmte Persönlichkeit der römischen Gemeinde ein. So wurde der Stoff nach Rom verpflanzt, und die Rekognitionen sind dann eine in Rom selbst nun bald nach 170 entstandene Überarbeitung, die den vorhandenen Stoff in praktischem Interesse verwertete und dem Katholizismus annäherte und annehmlicher machte.

Abgesehen davon, dass Hilgenfeld seine Ansicht gegen meine Schrift in einem größeren Artikel der theol. Jahrbb. (Der Ursprung der pseudoclem. Rekognitionen und Hom. 1854, S. 483 ff.) verteidigte, blieb nun die ganze Frage eine Reihe von Jaren ruhen. Weder Hilgenfelds noch meine Ansicht konnte in weiteren Kreisen durchdringen. Die meisten, welche die Clementinen sonst berüren, umgingen wie Ritschl in der 2. Aufl. seiner Gesch. d. altkathol. Kirche die litterarhistorische Frage als eine jetzt durchaus unklar gewordene. Erst 1869 nahm Lehmann diese in seinem Buche (die clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr litterarisches Verhältnis, Gotha 1869) wider auf. Seine Ansicht hält die Mitte zwischen Hilgenfeld und mir. Er geht von dem Nachweis aus, dass die Rekognitionen in ihrer jetzigen Gestalt in zwei Hauptmassen von verschiedenen Verfassern zerfallen, Buch I—III und IV—X. Für die letztere Hälfte gibt er mir recht, dass hier die Priorität den Homilien gebürt. Anders steht es aber mit dem ersten Teil; hier sind die Rekognitionen entschieden ursprünglicher und lassen die Grundschrift noch viel deutlicher erkennen. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld recht, dessen Nachweis der Grundschrift Lehmann noch vervollständigt. Lehmann denkt sich dann die Entstehung der Schriften folgendermaßen. Zu Grunde liegt eine alte Geheimschrift Kerygma Petri, zu der der pseudopetrinische Brief und die Contestatio gehören. Diese alte Schrift wurde zu einem größeren Werke verarbeitet, deren Inhaltsverzeichnis Rec. III, 75 erhalten ist, und das Rec. I—III, wenn auch überarbeitet, noch vorliegt. Nur sind einzelne Stücke, namentlich Rec. III, 52. 63 aus den Homilien eingeschoben. Dieses vor 160 entstandene Werk enthielt nicht bloß Lehrreden, sondern auch Disputationen, hatte aber die Person des Clemens noch nicht aufgenommen. Es wurde nun 160 von dem Verfasser der Homilien überarbeitet und erweitert und aus diesen schuf dann wider ein anderer Überarbeiter sein gegenwärtig Rec. I, 1—13 und IV—X erhaltenes Werk um 170.

Es läßt sich nicht leugnen, dass Lehmann die Einseitigkeiten der Ansicht Hilgenfelds und meiner eigenen Arbeit mit richtigem Blick erkannt hat, und dass sein Gedanke, die Rekognitionen in verschiedene Massen zu zerlegen, deren Verhältnis zu den Homilien ein verschiedenes ist, ein glücklicher war. Namentlich ist er mir gegenüber durchaus im Recht, wenn er annimmt, dass die Grundschrift der Kerygmen Rec. I—III noch genauer erhalten ist, und zu ihr namentlich auch der altertümliche Abschnitt Rec. I, 23 — 71 gehört. Diese Frage ist damit wol für immer erledigt. Auf demselben Wege, den Lehmann eingeschlagen, ging dann Lipsius in der für unsere Frage sehr bedeutenden Besprechung der Lehmannschen Schrift (Protest. K. Z. 1869, S. 477 ff.) noch einige Schritte weiter. Nach ihm sind

nicht zwei sondern drei Hauptgruppen des Stoffes zu unterscheiden: 1) Rec. I—III = Hom. I—III; XVI—XX, 10; 2) Rec. IV—X = Hom. IV—XV; 3) Rec. X, 51—72 = Hom. XX, 11—23. Bei keiner dieser Gruppen liegen nun die Sachen so, dass einer der beiden Texte schlechthin als die Grundlage des anderen gelten könnte. Folglich bleibt nur übrig, beide als selbständige Überarbeitungen älterer Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος zu betrachten. Diese liegen in relativ ursprünglicher Gestalt Rec. I—III; Hom. IV—XV; Rec. X, 52—72 vor, doch haben für den ersten Abschnitt die Homilien noch vielfach ganze Partieen, die in der clementinischen Grundschrift standen, bewart. Die Homilien haben die Grundschrift teilweise verkürzt (z. B. ist Rec. I, 23—71 weggelassen), teilweise stark überarbeitet, teilweise auch Neues hinzugefügt (Hom. XX, 1—10), aber den dogmatischen Charakter ihrer Vorlage meist getreu bewart. Die Rekognitionen lassen uns besonders I—III noch in die überarbeitete Grundschrift hineinsehen, dagegen haben sie bedeutsame Abschnitte gestrichen und sonst vieles abgeschwächt und überarbeitet. Die Tendenz der Homilien ist die antimarcionitische Polemik, weshalb sie fast nur die Disputationen mit Simon stärker überarbeiten und den antimarcionitischen Abschnitt XX, 1—10 hinzufügen. Die Rekognitionen werden überwiegend von kirchlich-praktischem Interesse geleitet, das dogmatische tritt hinter dem moralischen zurück, das spezifisch Ebionitische wird ausgemerzt oder doch von ärgeren Anstößen befreit, das Ganze für ein katholisches Or annehmlicher gemacht. Da sie aber den Erzälungsstoff treuer bewart und die Spuren der überarbeiteten Grundschrift noch deutlicher erhalten haben, so sind sie litterarhistorisch wichtiger als die Homilien.

Seine in der angezogenen Rezension nur skizzirte Ansicht hat Lipsius in der Schrift: Die Quellen der Römischen Petrussage (Kiel 1872) noch ausfürlicher entwickelt und begründet. Darnach konstruirt er das pseudoclementinische Schrifttum so: die älteste Grundlage bilden Acta Petri mit schroff antipaulinischer Tendenz, die längere Zeit vor der Mitte des 2. Jarhunderts entstanden sein müssen. Sie schilderten die Kämpfe des waren Heidenapostels Petrus mit seinem unächten Doppelgänger Simon-Paulus von Jerusalem bis nach Rom und schlossen mit Simons verunglücktem Flugversuche und dem als Strafe für sein Auftreten gegen Simon von Nero über Petrus verhängten Kreuzestode. Reste dieser Acta sind noch in einer orthodoxen Überarbeitung erhalten in den Acta Petri et Pauli bei Tischendorf Acta app. apocrypha (Lips. 1851). Aus dieser ältesten und, wie bemerkt, sehr umfassenden Grundschrift wurde nur ein Bruchstück herausgenommen und in antignostischem Sinne bearbeitet. Das sind die Kerygmen des Petrus, die ums Jar 140—145 verfasst wurden. Sie behandelten die Reden und Disputationen in Cäsarea, und in ihnen ist Simon-Paulus schon zum Erzketzer, zum Vertreter der Gnosis geworden. Zu diesen Kerygmen bildete der schroff-antipaulinische Brief des Petrus und die διαμαρτυρία die Einleitung. Etwas später wurde dann erst der Familienname des Clemens in die Geschichte des Petrus eingefügt, und so entstand durch Überarbeitung und Erweiterung der Kerygmen eine Schrift, die den Namen Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα oder auch Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος fürt. Diese Anagnorismen liegen uns in zwei selbständigen Bearbeitungen vor, die eine mit antimarcionitischer Tendenz in den Homilien, die andere kirchlich-praktisch, ein gemäßigtes dem Katholizismus stark angenähertes Judenchristentum enthaltend, in den Rekognitionen.

Seit Lipsius sind die einschlagenden Fragen nicht weiter gefördert. Hausrath (N. Test. Zeitgesch. III, S. 326 ff.) hat nur die Ansichten von Lipsius aufgenommen. Er verfolgt aber die älteste Grundschrift, die antipaulinischen Acta Petri, die nach ihm aus dem syrischen Judenchristentum stammen (S. 342) und in den zwei Jarzehnten zwischen der flavischen und dem Ende der trajanischen Zeit geschrieben sind, noch weiter, und sucht ihren Gang als eine fortlaufende Karikatur des Lebensganges Pauli darzustellen. Auch in unserer kanonischen Apostelgeschichte sind Stücke davon enthalten. So z. B. Act. 13, 6, wo man nur statt Paulus Petrus und statt Elymas Paulus setzen muss; so ist auch die Angabe, Simon Magus, der kein anderer als Paulus ist, habe den Aposteln Geld gebo-

ten, eine Karikatur der Kollekten, die Paulus für die jerusalemitische Gemeinde sammelt.

Der gegenwärtige Stand der Frage ist etwa dieser: Für ausgemacht halte ich, dass es nicht genügt, die eine Schrift als Überarbeitung der anderen anzusehen. Weder die von Hilgenfeld behauptete Priorität der Rekognitionen, noch die von mir behauptete Priorität der Homilien ist haltbar. Beiden liegt eine ältere Schrift zu Grunde, die zum teil in den Homilien, zum teil in den Rekognitionen treuer bewart ist. Diese Grundschrift fürte den Titel Kerygmen des Petrus; ihre Anlage und ihren geschichtlichen Inhalt erkennt man noch deutlicher aus den Rekognitionen, ihren dogmatischen Charakter haben dagegen die Homilien treuer bewart. Zweifelhaft ist es, ob man zwischen die Kerygmen und die beiden uns erhaltenen Schriften noch eine Schicht zwischenschieben muss, die Anagnorismen, wie Lipsius annimmt, die zuerst den Familienroman des Clemens einfügten, oder ob man one diese auskommt. Noch viel zweifelhafter aber erscheint mir die Annahme, dass die Kerygmen selbst schon eine Überarbeitung sind, und dass die ihnen zu Grunde liegenden schroff-antipaulinischen Acta Petri nicht bloß den Kampf mit Simon im Orient sondern auch in Rom bis zu seinem Ende und dem Tode des Petrus enthalten haben sollten. Die Beweise, die Lipsius dafür beibringt, möchten schwerlich ausreichen; im Grunde ist es nur eine Stelle der katholischen Acta, die noch dazu erst künstlich hergestellt werden muss. Es ist viel weniger warscheinlich, dass der Erzälungsstoff anfangs umfassender gewesen und von den folgenden Überarbeitern verkürzt sein sollte, als dass er allmählich anschwoll und weitergebildet wurde. Hätten die Kämpfe zwischen Petrus und Simon im Orient und in Rom ursprünglich ein Ganzes gebildet, so ließe sich nicht erklären, weshalb sie sich nirgends mehr als ein Ganzes finden. Selbst die Epitomatoren, die zuletzt den Erzälungsstoff, für den allein sie noch Interesse haben, von allen Seiten zusammensuchen, erzälen wol den Tod des Petrus und die späteren Schicksale des Clemens, nicht aber das Zusammentreffen des Petrus mit Simon in Rom. Nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung muss ich es doch immer noch für warscheinlicher halten, dass die Kerygmen, die nur Disputationen zwischen Petrus und Simon in Cäsarea kannten, die älteste Grundlage des Schriftenkreises bilden. Auch die Annahme möchte als überwunden gelten dürfen, dass der Lehrbegriff der Homilien und Rekognitionen je der in der Kirche herrschende gewesen ist. Wir haben es vielmehr mit dem Lehrbegriff einer Fraktion des Judenchristentums und zwar höchst warscheinlich eines essenisch gefärbten, von der Gnosis stark berürten und von hellenisch-heidenchristlichen Elementen zersetzten Judenchristentums zu tun. Fraglich ist, ob die Lehre, so wie sie die Homilien vortragen, je die Lehre einer Gemeinschaft gewesen ist, oder ob wir es nicht, was mir warscheinlicher ist, mit dem Lehrsystem eines einzelnen Mannes zu tun haben, der das Lehrsystem einer judenchristlichen Fraktion (Elkesaiten) nach persönlichen Bedürfnissen und Neigungen modifizirte. Die zuerst von mir ausfürlich begründete Ansicht, dass Ostsyrien das eigentliche Heimatsland der Clementinen ist, ist vielfach von andern angenommen und möchte auch bei weiterer Forschung sich bewären.

Die Clementinenfrage bedarf one Zweifel auch jetzt noch weiterer Erörterung. Sie wird schwerlich erheblich weiter gefördert werden können, bevor nicht das Material besser gesammelt ist, und wir namentlich eine korrekte Ausgabe mit eingehendem Kommentar besitzen. Eine genaue Untersuchung der Citate in beiden Schriften, nicht bloß der biblischen sondern auch der außerbiblischen (ein Verzeichnis hat Lagarde in seinen Clementina gegeben), könnte noch mehr Licht bringen. Auch verdienten die Andeutungen einer Verwandtschaft zwischen der Geschichte des Clemens und des Bibelübersetzers Aquila, welche Lagarde (Clementina, Vorbemerkungen S. 13) gibt, weiter verfolgt zu werden. **G. Uhlhorn.**

Clericus (le Clerc), Johann, geb. den 19. März 1657 zu Genf, wo sein Vater, Stephan, Professor der griechischen Sprache war. In eben dieser Stadt machte er auch seine philosophischen und theologischen Studien; später begab er sich nach Grenoble, Saumur, Paris und London. Durch das Studium arminianischer Werke, wie der des Curcellaeus und Episcopius, wurde er für den Lehrbegriff der Re-

monstranten gewonnen, und nachdem er eine zeitlang in London in der wallonischen Kirche und in der Synagoge gepredigt hatte, siedelte er sich nach Amsterdam über, wo er mit Limborch in ein vertrautes Freundschaftsverhältnis trat. Durch diesen erhielt er auch die Professur der Philosophie, der schönen Wissenschaften und der hebräischen Sprache am remonstrantischen Gymnasium, und nach Limborchs Tod den Katheder der Kirchengeschichte. Den der Dogmatik wollte man ihm nicht anvertrauen, weil man ihn des Sozinianismus verdächtig hielt. Im J. 1728 hatte er das Unglück, mitten in einer Vorlesung die Sprache und einen Teil seines Gedächtnisses zu verlieren, und noch trauriger war sein Zustand seit dem Jare 1732, wo ein neuer Schlaganfall ihm die Zunge gänzlich lämte. Er starb den 8. Januar 1736. Von seinen zalreichen gelehrten Werken sind besonders in theologischer Hinsicht seine alttestamentlichen Kommentare, seine harmonia evangelica und verschiedene dogmatische Abhandlungen (1699, 70, fol.) zu nennen. So gab er schon in seiner Jugend eine pseudonyme Schrift heraus: Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae, in quibus varii scholasticorum errores castigantur. Irenopoli (typis philalethianis. 1679), worin er sich zur sabellianischen Auffassung der Trinität neigte, wärend er später sich dem Arianismus näherte. Auch verfasste er Streitschriften wider Bayle und wider Richard Simon, mit dessen kritischen Grundsätzen er nicht einverstanden war. Überdies hat er sich durch die Widerherausgabe der Werke anderer, wie der Dogmengeschichte des Petau (Amst. 1700), des N. T. von Hammond (1714), Grotius, de veritate rel. christ. (1709) verdient gemacht. Am berühmtesten ist seine Herausgabe der apostolischen Väter von Cotelerius, Amst. 1698 u. 1714 in 2 Foliobänden. Das weitere über ihn bei Nicéron, Mémoires Tom. XL, p. 294 ss. Biographie universelle (unter Buchst. H). **Hagenbach †.**

Cletus, einer der ersten römischen Bischöfe; es ist aber Streit darüber, ob er unmittelbar nach Linus kommt, und ob er nicht dieselbe Person ist mit Anaclet (s. d. Art). Irenaeus, adv. haer. III, 3 und Eus. H. E. III, 2. 13. 31 geben die Reihenfolge so an: Linus, Anencletus (Anacletus oder Cletus), Clemens, Evarestus. Die Clementinen, Tertullian de praescript. c. 32, die apostol. Konstit. V, 46 lassen auf den Linus den Clemens folgen; ihnen folgt die neuere römische Kirche, welche überdies Cletus und Anacletus unterscheidet, und diesen unmittelbar auf jenen folgen läst: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus, Evarestus. Wenngleich die Unterscheidung von Cletus und Anacletus sich auf alte Verzeichnisse der Päpste gründet, so bleibt doch immerhin sehr auffallend, dass weder Irenäus noch Eusebius den Cletus anfüren, und so muss seine Existenz in Zweifel gestellt werden. **Herzog.**

Clinici heißen in der alten katholischen Kirche die auf dem Krankenbett (κλίνη Eusebius VI, 43) Getauften. Cyprian (ep. 76) und Augustin (de adult. conj. lib. I) erklären eine solche Nottaufe für giltig, ebenso Cyrill von Alexandrien in Joa. II, 26 und andere Kirchenlehrer. Doch wurde in der alten Zeit darüber verhandelt, ob eine solche Taufe, wenn der Kranke sich erholte, widerholt werden müsse. Man beschied sich dahin, eine nachträgliche Leistung aller von den Taufkandidaten geforderten Obliegenheiten zu verlangen. Hingegen beanstandete man die Weihe eines clinicus zum Presbyter. S. Euseb. H. E. VI, 43, wobei der Umstand, dass es sich um den Schismatiker Novatian handelte, den Ausschlag gegeben haben mag. So kam es, dass die Synode von Neo-Cäsarea vom Jare 314 in ihrem 12. Kanon verbot, einem clinicus die Priesterwürde zu erteilen, weil, wie die Synode sich ausdrückte, sein Glaube nicht aus freier Wal, sondern aus Notwendigkeit herrüre. — Mit der allgemeinen Einfürung der Kindertaufe fielen Streitfälle solcher Art weg. Doch widerholen spätere Kirchenordnungen unter den 13 Punkten, welche die Wal zum Bischof unmöglich machen, auch diesen, ne quis eligeretur clinicus s. grabbatarius. **Herzog.**

Clugny. Als gegen Ende des 9. Jarhunderts in Frankreich die Klosterzucht, teils infolge allzugroßer Reichtümer und aus Mangel an umsichtiger Leitung der Klöster, teils infolge der Unsicherheit des öffentlichen Wesens überhaupt, in Verfall geraten war, suchte Herzog Wilhelm von Aquitanien, der Fromme genannt,

sie in seinen Gebieten widerherzustellen. Er stiftete deshalb im Jare 910 zu Clugny (Cluniacum) in Burgund ein Kloster, das er mit Ländereien beschenkte und das ein Muster widerhergestellter Ordnung werden sollte. An dessen Spitze berief er Berno, der, aus burgundischem Grafengeschlechte stammend, Abt des Benediktinerklosters Beaume in der Diözese von Dijon war. In der Stiftungsurkunde unterwarf Wilhelm das neue Haus dem Benediktinerorden, und erklärte, es solle unmittelbar unter dem Papste stehen, welchem dafür alle fünf Jare zehn solidi ad luminaria apostolorum zu entrichten seien. Berno fürte die Regel des hl. Benedikt in ihrer Strenge wider ein. Clugny gelangte bald zu um so größerem Ansehen, da, in den ersten Zeiten wenigstens, nur die tätigsten und gelehrtesten der Brüder zu Vorstehern ausersehen wurden. Zu seinem Nachfolger empfahl Berno seinen Schüler Odo, welchem er schon vorher den Unterricht im Kloster Beaume übertragen hatte, und der seine gelehrte Bildung durch mehrere theologische Schriften, sowie die Festigkeit seines Geistes durch widerholte Reisen nach Rom bewies, wohin er von den Päpsten berufen wurde, um Streitigkeiten zwischen Fürsten zu schlichten und Klöster zu reformiren. Odo, der dem Hause Clugny von 927 bis 941 vorstand, wurde der Reformator nicht nur des Benediktinerordens, sondern des ganzen Mönchswesens überhaupt. Zwar fürte er keine neue Regel ein, sondern verschärfte nur die Benedikts durch Zusätze und strengere Übungen. Diese consuetudines cluniacenses wurden bald auch von andern Klöstern angenommen; obgleich der erneuerten Strenge auch hie und da widerstanden wurde, so waren doch schon zehn Jare nach Odos Erwälung 17 Häuser zur Beobachtung derselben verbrüdert. Odos Nachfolger, Aymardus, bis 948, Mayolus, bis 994, und besonders Odilo, bis 1048, wirkten in änlicher Weise; unter ihrem Einfluss wurden neue Klöster angelegt, alte reformirt und dem Mutterhause Clugny unterworfen, nicht nur in Frankreich, sondern auch in andern Ländern; so z. B. das Kloster Farfa bei Rom. Mayolus, der über 40 Jare den Cluniacensern vorstand, war in großem Ansehen bei Otto dem Großen und bei Hugo Capet; er starb auf einer Reise, die er auf des letztern Wunsch unternommen, um die Abtei St. Denis zu reformiren. Sein Nachfolger Odilo war nicht minder geachtet; mehrere von ihm übriggebliebene Schriften bezeugen seine Gelehrsamkeit. Auch der hl. Hugo, der ihm nachfolgte, übte Einfluss auf Fürsten und auf Päpste aus; Gregor VII. trug ihm mehrmals wichtige Geschäfte auf; es gelang diesem tätigen und geschickten Abte, in dem großen Streite, der damals die Christenheit teilte zwischen Kaiser und Papst, der Freund Beider zu bleiben. Er war es auch, der die Kirche von Clugny baute.

Die Ordnungen der sich immer weiter verbreitenden congregatio Cluniacensis wurden zuerst gesammelt im 9. Jarhundert durch den Mönch Bernhard (bei Herrgott, Vetus disciplina monastica, Paris 1726, 4°, S. 133 u. f.), dann, um 1070, von dem Mönche Ulrich für den Abt Wilhelm von Hirschau (bei d'Achery, Spicil. T. I, S. 641 u. f.). Als eigentliche bindende Statuten für alle zum Orden gehörigen Klöster wurden sie aber erst aufgezeichnet durch den Abt Peter den Ehrwürdigen, welcher jedem Artikel die Gründe seiner Einfürung beifügte (in der Biblioth. Cluniacensis, S. 1353 u. f., und bei Holstenius, Codex regul. Bd. II, S. 176 u. f.). Noch vollständiger schrieben einige folgende Äbte diese Ordnungen nieder, indem sie die von den Päpsten nach und nach erhaltenen bedeutenden Privilegien beifügten (in der Biblioth. Cluniac., S. 1457 u. f.). Der die in 76 Kapitel zerfallenden Statuten charakterisirende Geist ist der der Strenge und des Gehorsams im Innern, und der Woltätigkeit und Gastfreiheit nach Außen. Von aller bischöflichen Gewalt befreit und einzig dem römischen Stul untergeben, stand der gesamte Orden unter dem zu Clugny residirenden Abte, dessen Wille sämtliche Häuser regierte; daher wurden auch diese, bis auf wenige Ausnahmen, sowie sie dem Orden beitraten, in Priorate verwandelt; Clugny war das Archimonasterium, seine Äbte die Archiabbates. Es war zwar verordnet, dass järlich die Äbte, Prioren und Dekane (Vorsteher der kleineren Häuser, auch proabbates oder coabbates genannt) sich zu einer Versammlung zu Clugny einfinden sollten, um über etwaige Abänderungen der Regel abzustimmen; dass ferner zwei Äbte

und zwei Prioren ebenfalls järlich die Verwaltung des obersten Abts untersuchen und dem Generalkapitel darüber Bericht abstatten sollten; allein dies hinderte jenen nicht, das Ganze nach seinem Gefallen zu regieren; die Statuten berechtigten ihn durch mancherlei Befugnisse zu dieser absoluten Gewalt, namentlich durch das Recht, die Prioren zu ernennen, in allen Klöstern anzuordnen, was er für zweckmäßig hielt, irgendwelche Beamte abzusetzen one Appellation, in die Aufnahme derer zu willigen, die in den Orden einzutreten verlangten. Unter dem Abte stand der Großprior, welchem die Brüder untergeordnet waren, die die Güter zu besorgen hatten; auch vertrat er in Abwesenheit des Abts dessen Stelle. Die übrigen Beamten waren ungefär dieselben wie in den andern Orden. Das Leben der Brüder war äußerst streng; Beschäftigung, geistliche Übungen, Tracht, Speise waren in den kleinsten Details geregelt; merkwürdig ist besonders das Gebot des Schweigens; nur durch Zeichen konnten sich die Brüder, wärend der meisten Zeit des Tages, mit einander verständigen; auch wird erzält, dass sie in dieser Zeichensprache eine außerordentliche Fertigkeit besaßen.

Laien aller Stände bereicherten den Orden, namentlich das Kloster Clugny, durch Schenkungen und Testamente. Die Päpste wetteiferten, ihn mit Privilegien zu versehen. Alexander II. verfügte, dass kein Bischof oder Prälat über Clugny den Bann aussprechen dürfe; Urban II. erteilte dem Abte die bischöflichen Ornamente und erklärte die Güter des Klosters für unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Mâcon; Calixt II. gestattete dem Abte, die Rechte eines Kardinals auszuüben. Gegen Ende des 11. Jarhunderts gingen drei Päpste aus dem Orden hervor, Gregor VII., Urban II. und Paschalis II. Das Kloster Clugny war eines der großartigsten, seine Kirche eine der prächtigsten des Mittelalters. Im Jare 1245 konnten Papst Innocenz IV. mit seinem Gefolge, der König von Frankreich mit dem seinigen, mehrere andere Fürsten und zalreiche Prälaten und Ritter in dem Kloster Aufnahme finden, one dass sich die Brüder selbst in ihrem Raume zu beschränken brauchten. In der Kirche sah man goldene und eherne Leuchter, gewirkte Tapeten, Wand- und Glasmalereien, kunstreiches Schnitzwerk, größere Glocken als sonst irgendwo. Man begreift, dass solche äußere Herrlichkeit, trotz aller Strenge der Regel, nach und nach den Verfall von Clugny herbeifüren musste, um so mehr, da alles von dem durch nichts beschränkten Willen eines Einzigen abhing. Schon in den beiden ersten Jarhunderten hatte dieser Erfolg sich mehrmals eingestellt; durch tüchtige Verwaltung einzelner Äbte war aber wider abgeholfen worden. Zu Anfang des 12. Jarhunderts verfiel die Zucht und verarmte das Kloster unter der schlechten Leitung des Abtes Pontius; nach zehnjärigem Treiben legte dieser zwar seine Würde nieder, um eine Wallfart nach Jerusalem vorzunehmen; allein bald kehrte er zurück, überfiel das Haus mit bewaffneter Mannschaft und plünderte es aus. Sein Nachfolger war Hugo II. gewesen, der aber nach drei Monaten schon starb. Ihm folgte Peter Moritz von Montboissier, Petrus venerabilis genannt, ein tüchtiger, vielseitig gebildeter Geist, berühmt sowohl durch seinen Eifer, Peter von Bruis zu bekämpfen, als durch den edelmütigen Schutz, den er Abälard gegen den hl. Bernhard zu teil werden ließ. Peter der Ehrwürdige, der bei Antritt seines Amts ein verarmtes Kloster und entzweite Gemüter gefunden hatte, ergriff die zweckmäßigsten Maßregeln, um Ordnung und Eintracht widerherzustellen; wie bereits bemerkt, erneuerte und vervollständigte er die Statuten; auch versammelte sich, auf seinen Wunsch, eine Synode zu Mâcon, wo die Barone der Umgegend sich verpflichteten, die Besitzungen des Klosters zu schützen. Die 200 Mönche, welche Clugny bewonten, als Peter die Abtswürde erhielt, vermehrten sich wärend seiner Regierung auf 460; 314 Klöster, Stifte und Kirchen traten dem Orden bei; dieser wurde bis nach Palästina verpflanzt, wo zwei Klöster, eines auf dem Berge Tabor, das andere im Tale Josaphat gegründet wurden; ein drittes erhob sich in einer der Vorstädte Konstantinopels.

Aus den späteren Zeiten des Mittelalters ist über die Abtei Clugny, sowie über den gesamten Orden, wenig Ersprießliches zu berichten. Dieser war zu reich geworden, als dass sich die Mönche noch mit Wissenschaft beschäftigt hätten. Dazu

kamen, als Ursachen des fortschreitenden Verfalls, Streitigkeiten wegen Abtswalen, Einmischungen der benachbarten Großen, Plünderungen der Güter. Als nach der Wal der Papstes Alexander III. und des Gegenpapstes Victor IV. der Abt von Clugny sich weder für den einen noch den andern erklärte, wurde er, nebst dem Kloster, von Alexander mit dem Banne belegt; von den Mönchen verjagt, mußte er seinem Amte entsagen. Um sich vor den Einfällen der Grafen von Châlons zu sichern, stellte sich Clugny bald darauf unter den Schutz der Könige von Frankreich, und gab so einen Teil seiner Unabhängigkeit auf. Die Macht der Äbte verminderte sich, obgleich sie von nun an meist nur in fürstlichen Häusern gesucht wurden; es traten Feudalverhältnisse und in deren Gefolge weltliche Rechte und Sorgen für sie ein; das früher dem Frieden gewidmete Kloster Clugny wurde mit Mauern umgeben und in eine Feste verwandelt. Daß unter solchen Umständen das Sittenverderben überhand nehmen mußte, ist leicht zu begreifen. Vergebens schärften die Äbte Hugo V, 1204, und Heinrich I., 1308, die Statuten widerholt den Brüdern ein und bemühten sich, die Einfachheit und Strenge der früheren Blütezeit widerherzustellen; vergebens versuchte der Abt Yvo von Vergy, 1269, durch Gründung des Kollegiums von Clugny zu Paris die wissenschaftliche Tendenz im Orden wider zu heben: das Übel hatte zu tiefe Wurzeln, es konnte durch solche Mittel nicht ausgerottet werden. Die Unordnung wurde noch vergrößert durch die Anmaßung einiger Päpste, die Ernennung der Äbte an sich zu ziehen; der Orden benützte zwar die Zeit des großen Schisma, um sein Walrecht sich wider zu sichern, allein es dauerte nicht lange, so sank er unter die Herrschaft der Könige von Frankreich, und die Abtei wurde zur Kommende. Einer dieser vom Könige imponirten Äbte, Johann von Bourbon, machte 1458 einige Versuche, die Zucht wider aufzurichten; auch begann er den Bau des bekannten Hôtel de Clugny zu Paris. Allein dies alles half wenig. Als 1528 der Kardinal Johann von Lothringen auf Empfehlung Franz des I. zum Abte postulirt wurde, geriet der Orden in die Gewalt der Guise, welche, trotz ihres katholischen Eifers, ihn nicht vor dem völligen Verfalle bewarten. Von dieser Zeit an dreht sich die Geschichte Clugnys teils um innere Streitigkeiten, die die Auflösung des Ordens vorbereiteten, teils um mehr oder weniger eitle Versuche einzelner Äbte, die Zucht und Verwaltung eines Instituts zu reformiren, das dem Geiste der neuen Zeit widerstrebte und immer zweckloser wurde. Der Kardinal Karl von Lothringen, Johanns Nachfolger, wollte durch Einfürung neuer Statuten seine Bereitwilligkeit zeigen, den Beschlüssen des tridentinischen Konzils nachzukommen; das Generalkapitel, dem er sie vorlegte, wurde aber unterbrochen und die Sache unterblieb. Zudem wurde in den Religionskriegen die Abtei und ihr Gebiet mehrfach verwüstet. Claudius von Guise (gest. 1612) dachte an keine Reform. Der Kardinal Ludwig von Lothringen (gest. 1621) übertrug das Geschäft der Widerherstellung der Ordnung seinem Großprior, dessen Eifer aber an dem Widerstand der Brüder scheiterte. Unter seinem Koadjutor, dem Kardinal Richelieu, wurde eine teilweise Reform erreicht, welcher indessen nur einige jüngere Mönche beitraten, die den Namen Reformaten annahmen. Dies gab Anlaß zu vielfältigem Streite zwischen den alten Cluniacensern und den Reformaten; 1634 vereinigten sich diese mit der Benediktiner-Kongregation vom hl. Maurus. Nach einer streitigen Abtswal mußte sich dieser Verband wider auflösen: doch gestattete 1645 der Abt, Prinz von Conty, den Reformaten, ihr järliches Kapitel zu Clugny zu halten und ihre eigenen Obern zu wälen. Dieses Konkordat wurde von dem Kardinal Mazarin, Contys Nachfolger, wider aufgehoben, und die widerstrebenden Reformaten mit Gefängnis bestraft. Da indessen Mazarin in den Klöstern dieser letztern die Zucht und Ordnung gefunden, die in den übrigen fehlten, beschloß er, die Reform in dem ganzen Orden durchzufüren, und machte deshalb ein Konkordat mit den Benediktinern von St. Vannes, infolge dessen sich beide Kongregationen unter dem Namen von Clugny vereinigten. Auch diese Union, da sie in dem ersten Generalkapitel den Brüdern von St. Vannes die Oberhand gab, hörte auf Betreiben der mißvergnügten Cluniacenser 1661 wider auf. Nach dem Tode des Kardinals Raynald von Este traten die Reformaten zusammen, um einen Abt aus ihrer Mitte zu wälen; ihre Wal

wurde aber von der Regierung umgestoßen und ihnen jede Versammlung, außer im Generalkapitel des Ordens, untersagt. Wärend nun eine zeitlang dieser one Abt war, wurde er durch die 12 Senioren von Clugny regiert; das Generalkapitel kam zweimal zusammen und nahm mehrere, die Widerherstellung der Eintracht bezweckende Maßregeln; 1683 wurde dann der Kardinal von Bouillon zur Abtswürde erhoben. Verschiedene Generalkapitel, die er hielt, wurden abermals durch Streitigkeiten zwischen den Reformaten und ihren Gegnern gestört. Erst nachdem der Kardinal Frankreich verlassen, konnte eine Art Ordnung eingefürt werden, welche beide Parteien befriedigte. Der Abt von Clugny sollte, wie vor Alters, als Haupt des ganzen Ordens betrachtet, die gesetzgebende Gewalt aber 15 Definitoren übertragen sein; die Reformaten erhielten das Recht, ihre eigenen Obern zu wälen. Der Orden war damals in zehn Provinzen geteilt: Frankreich, Dauphiné, Auvergne, Poitou, Gascogne, Spanien, Italien, Deutschland, Burgund, England. 29 Priorate hatten die Reform angenommen. Das Ansehen verlor sich jedoch immer mehr; 1744 übertrug sogar ein Spruch des Statsrats dem Bischof von Mâcon die bischöfliche Gewalt, welche der Abt bisher in der Stadt und dem Bezirk von Clugny ausgeübt hatte. Der letzte Abt, Kardinal Dominik von Larochefoucauld, Erzbischof von Rouen, sah Clugny selten und nur um Gelage dort zu halten. Die Revolution machte in Frankreich dem Orden ein Ende; die Gebäude, die Reliquien, die Zierraten wurden zerstört oder verkauft; von dem berühmten Hause sind nur noch einzelne Ruinen zu sehen.

S. Bibliotheca Cluniacensis, in qua S. Patrum Abbatum Clun. vitae, miracula, scripta etc., cura Mart. Marrier et Andr. Quercetani, Paris 1614, fol.; Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. IV, S. 103 u. f.; Encyklopädie von Ersch und Gruber, Bd. XVIII, Art. von Stramberg; Lorain, Essai historique sur l'Abbaye de Clugny, Dijon 1839, 8o. (Sehr weitschweifig und pathetisch.)

C. Schmidt.

Coadjutor, s. Koadjutor.

Coccejus und seine Schule. Coccejus ist ein Theologe, welcher in einer zweifachen Beziehung eine große Bedeutung hat, für die reformirte Kirche, und für die gesamte Theologie. Für die reformirte Kirche; denn er rettete sie von der Alleinherrschaft der scholastischen Orthodoxie, und lehrte sie, sich auf ihr wares Wesen und ihre Aufgabe wider zu besinnen, und brachte die edelsten Keime, die in ihr lagen, aber seit der Synode von Dortrecht fast erstickt waren, zur Entfaltung und Blüte. Die reformirte Kirche ist ihrem innersten Wesen nach die Kirche der mündigen Gemeinde und des erschlossenen und souveränen Bibelwortes, und darum von Haus aus einer größeren dogmatischen Freiheit fähig. So war sie, nicht bloß in Deutschland, wo sie fast ausschließlich aus den melanchthonisch tingirten Kirchen bestand, welche durch die Konkordienformel aus der deutsch-protestantischen Kirche hinausgedrängt wurden, sondern auch in Frankreich, wo die echt-calvinische Kirche auf der Nationalsynode zu Tonneins 1614 eine von Reformirten und Lutheranern gemeinsam zu besuchende ökumenische Synode zu bewerkstelligen suchte, auf welcher ein evangelisches Konsensual-Gesamtbekenntnis festgestellt, die Differenzpunkte (auch in betreff des Arminianismus) freigelassen werden, die Polemik verpönt werden und der große Bund durch ein gemeinsames Abendmal besiegelt werden sollte *). Eine „ökumenische Synode" kam allerdings auch zu Stande, aber in gerade umgekehrter Weise und mit dem entgegengesetzten Erfolg. Die Lutheraner beschickten sie nicht, und die Arminianer wurden infolge der politischen Parteikämpfe zwischen der ständisch-arminianischen und der gesamtstatlich-oranisch-orthodoxen Partei exkludirt. Von da an bedurfte man der Scholastik, weil künstliche Doktrinen immer nur auf dem Wege der harspaltenden Distinktionen in Giltigkeit erhalten werden können und als Treibhauspflanzen die freie Luft nicht vertragen. So kam eine Scholastik zur Herrschaft, welche den Lehrstoff nicht mehr frei aus der hl. Schrift schöpfte, sondern sich damit begnügte, die Kirchenlehre als eine gegebene aufs feinste und subtilste darzustellen und zu be-

*) Näheres siehe in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 20.

grenzen, und hinterher traditionell gewordene dicta probantia beizubringen und nach traditionell gewordener Exegese zu interpretiren. Hiergegen trat Coccejus auf und vindicirte der Theologie das Recht freier, von der Dogmatik unabhängiger Exegese, und gründete auf eine solche Exegese ein dogmatisches System voll Geist und Leben, welches die größte Entwicklungsfähigkeit in sich trug; und mit dieser reformatorischen Tatdrang er durch, und obwol anfangs heftige Kämpfe gegen ihn und seine Schule sich erhoben, so endeten diese doch damit, dass (zuerst in Holland, dann allenthalben) der Föderalismus als gleichberechtigt mit der Scholastik anerkannt wurde und auf allen Universitäten seine Vertretung fand. Die Theologie, die Coccejus schuf, machte der Kluft zwischen einer gelehrten Zunfttheologie und dem religiösen Gemeindeleben ein Ende. Diese Einwirkung des Coccejus war so mächtig, dass heute noch in den Niederlanden, in Ostfriesland und am Niederrhein das erweckte Christentum sich in coccejanischen Formen bewegt.

Aber auch für die gesamte Theologie ist Coccejus von eminenter Bedeutung. Sein Föderalsystem — von vielen geschmäht oder verachtet, und von so wenigen gekannt und studirt — ist der erste Versuch einer biblischen Theologie. Coccejus hat die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung seinem System zu Grunde gelegt und die Dogmatik unter den in der hl. Schrift selbst gegebenen Kategorieen dargestellt.

Verfolgen wir nun sein Leben, um zu sehen, wie er für die hohe Aufgabe, zu deren Lösung ihn Gott bestimmt hatte, erzogen wurde *).

Johannes Koch wurde 1603 in Bremen geboren und von seinem Vater einem Stadtsekretär, streng und gottesfürchtig erzogen. Als der junge Koch einst durch die Redensart: „bei Gott" den Namen Gottes missbrauchte, gab sein Vater ihm einen Schlag auf den Mund, der ihm zeitlebens unvergesslich blieb. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in seiner melanchthonisch-reformirten Vaterstadt, dann zu Hamburg, wohin er sich begab, um bei einem Juden sich die Kenntnis des Hebräischen, Rabbinischen und der morgenländischen Sprachen überhaupt zu erwerben. Um „dem wüsten Leben der deutschen Universitäten zu entgehen", begab er sich sodann zu seinem eigentlichen theologischen Studium nach der Universität Franeker in Westfriesland, wo eben zwischen dem dortrechtisch-orthodoxen Maccovius und dem aus England geflüchteten Puritaner Amesius eine Kontroverse entbrannt war, weil der letztere seine Schüler nicht zur Scholastik, deren Schärfen er möglichst zu mildern suchte, sondern zur Frömmigkeit und Innigkeit des Glaubenslebens anleitete. Amesius und sein Freund Sixtinus Amama waren die Lehrer des Coccejus; Amama drang vornehmlich auf Studium des biblischen Grundtextes, und setzte es auf der Synode durch, dass die Kandidaten künftig in den beiden biblischen Grundsprachen examinirt werden sollten.

Nach vollendeten Studien, 1629, in seinem 26. Jare, wurde Coccejus Professor der biblischen Philologie in seiner Vaterstadt Bremen, 1636 Professor in Franeker, 1650 Professor der Dogmatik in Leyden, wo er 1669 starb.

Werfen wir nun einen Blick auf seine theologische Wirksamkeit. Seinen obersten exegetischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: id significant verba, quod significare possunt in integra oratione, sic ut omnino inter se conveniant — also nicht (wie die Unwissenheit ihm aufgebürdet hat) jedes Schriftwort bedeute Alles, was es irgend bedeuten könne; man dürfe allegorisch auslegen, und so vielerlei Sinn darin finden, als man wolle — sondern der scholastisch-traditionellen Exegese, welche, um ein vorher fertiges Dogma zu begründen, der Schrift Gewalt antat, stellt er den Satz entgegen: dass jede Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse, und nur den Sinn habe, auf den der Kontext füre.

Seinen obersten dogmatischen Grundsatz spricht er aus in den Worten: Mul-

*) Vgl. über Coccejus Leben Reiz, Hist. d. Wiedergeb. IV, 3 — 23, und Max Goebel, Gesch. des christl. Lebens ꝛc., II, A. § 7.

tum sine dubio pietati officiunt ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευτοι, quaestiones stultae et sive indisciplinatae, sive ineruditae, illae de rebus, quae ad pietatem nihil faciunt, hae, quae vel ex imperitia sermonis justitiae vel ex ratiocinationibus contra fidem oriuntur aut etiam iis, qui, quae non viderunt neque in verbo Dei audiverunt, profano pede insiliunt, oboriri solent . . . E contrario ad pietatem necessaria est scrutatio verbi Dei, spiritalium cum spiritalibus comparatio, demonstratio veritatis, quae est secundum pietatem, ad conscientiam, fundamenti religionis et analogiae fidei indagatio. Er will also die Glaubenslehre unmittelbar aus der heil. Schrift eruiren. Indem er sich nicht darauf beschränkte, die Kirchenlehre nach den Gesetzen der aristotelischen Logik zu zerlegen, diese unfruchtbaren endlosen Distinktionen und Quästionen vielmehr verschmähte, trat er in Gegensatz zu der Scholastik; indem er nicht aus dem philosophischen Bewusstsein und nicht einmal aus dem, was man jetzt „christliches Bewusstsein" zu nennen pflegt, sondern einzig aus der heil. Schrift, aus der Geschichte der Offenbarung, den Stoff entwickelte, trat er in Gegensatz zu den damaligen „Cartesianern".

In seiner Föderaltheologie war der Vernunft nur und allein das Geschäft des Hörens (nicht des vorwitzigen Fragens) und des nachherigen Ordnens des gehörten Stoffes angewiesen. Die Grundkategorieen brachte er nicht zur heil. Schrift mit hinzu, sondern entnahm auch die Form der theologischen Begriffe der heil. Schrift, soweit es nur irgend möglich war. Nun gibt die heil. Schrift wesentlich Geschichte, nämlich die Geschichte der Heilstaten Gottes, und die Grundform dieser Geschichte ist die des ברית יהוה, der διαθήκη, des Bundes Gottes mit den Menschen. „Der alte Bund" und „der neue Bund" (oder nach der unrichtigen und schiefen deutschen Übersetzung: das alte und das neue Testament) sind ja die in der Schrift selbst gegebenen Grundkategorieen der Offenbarung Gottes seit dem Sündenfall. Coccejus handelte nicht zu kün, wenn er auch das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen vor dem Sündenfalle unter der gleichen Kategorie, als einen „Bund" betrachtete. Um nicht missverstanden zu werden, und den biblischen Begriff des ברית von vorneherein richtig festzustellen, sagt er sogleich § 5 ff., dass bei dem Bunde Gottes mit den Menschen nicht an ein Bündnis menschlicher Art, an ein Bündnis gegenseitiger Hilfleistung, zu denken sei. Foedus Dei cum homine est μονόπλευρον. Denn es handle sich dabei nur um die von Gott allein bestimmte ratio amoris sui percipiendi, und so ist das Grundgesetz jedes Bundes Gottes mit den Menschen nach Cocc. (§ 7) dies, dass der Mensch sich empfangend, Gott gebend verhalte (qua nempe Deo stipulanti assentimur et annuimus et subscribimus, ut viam quam ipse nobis ostendit ad ipsius communionem eligamus) und die Grundform aller Frömmigkeit (noch ganz abgesehen von der Sünde) der Glaube im Sinn von Hebr. 11 (§ 8). Dazu ist der Mensch geschaffen, deshalb ist er frei, vernünftig und heilig geschaffen (§ 14). Der Urzustand des Menschen wird von Coccejus als foedus operum oder naturae (§ 22 ff.) bezeichnet, wo Gott dem Menschen die Verheißung der Seligkeit gab unter der Bedingung, dass er heilig bleibe, wo es also in des Menschen Hand gestellt war, durch dies sein Tun die Seligkeit zu erlangen. Der Mensch hatte die Wal, ob er mit Freiheit in seine Abhängigkeit von Gott eingehen, gegen Gott sich empfangend verhalten wolle, oder ob er sich von Gott losreißen und dann seine Abhängigkeit als Zwang fülen wolle. Durch den Willen des Menschen wurde nun dies foedus operum gebrochen per peccatum, und durch diese einseitige Verletzung des absolut gültigen Bundes von Seite der onmächtigen Kreatur lud diese den gedrohten Fluch auf sich. Die Verpflichtungen des Bundes bestehen aber natürlich noch immer fort, da ja nur Gott denselben aufzuheben befugt sein würde, nicht menschliche Willkür. Der Mensch ist und bleibt also auch nach dem Sündenfalle fort und fort zu allem verpflichtet, was a) die (alte) lex naturae und b) Gott ihm auferlegen, d. h. a) zum Gehorsam gegen das Gesetz, b) zu der von Gott verhängten Strafe für den Ungehorsam, und c) zum Glauben, falls Gott die Hand zur Rettung bietet, denn das Grundgesetz, sich empfangend gegen Gott

zu verhalten, besteht ja noch fort. (§ 71—72 Inter ea, ad quae tum Adam tum omnis ipsius posteritas etiam post lapsum vi legis obligatur, est fides in Deum Servatorem, si Deus ἱλαστήριον sufficiens proponat. Quod debitum ex ipsa lege naturae fluit etc.) Da nun Gott sein Wesen, die frei gebende Liebe, nie verleugnet, so hat er das von Seiten des Menschen quoad possibilitatem vivificandi aufgehobene foedus operum nun auch von seiner Seite quoad damnationem aufgehoben, indem er an dessen Stelle ein anderes foedus, das foedus gratiae, setzte, das aber auf demselben Grundgesetze ruht, dass Gott sich als frei gebend, der Mensch als willig empfangend verhalte. Dies foedus gratiae beruht auf der Sendung Jesu Christi, und § 76—275 behandelt nun Coccejus nach der Bibel die Lehren von der Heilstat, ihrem Zweck (der verheißenen Gnade), ihrer Weise (gratuito), ihrem Urheber (mediator), ihrem Mittel (fides), ihren Teilnehmern (fidelibus), ihrer Ursache (beneplacitum Dei), ihrer Verkündigung (scriptura sacra), der Art ihrer Aneignung (operatio Spiritus sancti), ihrem Ziele (gloria Dei). — Die Verkündigung dieses zweiten Bundes zerfällt geschichtlich in drei Perioden oder „Ökonomieen" (nach Hebr. 3, 3—4), in die oeconomia ante legem, wo das Gesetz unter der Form des Gewissens, die Gnade unter der der patriarchalischen Protevangelien sich manifestirte und das Reich Gottes in der Form der Familie existirte, in die oeconomia sub lege, wo das Gesetz als Gesetz des Buchstabens, die Gnade in der Form der Ceremonialtypen und der Prophetie, das Reich Gottes in der der Nation existirte, und die oeconomia post legem, wo Christus selbst erschien als das vollkommene persönliche Gesetz und als die persönliche Gnade, als das persönliche Wort, und wo das Reich Gottes in universaler Form existirt. — Die Folgen des foedus gratiae sind a) die Aufhebung des foedus operum quoad efficaciam metus mortis, d. h. die Beseligung des Einzelnen (§ 276—538); b) die Aufhebung desselben quoad luctam cum peccato, d. i. die Verwandlung des leiblichen Todes aus einer Strafe in eine Befreiung vom σῶμα τῆς ἁμαρτίας (§ 539—609) und c) die Aufhebung desselben quoad effecta omnia, d. i. die Auferweckung des Leibes.

So das Föderalsystem des Coccejus, wie er es in seiner Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei entwickelt hat (1. Aufl. 1648, 2. Aufl. 1653, nicht 54). Obwol sich Coccejus, wo er gelegentlich auf die Frage nach der letzten Ursache des Heiles, dem beneplacitum Dei, zu sprechen kommt, möglichst an die orthodoxe (prädestinatianische) Lehre anschließt, direkte Heterodoxieen vermeidet und den Arminianismus (§ 237 f.) bekämpft, so ist sein ganzes System als System doch ein nicht-prädestinatianisches; es ruht nicht auf dem Prädestinationsdogma, und könnte unbeeinträchtigt stehen bleiben, wie es ist, auch wenn die §§ 230 ff. fehlten oder anders lauteten. Sehr treffend sagt Max Goebel (Gesch. des christl. Lebens ꝛc. II, A., S. 157), dass bei Coccejus die von den Scholastikern in den Vordergrund gestellte Gnadenwal zurücktritt und dafür die Gnadenführung des Volkes Gottes und der Einzelnen hervorgehoben wird. Die ref. Scholastik des 17. Jarhunderts baute ihr System auf das decretum Dei, auf ein Prinzip, welches auf den Begriffen der göttlichen Aktivität und der menschlichen Passivität ruhte, und wobei die ganze Heilsgeschichte als Geschichte im Grunde bedeutungslos, weil bloße „executio" des unabänderlichen „decretum", wurde. Coccejus dagegen geht aus von dem nicht philosophisch-abstrakten, sondern biblisch-konkreten Prinzip des foedus Dei, bei welchem der Mensch von vorneherein als persönliches Wesen gesetzt ist (nicht bloß als Exekutionsmaschine des decretum), bei welchem somit statt der abstrakten Aktivität und Passivität von vorneherein die Grundbegriffe göttlicher Gnaden-Liberalität und menschlicher lebendiger Rezeptivität ihr Recht erhalten, und der Glaube in seiner tiefsten Fassung als Ur- und Grundform aller Frömmigkeit erscheint, und wobei endlich die Geschichte als solche, als Gnadenführung, in ihren vollen Wert und ihre volle Bedeutung eingesetzt wird. Wenn also auch Coccejus das Prädestinations-Dogma noch nicht überwunden hat, so liefert er doch das Material zu dessen Überwindung und hat wenigstens das Prädestinationssystem überwunden. Besonders klar wird dies in seiner Entwicklung des Begriffes des Willens, indem

er und seine Schule den Intellektualismus der Scholastiker offen und entschieden verwarfen, d. h. den Willen nicht durch den intellectus bestimmt und regiert werden ließen, sondern dem Willen eine selbständige *αὐτεξουσία*, der Erkenntnis gegenüber, zuschrieben. (Vgl. besonders Burmann, Synopsis theologiae II, 11, 3ff. und Ebrard, ref. Dogmatik § 257).

Sobald Coccejus mit seinem Föderalsystem hervorgetreten war, bäumte sich die scholastische Schule gegen ihn auf, und warf ihm Heterodoxie, Judaismus, Pelagianismus, Chiliasmus und alle möglichen anderen Häresieen vor. Er dagegen sprach fest und unbeirrt die Warheit aus, dass „die Orthodoxie à la mode" das Verderben der ref. Kirche sei, weil die Gemeinden sich auf ihre Orthodoxie steiften, wärend sie doch der Liebe zu Gott bar und voll Weltliebe, ja ein wares Sodom und Babel seien. Coccejus hatte die erweckten Christen auf seiner Seite. Er stellte, lange vor Spener, den wesentlich pietistischen Grundsatz auf, „dass man Prediger, die die Lehre von der Gottseligkeit für ein Handwerk halten, meiden und ihre Predigten nicht besuchen solle". Zugleich trat er gegen die herrschende, strenggesetzliche Begründung der Sonntagfeier auf, mit dem (schwerlich zu rechtfertigenden) Satze, dass die Wal eines je siebenten Tages nicht zur bleibenden Substanz, sondern nur zur alttestamentl. Form des vierten Gebotes gehöre.

Bald knüpfte sich an die theologische Parteiung eine politische. Dieselbe aristokratisch-ständische Partei in den Niederlanden, welche wenige Jarzehnte zuvor die Sache des Arminianismus zu der ihrigen gemacht hatte, trat jetzt auf die Seite der Coccejaner, wärend die oranische Partei in den Voetianern oder Scholastikern ihre Stütze fand. Von 1650—1672 hatten die ersteren die Oberhand; als 1672 die oranische Statthalterschaft widerhergestellt wurde und die Gegenpartei gewaltsam zu unterdrücken Miene machte, drohte ein neuer größerer Riss in der Kirche, als 1618. Aber durch die brüderlichen Zusprachen und Manungen der jülichschen und bergschen Provinzialsynoden (1676) und der niederrheinischen Generalsynode (1677) ließen sich die streitenden Parteien versönen; die Duldung des Coccejanismus ward förmlich beschlossen, und bald wurde es Sitte und Satzung, dass je einer der drei Ordinarii an jeder Universität ein Coccejaner sein müsse.

Aber auch innerlich glich sich der Gegensatz beider Schulen allmählich aus. Coccejus selbst schrieb außer seiner Summa doctrinae de foedere etc., in welcher er den gewönlichen Gang der Dogmatik ganz und gar verlassen hatte, eine (größere) Summa theologiae (2. Aufl. 1665), worin er in der Gesamtordnung etwas mehr der Form einer gewönlichen Summa theologiae sich nähert (wiewol er auch hier nicht von dem decr. Dei ausgeht, sondern vom loc. de script. sacra, dann die Lehre von der Dreieinigkeit, dann die vom „Heilsratschluss", „consilium" Dei, kurz folgen läßt, und hierauf wider die geschichtliche Entfaltung dieses Ratschlusses im foed. operum etc. etc. verfolgt); in der Ausfürung aber sieht er, ganz wie in seiner Summa doctr. do foed., von den scholastischen Fragen und Lehrformeln völlig ab, und gibt nur biblisch-theologische Entwicklungen. Unter seinen Schülern befolgen Wilhelm Momma (geb. zu Hamburg, Pastor zu Lübeck) in seiner Schrift: De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia (Basel 1718), und Hermann Witsius (Prof. d. Theol. zu Franeker, dann zu Utrecht, endlich zu Leyden) in seinen De oeconomia foederum Dei cum hominibus libris quatuor (Leeuwarden 1685) noch ganz dieselbe Methode, und Witsius namentlich war es, welcher in tändelnd-geistreicher Weise die Analogie zwischen den verschiedenen Ökonomieen so weit auszuspinnen suchte, dass er z. B. schon im foed. operum (also vor dem Sündenfall) vier Sakramente (das Paradies, die beiden Bäume und den Sabbat), in der oeconomia foed. gr. ante legem ebenfalls eine Menge Sakramente (z. B. die Felle, in die Gott den Adam kleidete u. dgl.) nachzuweisen suchte. Unendlich bedeutender ist der geistvolle Franz Burmann (Prof. zu Utrecht). Dieser folgt (in seiner Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum Dei, Utr. 1671) zwar im ganzen der Anordnung der Summa theologiae seines großen Lehrers, geht aber in der Ausfürung im einzelnen auf alle diejenigen scholastischen Fragen ein, welche von warhafter Bedeutung und Frucht-

barkeit sind, befruchtet dadurch die Scholastik mit neuen lebendigen Erkenntniskeimen, und gibt den Resultaten des Föderalismus eine gediegenere, festere Form. — In van Til (*ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων* sive compendium theologiae, Bern 1703, und: theologiae utriusque compendium, Leyden 1704) stellt sich die gereifste Frucht der durch Föderalismus und Cartesianismus widergeborenen und erfrischten Dogmatik dar. (Van Til war Pastor und Prof. zu Dortrecht, dann Prof. der Theol. zu Leyden.)

In seinen exegetischen Werken, namentlich in den alttestamentl. Kommentaren, hat Coccejus freilich oft mancherlei Spezialitäten neuerer Geschichte in den Propheten geweissagt finden wollen, woran aber nicht der ihm fälschlich zugeschriebene Grundsatz, dass jedes Wort Alles bedeuten könne, sondern die allgemeine Richtung der Propheten-Exegese in jener Zeit schuld war. (Hat doch Calov in dem Engel Offenbarung 14, 9 seine eigene Person geweissagt gefunden!) Welch tüchtiger Exeget aber Coccejus war, sieht man, wie aus der exegetischen Behandlung der hl. Schrift in seinen dogmatischen Werken, so aus dem Schüler, den er auf exegetischem Gebiete gezogen hat — Campejus Vitringa.

Außer diesen Schülern des Coccejus, welche auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft in seinem Geiste fortwirkten, sind noch zwei seiner Schüler zu nennen, in welchen seine erweckende Anregung fruchtbar ward für das kirchliche Leben. Der eine derselben ist der fromme Liederdichter Jodokus v. Lodenstein, welcher zuerst zu Utrecht unter Voet, dann zu Franeker unter Coccejus studirte, von jenem die ersten erweckenden Anregungen, von diesem die mächtigste Förderung empfing, und mit beiden, trotz dem Parteienstreite, in dankbarer Liebe vereinigt blieb, und dessen mächtige erweckende Einwirkung M. Goebel (a. a. O. S. 160—180) beschrieben hat. Der andere war Dr. Friedr. Ad. Lampe, kein unmittelbarer Schüler Kochs, sondern ein Schüler der Coccejaner Vitringa, Roëll und van der Waeijen und ein großer und aufrichtiger Verehrer „des großen Apollos", Johannes Coccejus, — ein Mann, dem es gelang, den sich in Separatismus überstürzenden Pietismus durch Milde und Weisheit wider mit der Kirche, und die Kirche mit ihm zu versönen. **Dr. A. Ebrard.**

Cochläus, Johann, hieß eigentlich Dobeneck, und nannte sich eine zeitlang auch Wendelstein, nach seinem bei Schwabach in Franken gelegenen Geburtsort (geb. 1479). Er gehört unter die römischen Theologen in Deutschland, welche im Reformationszeitalter den undankbaren Beruf hatten, die evangelische Lehre offiziell widerlegen zu sollen. Übrigens hat er sich zu diesem Geschäft immer selbst hinzugedrängt, nachdem er vom humanistischen Schulmann zum leidenschaftlichen Gegner der Reformation geworden wor. Sein Leben war ein unstetes und wechselndes. Er ist bald lateinischer Schulrektor, Hofmeister, Dechant, fürstlicher Sekretär, Kanonikus, da und dort, lebt in Köln, Nürnberg, Bologna, Frankfurt, Mainz, Dresden, Breslau, Eichstätt. Seine wichtigeren Stellungen waren die eines Dechanten an der Frauenkirche zu Frankfurt a. M., und eines Sekretärs des Herzogs Georg zu Sachsen in Dresden. In Frankfurt musste er bald mit der keimenden Reformation in Konflikt kommen; schon die mit dem Bauernkriege daselbst zusammenhängende Bewegung nötigte ihn 1525 zu fliehen, und vergeblich war sein noch Jare lang von auswärts fortgesetztes Protestiren gegen die Entwicklung der dortigen Dinge, sowie die Versuche, durch fremde Gewalt derselben zu schaden. Bei Herzog Georg war er der Nachfolger Emsers, ein ebenso dienstwilliges Werkzeug, als verstockender Dämon für den Herzog; er musste dessen schriftliche Polemik gegen Luther füren. Außer seiner sehr reichen und mannigfaltigen literarischen Tätigkeit sehen wir ihn mehreremale handelnd auf dem Schauplatze der Reformationsgeschichte auftreten. Schon auf dem Wormser Reichstag hatte er sich (von Frankfurt aus) bei dem Legaten Aleander eingefürt, und wusste sich zu der Unterredung, welche der Kurfürst von Trier am 24. April mit Luther hatte, Zutritt zu verschaffen. Fast zehn Jare später aber kam er in Diensten Herzog Georgs auf den Augsburger Reichstag. Hier wurde er einer der tätigeren Mitarbeiter an der Konfutationsschrift gegen die Augustana. Allein seinem persönlichen

Eifer genügte diese Tätigkeit nicht. Er beeilte sich, auf eigene Rechnung eine Anklageschrift an den Kaiser gegen Melanchthon als den Urheber der Konfession zu richten, von der er sich große Wirkung versprochen zu haben scheint, und der er den Titel Philippicae gab. Camerarius urteilt von ihr, dass sie voll gewesen sei der malitia improbitatis und levitas ineptiarum. Es ist bezeichnend, dass er darin Melanchthon eines wegwerfenden Betragens gegen den päpstlichen Legaten anklagt. Nachher ward er mit erwält, an den auf den Reichstag folgenden vergeblichen Vergleichsverhandlungen römischerseits Anteil zu nehmen. Später finden wir ihn tätig bei dem Regensburger Kolloquium von 1546, nachdem er auch 1540 für den Hagenauer Konvent ein diesmal ziemlich gemäßigtes Gutachten über die augsburgische Konfession gestellt hatte. Doch trat er in Regensburg hinter Malvenda und Billich zurück, denen er auch nur in zweiter Linie beigegeben gewesen zu sein scheint. Seine Heftigkeit scheint ihn stets zur untergeordneten Person bei Unterhandlungen gemacht zu haben. Gestorben ist er 1552.

Wichtiger als sein persönliches Auftreten ist die Rolle, welche er als äußerst fruchtbarer und allezeit schlagfertiger polemischer Schriftsteller spielt. Selbst Katholiken geben zu, dass bei aller formellen Bildung und Polyhistorie seine Arbeiten sehr wenig eigentlichen positiven Gehalt darbieten. Auch seine Polemik ist von geringem sachlichen Werte; sie steht hierin sogar hinter der Sophistik eines Eck zurück; aber sie ist bezeichnend für ihn und für die Sache, der er diente, durch ihre ganze Art und Weise: er ist es vornehmlich, der den persönlichen Angriff fürte, die Reformation aus dem Gesichtspunkte des gemeinsten Pragmatismus zu erklären, und mit dem Schmutze der Verleumdung zu beflecken suchte, und ist hierin der Vater jener Streitweise geworden, welche die ganze Kirchenspaltung nur aus der zufälligen Eifersucht des Dominikaner- und Augustiner-Ordens ableiten möchte, mag er auch nicht der erste Erfinder dieser Entdeckung sein. Dies ist der Standpunkt, welchen sein mehrfach herausgegebenes Hauptwerk: commentaria de actis et scriptis Mt. Lutheri, chronographice ex ordine ab a. 1517 usque ad a. 1546 inclusive fideliter conscripta, einnimmt. — Unter seinen zalreichen Schriften mag noch hervorgehoben werden die Parteischrift: Historiae Hussitarum libri XII, Mainz 1549. —

De Joannis Cochlaei vita et scriptis, aut. Urb. de Weldige-Cremer, Monast. 1865; Johannes Cochlaeus der Humanist von Dr. Carl Otto, Breslau 1874; Vgl. Lämmer H., Die vortridentinisch-katholische Theologie 1858; Köstlin, J., Martin Luther 1875; Tagebuch des Kanonikus Wolfgang Königstein, herausgegeben von Dr. G. E. Steitz; Frankf. a. M. 1876. **C. Weizsäcker.**

Cölestin I., ein Römer von Geburt, wurde im Sept. 422 zum Bischof von Rom gewält, nachdem er vorher das Amt eines Diakonus bekleidet. Wie er es in der Theorie offen aussprach, daß er seine Hirtensorge als eine unbegrenzte, über alle christlichen Lande reichende ansehe, so war auch das hervorragendste Streben seines Pontifikates die Ausdehnung der Jurisdiktion, der römische Primat. Zuerst benutzte er eine Streitsache in der afrikanischen Kirche, um das Recht des römischen Bischofs, Appellationen von dorther anzunehmen, zu behaupten. Doch wurde sein Anspruch von einer afrikanischen Synode mit großem Ernst zurückgewiesen. Glücklicher war seine Einmischung in die nestorianischen Lehrstreitigkeiten. Cyrillus stattete ihm einen Bericht über des Nestorius Irrlehren ab und schmeichelte ihm schon dadurch, daß er sich an ihn wie an einen Richter über die gesamte Kirche wandte, wärend Nestorius in einem mehr kollegialischen Tone an ihn geschrieben hatte. So wurde auf einer römischen Synode (11. Aug. 430) gegen letzteren das Urteil gesprochen, er solle in 10 Tagen nach Empfang desselben, bei Strafe der Entsetzung und Exkommunikation, einen schriftlichen Widerruf seiner Behauptungen ausstellen. Und die Vollziehung dieses Spruches übertrug Cölestin gerade dem Cyrillus, dem dies um so mehr willkommen war, da er nun die Furcht vor einem neuen Schisma der lateinischen und der orientalischen Kirche zur Verdammung seines Gegners mitwirken lassen konnte. Sonst hätte er die Einmischung des römischen Bischofs so wenig als befugt anerkannt wie der byzantinische Hof. Wurde nun gleich der Streit auf der Synode zu Ephesus (431) entschieden, so

war es für Cöleſtin doch eine Genugtuung, daſs ſeine Legaten hier eine Rolle ſpielten und daſs das Urteil der Synode auf das ſeine ausdrückliche Rückſicht nahm. Noch im folgenden Jare, als Neſtorius in einem Kloſter ſchon Ruhe gefunden, war es der römiſche Biſchof, der den Kaiſer Theodoſius zu ſeiner ferneren Verfolgung aufforderte (ſ. den Art. Neſtorius). Cöleſtin ſtarb am 26. Juli 432 und iſt kanoniſirt worden.

Jaffé, Regesta Pont. Rom.; Neander, Allg. Geſch. d. chriſtl. Rel. u. Kirche, 2. Aufl. IV.

Cöleſtin II., vorher Guido, ein Tuscier von vornehmer Geburt, ein gelehrter Mann, hat die päpſtliche Tiara nur vom 26. Sept. 1143 bis zum 8. März 1144 getragen und alſo die Hoffnungen, die man auf ihn baute, nicht erfüllen können. Er hob das Interdikt auf, welches ſein Vorgänger Innocenz II. auf diejenigen Orte gelegt, wo Ludwig VII. von Frankreich, der einen von ihm ernannten Erzbiſchof von Bourges nicht anerkannte, ſich aufhalten würde. Gern gab Ludwig dem neuen Papſte, der Legat in Frankreich geweſen war, nach und bot die Hand zur Ausſönung.

S. Briefe b. Jaffé, Reg.

Cöleſtin III., vorher Jacinto Bobo, wurde am 30. (?) März 1191 als ein Greis von 85 Jaren und nach 47järigem Kardinalat auf den päpſtlichen Stul erhoben, der erſte Papſt aus dem Geſchlechte der Orſini. Es war ein bedenklicher Zeitpunkt und eine ſchwierige Zeit, der greiſe Papſt, von mildem Weſen und halben Maßregeln geneigt, ſeinem furchtbaren Gegner Heinrich VI. lange nicht gewachſen. Dieſer lagerte mit ſeinem Heere vor Rom und verlangte die Kaiſerkrönung, unterſtützt durch die Römer ſelbſt, welche das deutſche Heer von ihren Äckern entfernt wünſchten. Vergebens zögerte der Papſt mit ſeiner eigenen Weihe, um jenen hinzuhalten; am zweiten Oſtertage muſste er Heinrich mit ſeiner Gemalin Conſtanze feierlich zu St. Peter krönen. Nach der Feier erhielt er zwar Tusculum heraus, welches Heinrich beſetzt gehabt, aber nur, um die treue Stadt durch die wütenden Römer nach dem Vergleiche, den ſein Vorgänger mit ihnen geſchloſſen, von der Erde vertilgen zu ſehen. In wenigen Jaren ſah er auch das normanniſche Reich, welches ſein Vorgänger an Tancred verliehen, dem verhaſsten Hohenſtaufen zufallen. Der Lehenseid und der Lehenstribut wurden aufgehoben. Auch die mathildiſchen Güter wurden dem übermächtigen Kaiſer nicht mehr beſtritten. Der alte Papſt wagte nicht einmal den Bann auszuſprechen oder nur zu drohen. Er begnügte ſich damit, den Verkehr mit Heinrich abzubrechen und bot ſogleich wider die Hand zur Verſönung, als dieſer ſich das Kreuz anheften ließ. Als ſich aber zeigte, daſs der Kaiſer im Kreuzzuge nur ſeine politiſchen Pläne zu verfolgen gedachte, als die kirchlichen Beſitzungen und Rechte auf allen Seiten geſchmälert und durch rückſichtsloſe Übergriffe gekränkt wurden, begann der heimliche Groll der Kurie von neuem, aber den Bruch wagte ſie auch jetzt nicht. Auch die religiöſe Weltbewegung brachte dem Papſte nur Kränkungen und Demütigungen. Er muſste den vom Kreuzzuge über Rom heimkehrenden Philipp Auguſt von Frankreich ſeines Gelübdes entbinden. Der Biſchof von Ely, des Richard Löwenherz Stellvertreter und Kanzler in England, Legat des apoſtoliſchen Stules, wurde von aufrüreriſchen Vaſallen, die mit Philipp insgeheim verbündet waren, aus dem Lande gejagt. Der Papſt drohte mit dem Interdikt, man achtete nicht darauf; er erließ Manungen an den König von Frankreich, dieſer lachte ihrer und miſsachtete auch den päpſtlichen Spruch gegen die eigenmächtige Löſung ſeiner Ehe und Anknüpfung einer neuen. Obwol der päpſtliche Stul allen Kreuzfarern wärend ihrer Abweſenheit Sicherheit und Schutz verſprochen, wagte Cöleſtin aus Furcht vor dem Kaiſer doch nicht, die Gefangennahme Richards von England energiſch zu ſtrafen. Erſt als der König ſich um das berüchtigte Löſegeld freigekauft, ſchleuderte er gegen Leopold von Öſterreich den Bannfluch, bis ſich dieſer, freilich erſt ſterbend, fügte. Der Papſt überlebte Heinrich VI. nur um wenige Monate. Wärend ſeiner letzten Krankheit hatte er den unerhörten Plan, ſeiner Würde zu Gunſten des Kardinal Colonna noch bei Lebzeiten entſagen zu

wollen, was aber die Kardinäle nicht zugaben. Er starb am 8. Januar 1198 und machte einem Papste von weit anderem Sinne Raum, dem dritten Innocenz.

S. Briefe in Jaffés Regesten. Die annalistischen Nachrichten bei Watterich, Rom. Pont. Vitae T. II; Töche, Kaiser Heinrich VI., Leipzig 1867; Winkelmann, Philipp von Schwaben Bd. I, Leipzig 1873.

Cölestin IV., ein Mailänder aus dem Geschlechte der Castiglione, wurde in einem unter der Gestattung Friedrichs II. abgehaltenen Konklave am 26. Oktober 1241 der Nachfolger Gregors IX. Alt und gebrechlich, starb er schon vor dem Empfange der Weihe am 17. November desselben Jares.

Cölestin V. Auf den Tod Nikolaus IV. folgte eine Vakanz des apostolischen Stules von 2 Jaren und 3 Monaten, bis das dringende Verlangen Karls II. Anjou, Königs von Neapel, den Ehrgeiz und die Parteiung der Kardinäle überwand. Am 5. Juli 1294 einigten sie sich in einem Papste, der allen Parteien gleich ungefärlich schien. Sie wälten den fast 80järigen Einsiedler Petrus, aus Isernia in Apulien und von dunkler Herkunft, den man nach seiner Zelle auf dem Berge Murrhone (unweit Sulmona in den Abruzzen) zu nennen pflegte. Schon stand er im Rufe der Heiligkeit und Wundertätigkeit und war als Stifter eines Mönchsordens von 36 Brüdern bekannt, der nach der Regel des heiligen Benedikt lebte und später nach dem Papste benannt wurde. Cölestin V. ergab sich in die Wal als in eine göttliche Schickung. Er war ein Mann von mönchischen Tugenden und mönchischer, wenig umfangreicher Gelehrsamkeit. Seit 60 Jaren nur auf das Heil seiner Seele bedacht, wurde es ihm in menschlichen Geschäften, auf dem höchsten Richterstule der Welt, nimmer wol. Er stand ganz unter dem Einflusse des Anjou, verlegte seine Kurie nach Neapel, ernannte 12 Kardinäle, von welchen 7 Franzosen Schützlinge Karls und 5 Italiener seine Untertanen waren. Auch missfiel den Kardinälen seine Erneuerung der Konstitution Gregors X. über die Konklave-Ordnung. Gleich nach seiner Erhebung erwachte in dem unglücklichen Papste der sehnlichste Wunsch, seine Würde wider niederzulegen. Kardinal Gaetano (der spätere Bonifaz VIII.) närte in ihm das Verlangen und widerlegte die Zweifel des Papstes über die kanonische Zulässigkeit eines solchen Schrittes. Trotz den Gegenanstalten des Königs entsagte der Papst 13. Dezember 1294, nachdem eine für diesen Fall entworfene Konstitution es ermöglicht. Dante schaute in der Hölle „den Schatten dessen, den feiger Sinn zur großen Weigrung brachte“ (Inferno III, 59). Sein Nachfolger, Bonifaz, wollte ihn nun mit sich nach Rom nehmen, damit er nicht von seinen Feinden, welche die Entsagung für ungiltig erklären konnten, noch als Werkzeug benutzt würde. Petrus, den nur nach seiner alten Zelle verlangte, entfloh aber nach Sulmona, und dann, auf Geheiß des Papstes verfolgt, in einen abgelegenen Wald. Er wurde ausgeliefert und seitdem auf dem Felsenschlosse Fumone bei Anagni streng in einer dumpfen Zelle bewacht, bis die Kerkerluft, Fasten und Bußübungen seinem Leben am 19. Mai 1296 ein Ende machten. Sein Grab wurde ein Wallfartsort, wo, wie bei seinem Leben schon durch seine Berürung, Kranke gesundeten. Clemens V. nahm ihn unter die Heiligen auf, der 19. Mai ist sein Gedächtnistag.

Drumann, Gesch. Bonifacius des Achten I; Bower VIII. **G. Voigt.**

Cölestinerorden, gestiftet 1254 von Peter von Murrhone, nachmaligem Papst Cölestin V. (5. Juli 1294 bis 13. Dez. 1294), vor seiner Wal Einsiedler auf dem Berge Murrhone in Apulien. Seine Mönche, Einsiedler des heiligen Damian oder von Murrhone genannt, und die Regel des heiligen Benedikt befolgend, nahmen seit der Erhebung des Stifters zum Papst den Namen Cölestiner an, erhielten von ihm Schutz und bedeutende Vorrechte, und verbreiteten sich schnell in Italien, Frankreich, Deutschland und in den Niederlanden. Heutzutage gibt es deren nur noch in Italien in geringer Zal. Über die Abart der Franziskaner, die denselben Namen fürt, s. d. Art. Franz von Assisi. **Herzog.**

Cölestius, s. Pelagius.

Cölibat, Ehelosigkeit, ist in der römischen Kirche der Stand der Virginität, zu welchem sich Jemand durch den Empfang der höheren Weihen oder durch ein Gelübde verpflichtet. Die jüdischen Priester und Hohepriester lebten in der Ehe,

es war ihnen nur um der Heiligkeit des Amtes willen untersagt, eine Bulerin, eine Entweihte, eine Geschiedene zu heiraten, dem Hohenpriester selbst eine Witwe (3 Mosis 21, 7. 8. 14. 15; vgl. Saalschütz, das mosaische Recht Theil II, S. 786 bis 788). Zur Vorbereitung auf heilige Handlungen sollten sie sich jedoch ihrer Frauen enthalten, was selbst vom ganzen Volke gefordert wurde, als diesem die Gesetzgebung auf Sinai zu teil ward (2 Mosis 19, 15; vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [ed. Tüb. 1732, fol.], pag. 189 sq.; s. v. Bohlen, Das alte Indien, Bd. I, S. 338 ff.) Die heilige Schrift des neuen Bundes hat kein Verbot der Ehe; die Apostel waren zum teil vermält (Evang. Matth. 8, 14; 1 Kor. 9, 5), empfahlen selbst den Vorstehern der Gemeinden die Ehe (1 Tim. 3, 1), one aber zu verkennen, daß unter Umständen nicht zu heiraten besser sei (1 Kor. 7, 38). Daraufhin bildete sich schon frühzeitig in der Kirche die Ansicht, der ehelose Stand verdiene den Vorzug (Hermas, lib. I, vision II, 3; Ignatius ad Polycarp. c. V. u. a.), und steigerte sich selbst bald zu einer förmlichen Verachtung der Ehe (Origenes in Numer. hom. VI. ed. de la Rue Tom. II, pag. 288; Hieronymus ad Jovinianum I, 4 u. a.). Daher finden sich schon seit dem zweiten Jarhundert Beispiele freiwilliger Gelübde zur Eheloſigkeit und die Forderung der Kontinenz vor der Verrichtung heiliger Funktionen (s. Schwegler, Der Montanismus, Tüb. 1841, S. 122 ff.). Seit dem 4. Jarhundert ergingen auch Gesetze in dieser Richtung, wie c. 1, Conc. Neocaesar. a. 314 (c. 9, dist. XXVIII), c. 10, Conc. Ancyran. a. 314 (c. 8 eod.); der c. 33 Conc. Eliberit. a. 313 (?) unterliegt dagegen einem großen kritischen Bedenken. Unverheiratete wurden bei der Anstellung in geistliche Ämter vorgezogen, doch die Ehe selbst den Klerikern nicht verboten, insbesondere aber untersagt, eine bereits bestehende Ehe aus religiösen Gründen aufzulösen (c. 5 Apostolorum, in c. 14 dist. XXVIII, vgl. den Bericht über den Schluſs des nicänischen Konzils 325, auf den Rat des hl. Paphnutius aus Oberthebais bei Socrates, Hist. eccl. lib. I, c. 11; Sozomenus lib. I, c. 23 der historia tripartita in c. 12 dist. XXXI, deren Ächtheit one Grund von Berg über das Eheband S. 70 ff. angegriffen ist). Das Konzil von Gangra 355 (?) verfügte deshalb in c. 4 (c. 15 dist. XXVIII) gegen die Eustathianer: „Si quis discernit presbyterum conjugatum, tanquam occasione nuptiarum quod offerre non debeat et ab ejus oblatione ideo se abstinet, anathema sit“. Dagegen entschied sich aber Siricius, Bischof von Rom, im J. 385 (ad Himerium Tarraconensem ep. I, cap. 7, in c. 3, 4 dist. LXXXII), indem er erklärte, im Alten Testament sei die Priesterehe erlaubt gewesen, weil nur aus dem Stamm Levi Priester genommen werden durften; mit dem Wegfall dieser Beschränkung habe jene Lizenz ihre Geltung verloren und die „obscoenae cupiditates“, d. i. die Ehe, hindere die Verwaltung des geistlichen Amtes. Hierbei blieben auch die folgenden römischen Bischöfe (m. s. die Dekretalen Innocenz I. von 404, 405 in c. 4—6 dist. XXXI, Leos I. von 446, 458 in c. 1 dist. XXXII, c. 10 dist. XXXI u. a.) und an diese schloſs sich auch alsbald die übrige Kirche an (Conc. Carthag. II, a. 390, c. 2, in c. 3 dist. XXXI, c. 3 dist. LXXXIV, Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, c. 4 dist. LXXXIV u. a.). Das Verbot galt zuerst für Bischöfe, Priester und Diakonen, seit dem 5. Jarhundert auch für Subdiakonen dahin, dass nach der Ordination von ihnen eine Ehe nicht mehr eingegangen werden dürfe (Leo I, a. 446 in c. 1 dist. XXXII, Gregor I. a. 591, 593 in c. 1 dist. XXXI, c. 2 dist. XXXII u. a., darnach Conc. Agath. a. 506, c. 39, in c. 19 dist. XXXIV u. a.). Den Klerikern der niederen Weihen blieb gestattet, eine Ehe zu schließen, außer mit einer Witwe und zum zweiten Mal (Conc. Carthag. V, a. 401, c. 3, in c. 13 dist. XXXII, Gregor I. a. 601 in c. 3 eod. u. a., vgl. c. 26 Apostol.). Die weltliche Gesetzgebung bestätigte diese Bestimmungen, mit der Maßgabe, dass verheiratete Personen oder solche, welche Kinder und Enkel hätten, nicht zu Bischöfen angenommen werden sollten, und mit dem Zusatze, dass Ehen der Kleriker der höheren Weihen als nichtig und die aus solchen entsprossenen Kinder als unehelich betrachtet würden (c. 10, 14 Cod. Theod. de episcopis et clericis [14, 2] von Konstantius und Konstans a. 353, 357, widerholt in c. 2 Cod. Justin. eod. (I. 3) c. un. C. Theod. de bonis clericorum, von Theodosius und Valentinian

a. 434, in c. 20 Cod. Just. cit. I, 3. — c. 42, § 1, c. 45 C. J. de episc. et cler. [I. 3] von Justinian a. 528, 530; Nov. V, c. 8, a. 535; Nov. VI, c. 1, 5, a. 535; Nov. XXII, c. 42, a. 536; Nov. CXXIII, c. 1, 14. 29, a. 546).

Die Kirche des Orients ist bei der älteren kirchlichen Gesetzgebung stehen geblieben (c. 14 Conc. Chalced. a. 451, c. 3, 6. 12. 13. 48, Conc. Trullan. a. 692, c. 7 dist. XXXII, c. 13 dist. XXXI; vgl. Balsamon zum 6. 48. Trull.) und die römische Kirche hat für die mit ihr unirten Griechen, Maroniten und andern Orientalen dies zugestanden. Es erklärt darüber Benedikt XIV. in der Konstit. Etsi Pastoralis vom 26. Mai 1742, § VII, nr. 26 (Bullar. Magn. ed. Luxemburg. Tom. XVI, fol. 100): „Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent, nihilominus, ut eorum clerici, subdiaconi, diaconi et presbyteri uxores in eorum ministerio retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerint, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarint, ad subdiaconatum, diaconatum et presbyteratum promoveri omnino prohibemus“ verb. desselben Papstes Konstit. Eo quamvis tempore vom 4. Mai 1745 § 34, 35 (Bullarium cit. Tom. XVI, fol. 296). Ja selbst darüber, ob die von den Kopten und anderen Griechen nach der Ordination geschlossenen Ehen null oder nur unerlaubt seien, fehlt es nicht an Kontroversen in der römischen Kirche (Benedikt XIV. Konstit. Anno vertente vom 19. Juni 1750, § 13 im Bullarium cit. Tom. XVIII, fol. 167).

Die lateinische Kirche dagegen hat die Grundsätze über die Pflichten der Virginität nach und nach immer strenger gefasst, doch nicht one fortwärendes Ankämpfen von seiten des Klerus. Die große Menge der seit dem 8. Jarhundert darüber ergangenen Gesetze beweist, dass dieselben so leicht nicht zur Herrschaft gelangen konnten. (Concil. Moguntin. a. 888, c. 19; Augustan. a. 952 bei Hartzheim, Conc. Germaniae Tom. II, fol. 373, 623 n. a.) Seit der Mitte des 11. Jarhunderts übte Hildebrand, der nachherige Papst Gregor VII., hierbei einen entscheidenden Einfluss, so dass die Verordnungen Leos IX. (vgl. c. 14 dist. XXXII, a. 1054), Stephans IX. (c. 14 dist. XXXI, a. 1058), Nikolaus' II. (c. 5 dist. XXXII, a. 1059), Alexanders II. (c. 6 dist. XXXII, c. 16—18 dist. LXXXI, a. 1063) bereis feststellten, was ihm selbst als Papst zur Vollziehung zu bringen übrig blieb. Auf einer Synode von 1074 erneute er die Festsetzung von 1059 und 1063 (s. vorhin cit.), nach welcher der beweibte Priester, welcher das Sakrament des Altars verwaltete, ebenso wie der Laie, der aus der Hand eines solchen das Sakrament empfinge, in den Bann fallen solle. (S. c. 15 dist. LXXXI nebst der Bemerkung der Correctores Romani dazu; vgl. Bertold, Constant. de coelibatu sacerdotum und Apologeticus pro Gregorio VII.; Sigebert, Gemblacensis apologia contra eos, qui calumniantur missas conjugatorum sacerdotum; s. Sigfr. Hirsch, De vita et scriptis Sigeberti, Berol. 1845, pag. 107.) Wer sich im Besitze eines höheren Ordo befand, sollte durch Eingehung einer Ehe Amt und Pfründe verlieren, bestimmte dann Urban II. im Jare 1089 (c. 10 dist. XXXII). Dazu fügten das Konzil von Rheims 1119, c. 5, und das Lateranense v. 1123, c. 21 (c. 8 dist. XXVII), dass dergleichen Ehen getrennt, die Personen aber Bußanstalten übergeben würden. Das Laterankonzil von 1139 erneute diese Bestimmung mit der Erklärung, „hujusmodi copulationem . . . matrimonium non esse“ (c. 40, Can. XXVII, qu. I). Das spätere kanonische Recht hat alles dieses widerholentlich bestätigt; man s. deshalb Tit. X de filiis presbyterorum ordinandorum vel non. I, 17; in VI°. I, 11. Tit. X de clericis conjugatis III, 3; in VI°. III, 2; Tit. X qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt. IV, 6. — Auf die niederen Weihen wurden diese strengen Grundsätze nicht ausgedehnt. Alexander III. und Innocenz III. sprachen zwar aus, dass wenn Jemand einen ordo minor besitze und dann eine Ehe schließe, er dadurch seine Stelle und die Privilegien des geistlichen Standes verlieren solle (c. 1. 2. 3. 5. 7. 9, X. de clericis conjugatis III, 3); doch stellten Bonifaz VIII. (c. un. de clericis conjug. in VI°. III, 2, a. 1298) und Clemens V. (Clem. I. de vita ac honestate clericorum III, 1,

unter der Bedingung, daſs ſolche Perſonen [illegible] beibehielten. Nachdem durch die Reforma- [illegible] worden war, ſuchte Karl V. durch das In- [illegible] derſelben herbeizuführen, auch veranlaſste er nebſt [illegible] dieſer Angelegenheit auf dem tridentiniſchen Konzil [illegible] Trid. lib. XVII, cap. 4 und 8, lib. XXII, c. 10 und [illegible] 10; Sarpi, Hist. Conc. Trid. lib. VII, cap. 20; [illegible] Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, [illegible] Dieſes hat indeſſen das frühere Recht im allgemeinen beſtä- [illegible] folgende Vorſchriften: 1) die Pflicht zur Eheloſigkeit iſt [illegible] der höheren Weihen oder doch der Profeſsleiſtung, ſowie nach [illegible] eines feierlichen Gelübdes (votum solenne) eine ſo bindende, daſs [illegible] geſchloſſene Ehe nichtig iſt. (Conc. Trid. sess. XXIV, de sacram. [illegible] 9, verb. c. un. de voto in VI°. III, 15). 2) Wenn jemand, der [illegible] niederen Ordo beſitzt, eine Ehe ſchließt, ſo iſt dieſe zwar giltig, doch ver- [illegible] eine Stelle und die Fähigkeit zu den höheren Weihen. 3) Bereits ver- [illegible] Personen können die niederen Weihen empfangen, wenn ſie die Abſicht [illegible] zu den höheren emporzuſteigen (c. 4 de temporibus ordinationum in VI [illegible] VIII.) und dies dadurch bekunden, daſs ſie ein votum castitatis [illegible] (c. 2 X. de clericis conjug. [III, 3] Alexander III.). Die Pro- [illegible] zu den höheren Weihen ſelbſt kann aber erſt dann erfolgen, wenn die [illegible] ſich ſelbſt bereit erklärt, den Schleier zu nehmen und das Kloſter zu wä- [illegible] (c. 3, 6 X. de conversione conjugatorum [III, 32] Alexander III.). Das tri- [illegible] Konzil beſtimmt außerdem (sess. XXIII, cap. 6, 17 de reform.), daſs [illegible] Funktionen der niederen Weihen in Ermangelung unverheirateter Kleriker [illegible] verheiratete Perſonen zugelaſſen werden können, wenn ſie nur nicht in einer [illegible] Ehe leben.

Die römiſche Kirche hält ſo ſtreng auf den Cölibat, weil ſie nur ſo ihre hierarchiſchen Tendenzen zu befriedigen im Stande zu ſein glaubt, da die Ehe ihre Diener an die Familie und an den Stat knüpft, von denen die Kirche völlig unabhängig ſein ſoll; es iſt der Gedanke, den Gregor VII. unumwunden ausſprach (epist. lib. III, p. 7): „Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus“. Durch die Eheloſigkeit wird indeſſen die wahre Virginität und Keuſchheit keineswegs unbedingt befördert, vielmehr nur zu oft das Gegenteil. Die Klagen über Ausſchweifungen der Kleriker im Geheimen oder mit den Haushälterinnen (mulieres subintroductae, γυναῖκες συνείσακται) ſind ſo alt und ſo neu, als der Cölibat überhaupt geſetzlich beſteht; und wie in früherer, ſo iſt auch in neuerer Zeit die Aufhebung des Cölibatgeſetzes widerholentlich von den verſchiedenſten Seiten beantragt worden. Gregor XVI. hat darauf im zweiten Jare ſeines Pontifikats in einer Enzyklika vom 15. Auguſt 1832 geantwortet: „Hic vestram volumus excitatam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum conjurationem, quam nobis effervescere in dies latius, connitentibus cum perditissimis nostri aevi philosophis nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine etc.“ Ebenſo hat derſelbe Papſt den Wunſch zurückgewieſen, es möge der Rücktritt römiſcher Geiſtlicher höherer Weihen in den Laienſtand (Laiſirer) verſtattet werden, in einem Erlaſſe an die oberrheiniſche Kirchenprovinz vom 4. Oktober 1833, mit Bezugnahme auf das Conc. Trid. sess. VII, can. 9 de sacram. in genere, verb. sess. IV, can. 4.

Die evangeliſche Kirche hat gleich anfangs ihre Geiſtlichen von der Verpflichtung zur Eheloſigkeit befreit, indem ſie keinen der römiſcherſeits dafür angeführten Gründe ſtichhaltig finden konnte. Mit großer Sorgfalt wird die Frage über die Prieſterehe in der Augsburger Konfeſſion Art. XXIII und in der Apologie Art. VI erwogen und wider Rom beantwortet. Dasſelbe geſchieht in der Confessio Helvetica I, art. 37; Conf. II, art. 29; Anglicana art. 8, 24 u. a. In gleicher Weiſe werden auch bindende Gelübde zur Eheloſigkeit gemiſsbilligt. Augsb. Konf. Art. 27, verb. Apologie Art. 11 u. a. Die Kirchenordnungen gehen von gleichem Prinzip aus. So heißt es in der brandenburgiſchen von 1540, im

Art. vom heil. Eheſtand (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts Bd. I, S. 330): „Das Impediment der Prieſterehe, nachdem anhero die tegliche erfahrung geoffenbart hat was ergerniß daraus erwachſen, ſehen wir vor ferlich an, vnd wiewol wir dieſer vnnötigen conſtitution relaxation verhoffet, vnd Chriſtliche enderung derſelben gerne geſehen hetten, vnd ſolchs dennoch anhero verblieben iſt, wil vns als dem Landesfürſten, weiter ergernis zuuermeiden ſolchs lenger zuuerdulden nicht leidlich ſeyn u. ſ. w.“; desgleichen in der kurpfälziſchen von 1556, Fol. 116 vom Eheſtand (ſ. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protest. lib. III, tit. III, § XX); in der der großen württemberg. Kirchenordnung (Summariſcher Begriff) von 1559 (1582, 1660) vorausgeſchickten Konfeſſion, Abſchn. vom ehelichen Stand u. a. m. Vgl. Meuß, Das evang. Pfarrhaus, ſein Leben u. ſeine Frucht, 1877.

Außer Thomaſſin, Vet. et nova Eccl. discipl. P. I, l. 2, c. 60 folg. ſ. über die Geſchichte des Cölibates Klitſche, Geſch. des Cölibates der kathol. Geiſtlichen ꝛc., Augsb. 1830; Möhler in ſeinen Geſammelten Schriften (herausg. v. Döllinger), Regensburg 1839, 1, 177 flg.; Der Cölibat, Regensb. 1841, 2 Bde.; Hefele, Beiträge zur Kirchengeſch., Tübingen 1864, 1, 122 fg. Ferner Roskovány, Coelibatus et breviarium, Pest 1861, tom. 1 bis 4. Sammlung der Cölibatverordnungen; in Bd. 4 eine ſehr vollſtändige Litteraturnachweiſung. Eine vorzügliche Darſtellung des Zuſammenhangs, in welchem Papſt Gregors des VII. Cölibatbeſtrebungen mit ſeiner Politik ſtanden, gibt Bd. 3 von Gieſebrechts Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit, woſelbſt auch litterariſche Nachweiſungen in den Anm. und Exkurſen. — Ein Teil der deutſchen Litteratur über den Cölibat hängt mit den Beſtrebungen zuſammen, ihn zu beſeitigen, welchem ſich eine zeitlang der unter Weſſenbergs Führung ſtehende liberale Katholizismus hingab, der die gallicaniſch-epiſkopaliſtiſchen Gedanken fortfürte. Dahin gehören: Denkſchrift f. d. Auffaſſung des den katholiſchen Geiſtlichen vorgeſchriebenen Cölibates, Freiburg i. Br. 1828; F. A. u. Auguſtin Theiner, Die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtl. Geiſtlichen und ihre Folgen, Altenb. 1828 (2. Ausg. 1845), 2 Bde., 8°; Carové, Über das Cölibatgeſetz des römiſch-kathol. Clerus, 2. Abth., Frankf. 1832, 1833; Derſelbe, Das römiſch-kathol. Cölibatgeſetz in Frankreich und Deutſchland, Offenbach 1834. In neuerer Zeit iſt dieſe Bewegung von den Altkatholiken wider aufgenommen worden, und die daraus hervorgegangene Hauptſchrift iſt v. Schulte, Der Cölibatzwang und deſſen Aufhebung gewürdigt, Bonn 1876. **Mejer (Jacobſon †).**

Cölicolä, ſ. Himmelsanbeter.

Cölln, Daniel Georg Conrad von, wurde zu Oerlinghauſen im Fürſtentum Lippe-Detmold, wo ſein Vater Prediger war, am 21. Dezember 1788 geboren. Seine Familie, mähriſchen Urſprungs, hatte der Religionsverfolgungen wegen im 17. Jarhundert ihre Heimat verlaſſen und in Köln am Rhein, wo ſie ſich niedergelaſſen, den Familiennamen von Bees mit dem von Cölln vertauſcht. Daniel von Cölln beſuchte das Gymnaſium in Detmold und ſtudirte ſeit 1807 die Theologie in Marburg, angeſchloſſen beſonders an den als Schriftſteller weniger hervorgetretenen, aber als Lehrer hochgerühmten Albert Jakob Arnoldi († 1835). Nachdem er ſein Kandidatenexamen in der Heimat beſtanden, ſetzte er ſeine Studien in Tübingen unter den beiden Flatt und Schnurrer, dann in Göttingen fort. Auf Arnoldis Rat habilitirte er ſich bei der philoſophiſchen Fakultät in Marburg, ward 1816 außerordentlicher Profeſſor der Theologie daſelbſt, 1817 beim Reformationsjubiläum Doctor Theologiae. Im Jare 1818 erging an ihn ein doppelter Ruf nach Heidelberg in die philoſophiſche, nach Breslau in die theologiſche Fakultät. Er folgte dem letztern. Außer ſeinem Lehramte hatte er ſich ſeit 1821 als Mitglied des Konſiſtoriums an den Kandidaten-Prüfungen zu beteiligen. Seine akademiſchen Vorträge, über die exegetiſchen und hiſtoriſchen Teile der Theologie ſich erſtreckend, feſſelten nicht gleich anfangs, machten aber durch ihre wiſſenſchaftliche Gediegenheit bald um ſo tieferen Eindruck. Seine Richtung kann als gemäßigter Rationalismus bezeichnet werden. Von dieſem Standpunkte aus beleuchtete er die krankhaften Gefülsrichtungen in der Schrift: „Hiſtoriſche Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Myſticismus und Fanatismus“ (Halberſtadt 1830), und war er 1822 für die Förderung der Union

tätig (vgl. seine Schrift: „Ideen über den inneren Zusammenhang der Glaubenseinigung und Glaubensreinigung", Leipz. 1823). Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburg. Konfession und der anklagende Aufsatz der Evang. Kirchenzeitung (1830, Nr. 5 und 6) über den Rationalismus auf der Universität Halle gaben ihm und seinem Freunde David Schulz Anlass zu einer gemeinsamen offenen Erklärung und vorläufigen Verwarung „Über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher" (2. Auflage, Breslau 1830) für den Fall einer etwa beabsichtigten neuen Verpflichtung auf die augsburgische Konfession. Indem sie die augsburgische Konfession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangelischen Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Übereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und ratsam sein werde, ein neues giltigeres Bekenntnis aufzustellen. Schleiermacher, in der Behauptung der protestantischen Lehrfreiheit mit den beiden Theologen einig, richtete doch an dieselben ein Sendschreiben (in den theol. Studien und Kritiken 1831, S. 1—39, wider abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 667), worin er ihre Furcht vor neuer Verpflichtung auf die symbolischen Bücher für wenig begründet erklärte, selbst gegen den Wunsch, dass irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnisschriften neue (als welche niemals ein Gut für die Kirche selbst, sondern immer nur eine Sache der Not in äußerer Beziehung sein würden) treten möchten, protestirte, und das verfängliche Wort hinwarf, dass auch ein Rationalist orthodoxe Lehrformulare und Liturgieen annehmen und gebrauchen könne (nämlich in seinem Sinn und Verstande), ohne dass man dies in jedem Falle einen Mangel an Treu' und Glauben oder eine reservatio mentalis nennen dürfe. Dagegen führten Cölln und Schulz in ihren „Zwei Antwortschreiben an Herrn D. Friedr. Schleiermacher" (Leipzig 1831; das erste Antwortschreiben ist von Schulz, das zweite von Cölln verfasst), unter Hinweis auf den Widerspruch des jetzigen Schleiermacher mit dem früheren, aus, die jetzige Ansicht Schleiermachers gefärde den Charakter der Geistlichkeit und verdunkele die schönen Tugenden der evangelischen Warheitsliebe und Treue. „Wir unsererseits fülen uns durchaus unfähig, irgend etwas von irgend jemandem und auf irgend jemandes Geheiß zu bekennen, was wir nicht glauben." Schleiermacher erwiderte in der „Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der augsburgischen Konfession" (1831, auch abgedruckt in Schleiermachers Werken, Abth. 1, Bd. 5, S. 703): sein Sendschreiben sei durch die beiden Antwortschreiben nicht erschüttert, er finde alles völlig in sich zusammenstimmend one Widerspruch mit irgendwelchen früheren Sätzen oder Handlungen; es handle sich da um zarte Gegenstände, auf die nicht mit derben allgemeinen Sprüchen grob losgeschlagen werden darf. Die „Kritische Predigerbibliothek", allerdings keine Freundin Schleiermachers, urteilte, dass die Schleiermachersche Dialektik einem Cölln und Schulz gegenüber das Feld nicht behaupten konnte. (Eine Darlegung dieses Streites findet sich in der „Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre" [Königsberg 1836, S. 100 ff.] von Karl Rosenkranz, der übrigens den Druck des Schleiermacherschen Sendschreibens bedauert.) — Abgesehen von seinen akademischen Gelegenheitsschriften (De Joelis prophetae aetate, Marburg 1811; Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephaniae vaticina, Vratisl. 1818; Memoria professorum theol. Marburg. Philippo Magnanimo regnante, Vratisl. 1827; Confessionum Melanchthonis et Zwinglii Augustanarum capita graviora inter se conferuntur, Vratisl. 1830) und einer Anzal geschätzter Artikel in Zeitschriften und in der allgemeinen Encyklopädie, sind es besonders zwei Werke, welche von Cölln's Namen allgemein bekannt gemacht haben. Zuerst seine Bearbeitung des 1. Bandes und des 2. Bandes erster Hälfte der dritten Auflage des Lehrbuches der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher (Kassel 1832 und 1834; des 2. Bandes zweite Abteilung besorgte Chr. G. Neudecker 1838), dieser ersten wissenschaftlichen Behandlung der Dogmengeschichte auf dem von Semler eröffneten Wege. Aber sein Hauptwerk ist die von David Schulz herausgegebene „Biblische Theologie" (2 Bände, Leipzig 1836), die lange Zeit, namentlich

im alttestamentlichen Teile, als das vorzüglichste galt in dieser Wissenschaft. (Siehe die Kritik dieses Werkes in Ferd. Christ. Baurs Vorlesungen über neutestamentl. Theologie, herausgeg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1864, S. 16—19, und in Ludwig Diestels Geschichte des alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 716 f.) — Cölln starb im rüstigsten Mannesalter am 17. Febr. 1833, gerühmt als ein höchst vortrefflicher Mann, „der, wie der Philologe Franz Passow schreibt, unter allen unseren Theologen es am meisten von Herzen und Gesinnung ist, wärend er an Tiefe und Gründlichkeit des Wissens keinem nachsteht". Im Handeln Warheit, im Forschen Gründlichkeit und Tiefe, so könne sein Wesen bezeichnet werden.

Litteratur: Autobiographisches in Heinr. Hoffmanns Monatsschrift von und für Schlesien, Jahrg. 1829, Bd. 1, S. 141 und in Justis Grundlage einer Hessischen Gelehrtengeschichte 1831, S. 64. Einen Bericht über Cöllns Leben schrieb sein bald nach ihm heimgegangener Freund Franz Passow (abgedruckt in den Schlesischen Provinzialblättern, März 1833, und in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung 1833, Nr. 71). Nach diesem Berichte ist seine Biographie verfasst im Neuen Nekrolog auf das Jar 1833, Th. I, S. 118 und von David Schulz vor dem 1. Bande der oben genannten „Biblischen Theologie". Vgl. auch Schimmelpfennig in der „Allgem. deutschen Biogr." Bd. IV, S. 391. **G. Frank.**

Cönobiten, s. Mönchtum.

Coligny, Kaspar von, Herr von Châtillon, ist einer der Männer, deren Namen schon das Herz jedes Protestanten mit gerechtem Stolze erfüllt. Geboren am 16. Febr. 1517 (warscheinlichstes Datum) auf seinem Stammschloss Châtillon sur Loing (Dép. Loiret), der Son von Kaspar von Châtillon, Marschall von Frankreich, und Louise von Montmorency, der Schwester des berühmten Connétable, gehörte er einem der ältesten und berühmtesten Adelsgeschlechter Frankreichs an. Die schwere Aufgabe, nach dem frühen Tode ihres Mannes († 4. Aug. 1522) ihre 3 unmündigen Söne Odet, Kaspar und Franz, H. von Andelot, zu erziehen, löste die pflichtgetreue Frau trefflich, unterstützt von dem tüchtigen Juristen Nicolaus Berauld, dem Lehrer in Sprachen und schönen Wissenschaften, und Wilhelm von Prunelay, welcher die körperlichen Übungen leitete. Nachdem Odet Châtillon durch die Vermittlung des Connétables frühe (1533) einen Kardinalshut erhalten, galt Kaspar als Haupt der Familie und verdiente es auch zu sein. Frühe schon machte er sich bemerklich durch Charakterstärke und fleckenlosen Wandel, an dem sittenlosen Hofe jener verderbten Zeit eine ware Seltenheit. Bei seinen Altersgenossen war er wegen seines ernsten fast strengen Wesens mehr geachtet als beliebt, keinen würdigte er der Ehre seiner Freundschaft, als den jungen Herzog Franz v. Guise, um so verhängnisvoller war freilich später ihre Feindschaft. Zum Soldaten geboren, ein tapferer und besonnener Anfürer, streng aber gerecht im Kommando, erstieg er in den Kriegen, welche Frankreich in Deutschland, Italien, Spanien fürte, rasch die Stufenleiter hoher militärischer Würden und wurde 1547 Befehlshaber der französischen Infanterie, deren wilde Banden er durch strenge, lange als mustergültig anerkannte „Ordonnanzen" zu zügeln wusste. Das Todesjar seiner Mutter (1547) fürte ihm in Charlotte von Laval eine Gattin zu, die seiner wert war (15. Okt.), aber eine glückliche Häuslichkeit in Ruhe zu genießen, war ihm nicht vergönnt, ein Mann wie er musste in jenen tiefbewegten Stürmen immer mehr in Vordergrund treten. 1552 wurde er Admiral von Frankreich, 1555 Gouverneur der Pikardie, 5. Febr. 1556 unterzeichnete er als Abgesandter Frankreichs den Waffenstillstand von Vaucelles, an den Erfolgen Frankreichs in jener Zeit (der Eroberung von Metz, Toul und Verdun) hatte er wesentlichen Anteil und in hohem Maß genoss er das Vertrauen Heinrichs II. Aber mit dem Bruche jenes Waffenstillstandes trat eine Wendung ein, die ihn immer weiter fürte; als ehrlicher Mann konnte er ihn trotz der päpstlichen Dispensation nicht billigen und er machte keinen Hehl aus seiner Überzeugung. In dem nun ausbrechenden Kriege leistete er als Soldat das Mögliche: nach der Niederlage des Connétable bei St. Quentin, 10. Aug. 1557, hielt allein seine heroische Verteidigung dieses Platzes die Spanier auf dem Wege nach Paris auf und rettete so

Frankreich. Erst am 27. Aug. wurde St. Quentin im Sturm erobert, Coligny gefangen und in die Niederlande zuerst nach Ecluse, dann nach Gent gefürt. Die stille ruhige Zeit der Gefangenschaft bildet den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens, damals ist er Protestant geworden. Beim Fehlen der authentischen Dokumente sind wir auf wenige Andeutungen und auf den Rückschluss aus seiner bisherigen Gesinnungsweise angewiesen. Er war nicht bloß ein durchaus gerader ehrlicher Charakter, der ein offenes Herz hatte für Warheit und Gerechtigkeit, der nie die eigene Überzeugung verhehlte, aber auch die der anderen ehrte und jede religiöse Verfolgung verabscheute, sondern auch eine von haus aus religiös angelegte Natur. Die katholische Priesterschaft hatte ihm nie imponirt, „im Priesterrock könne man nicht tugendhaft bleiben" hatte er schon als Kind gesagt; so wies ihn sein eigener ernster Sinn auf den Protestantismus hin, nicht minder aber auch die Sympathie seiner nächsten Angehörigen. Seine fromme Mutter war der „neuen Meinung" nicht ganz fremd gewesen, an ihr Sterbebett ließ sie keinen Priester; sein Lehrer Berauld war ein Freund von Erasmus, seine Frau, die eifrige Pflegerin der Armen und Kranken, war der Reformation sichtlich geneigt und sein Bruder Andelot hatte in langer Gefangenschaft (1551 — 56) Calvins Schriften und aus diesen die Reformation kennen gelernt und war bald nach seiner Rückkehr in das Vaterland mit diesem Bekenntnis offen hervorgetreten. Tätige Sympathie für die Protestanten hatte Coligny gezeigt bei dem Unternehmen von Villegagnon (s. den Art.). Aber der Übertritt von einer Religion zur andern musste bei einer so gewaltigen und so gesunden Natur nicht bloß ein äußerer, sondern wesentlich ein innerer sein. Schwer lastete die Untätigkeit einer langen Gefangenschaft auf ihm, welche die Abfassung seiner Memoiren nur kurze Zeit ausfüllte, um so schwerer, da sein Ehrgeiz durch die Lorberen, welche sein Nebenbuler der Herzog von Guise verdient und unverdient pflückte, gekränkt war und die königliche Gunst sich von ihm abwandte. Eine heftige Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, eifrigst las er nach seiner Genesung die Bibel und die religiösen Bücher, welche ihm Andelot zusandte, und so bereitete sich die Änderung vor, welche ihn dem Protestantismus für immer zuführte. Anfangs 1558 muss dies geschehen sein; als Calvin von der Stimmung des hohen Gefangenen hörte, richtete er einen jener Briefe an ihn, in welchem der tiefe Kenner des menschlichen Herzens alle Saiten zu rüren versteht, indem er zugleich tröstet, ermutigt, ermant und warnt (datirt v. 4. Sept. 1558. J. Bonnet, Lettres de J. Calvin, Paris 1854, II, 230).

Der Frieden von Chateau-Cambrésis 1559 gab dem Admiral die Freiheit, aber als nach dem plötzlichen Tode Heinrichs II. die Regierung aus den schwachen Händen Franz II. in die der Guisen glitt, zog sich Coligny, nicht gerade in Ungnade gefallen, auch seiner Würden nicht beraubt — seine militärische Tüchtigkeit war zu groß, als dass man ihn ganz entbehren konnte — vom Hofe zurück, wo er nicht willkommen war. Es war ihm auch Bedürfnis, den inneren Kampf, in dem er stand, völlig auszuringen. Zu seiner großen Freude fand er bei seiner Gattin die innigste Übereinstimmung, offen bekannte sie sich „zur Kirche Christi", die große Streitfrage des Tages, die Lehre vom Abendmal, musste ihm genau dargelegt werden und erst als die calvinische Anschauung ihm zusagte, genoss er dasselbe vor versammelter Gemeinde in Châtillon. Von da an war er ausgesprochenermaßen Protestant; er wurde (France protestante III, 377) „die lebendige Personifikation des französischen Calvinismus, der reinste edelste Vertreter desselben, die imposanteste Gestalt, die derselbe hervorzubringen vermochte". „Der küne feste Ernst seines Geistes, die fromme Strenge seiner Seele ließ ihn die Lehre liebgewinnen, die ihn Gott unterwarf und zugleich von Menschen freimachte, die strenge Christen schuf und enthusiastische Märtyrer erzeugte." (Mignet, Journal des savants 1857 p. 155.) Fern vom Hofe, aber unterrichtet von allem was vorging, lebte er in stiller Zurückgezogenheit seinem Glauben und seiner Familie und gab seinen Glaubensgenossen und Nachbarn ein leuchtendes Vorbild patriarchalischer Einfachheit und Freigebigkeit, in seinem Hause war er Herr, Priester und Vater.

Ein Mann des strengsten Pflichtgefüls lag ihm alles daran, seine Pflichten als Christ in Einklang zu bringen mit denen eines Untertanen; ein Feind aller Gewaltmaßregeln verhinderte er bei den Versammlungen von Vendôme und La Ferté, welche gegen das unbefugte Regiment der Guisen gerichtet waren, ein kriegerisches Losbrechen, war auch nicht unter den Verschworenen von Amboise (März 1560), wenn er gleich das Unternehmen gewusst zu haben schien. (Lettres de J. Calvin l. c. II. 385.) Von der geängsteten Katharina als Vertrauensmann an Hof berufen, erklärte er mit edlem Freimute die Gründe der allgemeinen Unzufriedenheit und verlangte ein Nationalkonzil und bis dahin Duldung der Reformirten. Glänzend vollfürte er seinen Auftrag, die Normandie zu beruhigen; als offener Anwalt der Protestanten trat er bei der Notabelnversammlung in Fontainebleau (21. — 26. Aug.) auf und überreichte ihre „flehendliche Bitte", in welcher sie Einstellung der Verfolgungen und Kultusfreiheit verlangten. Die Entdeckung einer abermaligen Verschwörung, von Condé ausgehend, machte es den Guisen leicht, die Forderungen der Protestanten zu hintertreiben; da änderte der unerwartete Tod Franz II. (5. Dez. 1560) die ganze Lage. Die Guisen verloren ihren mit Unrecht erworbenen und behaupteten Einfluss, Coligny nahm mit seinem Bruder Andelot wider die ihm gebürende Stellung im Statsrat ein. Bei der Versammlung der Generalstaten in Orleans (13. Dez. 1560) erhob er abermals seine Stimme zu Gunsten der Reformation, diesmal verhallte sie nicht ungehört, die Verfolgungen wurden eingestellt, beiden Teilen Duldung empfohlen; mächtiger als je breitete sich der Protestantismus aus, als sein Haupt galt Coligny, nachdem er Febr. 1561 seinen Son nach dem reformirten Ritus hatte taufen lassen. Noch hielt er es für möglich, auf gesetzmäßigem Wege seinem Glauben öffentliche und rechtliche Anerkennung zu erringen. Im Bunde mit dem Kanzler L'Hôpital setzte er die Berufung des Gesprächs in Poissy durch, aber die ersehnte Einigkeit brachte das Kolloquium (9. Sept. bis 16. Okt. 1561) nicht, vgl. Baum, Theodor Beza, Leipzig 1851, Bd. II, S. 168—430; Klipffel, Le Colloque de Poissy, Paris 1868, Bulletin T. 22, 1873, S. 385 ff.

Das Blutbad in Vassy (1. März 1562) machte allen friedlichen Versuchen ein Ende und gab das Zeichen zu den schrecklichen Religionskriegen, die 30 Jare lang Frankreich verheerten. An die Spitze der Katholiken trat das Triumvirat, auch den schwachen Anton von Navarra hatten sie auf ihre Seite gezogen, um seinen Bruder (Louis) Condé und Coligny scharten sich die Protestanten. Wärend der ersten 10 Jare hat Coligny hierin die Hauptrolle gespielt; Condé und Heinrich von Navarra waren ihm an Geburt und Rang überlegen, aber keiner kam ihm gleich an kriegerischer Erfarung, Organisationstalent, Besonnenheit und Charakterfestigkeit. Lange zögerte der Admiral, zu den Waffen zu greifen. In seiner Seele hatte neben dem Hugenotten auch der Patriot seinen guten Raum; er liebte seinen Glauben und seine Glaubensgenossen aufrichtig, aber die Ruhe und die Größe seines Vaterlandes galt ihm auch nicht gering. Als Feldherr erkannte er klar die numerische Schwäche der Seinigen, die Schwierigkeit, die Partei zusammenzuhalten, und die unausbleibliche Notwendigkeit, dem Feinde des Vaterlandes die Hand zu bieten, Deutsche und Engländer nach Frankreich zu rufen. Ein so stark ausgeprägtes sittliches Gefül, wie er es hatte, nimmt es schwer, den Kampf gegen die einmal bestehende Gewalt aufzunehmen, auch wenn die Angegriffenen die Unschuldigen sind. In den Märtyrertod zu gehen, hätte er sich keinen Augenblick besonnen, wol aber in den Bürgerkrieg. Indessen alle diese Gründe wurden durch die Bitten seiner Freunde, durch die Tränen seiner Frau, durch die dringende Notwendigkeit, die Glaubensgenossen zu schützen — und Teilnahmlosigkeit wäre Verrat gewesen — in den Hintergrund gedrängt; mit schwerem Herzen zog Coligny das Schwert, er sah mit prophetischem Blicke das ganze Unglück seines Hauses, noch mehr, dass man auf sein Haupt alle Verantwortlichkeit für die Bürgerkriege schieben werde, und es läßt sich nicht leugnen, dass solche Erwägungen oft militärische Maßregeln gekreuzt und „das einmal gezogene Schwert unsicher füren und unzeitig in die Scheide stecken ließen". Polenz, Geschichte des franz. Calvinismus II, S. 130.

Am 27. März 1562 traf Coligny mit zalreichem Gefolge bei Condé ein; Orleans wurde von Andelot besetzt und zum Hauptwaffenplatz erkoren (2. April). In feierlicher Versammlung gelobten sämtliche Edelleute, Coligny an der Spitze, alles zur Erhaltung des Königreichs und des Königs zu tun — denn der Krieg sollte ausgesprochenermaßen nur gegen die falschen Ratgeber des Königs gefürt werden. Aber das Glück der Waffen war nicht mit den Hugenotten, Condé ließ sich durch Unterhandlungen vom Hofe hinhalten; es fehlte bald an Geld, auch die Disziplin konnte nicht mit der anfänglichen Strenge aufrecht erhalten werden; die Guisen, durch ausländische Truppen verstärkt, eroberten (26. Okt. 1562) das wichtige Rouen. Einen Monat vorher (20. Sept.) war den Engländern durch den Vertrag von Hamptoncourt Havre eingeräumt worden; auch Coligny hatte ihn unterzeichnet, gewiss mit schwerem Herzen, nur durch die äußerste Not gezwungen; dem Erbfeinde eine wichtige Stadt überlassen zu haben, blieb ein Flecken auf seinem Gewissen, auch wenn der Gegner zuerst Fremde ins Land gerufen. Erst als im November die deutschen Hilfsvölker unter Andelot anlangten, waren die Protestanten wider stark genug, das offene Feld zu halten. An Paris zogen sie vorbei eben als das Parlament die Rädelsfürer, obenan Coligny, ächtete. Bei Dreux kam es am 19. Dez. zur Schlacht, den Protestanten unerwartet und ungünstig, nur ein letzter gewaltiger Angriff Col. rettete sie vor völliger Niederlage. Die Gefangennahme Condés machte den Admiral auch dem Namen nach zum Oberbefehlshaber, er wandte sich in die Normandie, deren er durch seine zalreiche Reiterei bald Herr wurde. Da brachte der Tod des Herzogs Franz von Guise (am 24. Febr. 1563, im Lager vor Orleans erschossen von Jean Poltrot de Méré) eine Wendung der Lage hervor. So günstig dieselbe für die Hugenotten in militärischer Hinsicht war, indem die bedeutendste Kapazität der Feinde damit vom Schauplatz abtrat, so viel schadete jener Meuchelmord moralisch ihrer Sache, besonders aber dem Admiral. Poltrot behauptete nämlich, von Coligny, Beza und einigen anderen zur Tötung von Guise als zu einer Gott wolgefälligen Tat beredet worden zu sein. Als Coligny dies erfur, ließ er sogleich Poltrots Aussagen drucken, begleitet mit seinen Anmerkungen. Die Akten des Prozesses, die sämtlich vor uns liegen, geben folgendes Resultat (vgl. Mémoires de Condé IV. 285 sqq. 339 sqq.; Beza, histoire ecclesiastique des églises réformées II, 291 sqq. 310 sq. 318 sqq.): Es war eine schändliche Verleumdung, Coligny als *Urheber* oder *Miturheber* des Mordes darzustellen; aber von allem Verdacht des *Mitwissens* ist er schwerlich freizusprechen. Aus einigen hingeworfenen Worten Poltrots *konnte* er vermuten, mit welchem Unternehmen jener Mensch sich trage. In ruhigen Zeiten scheint schon dieses verwerflich, aber man darf nicht vergessen, dass Coligny früher Guise mehrfach vor Meuchelmördern warnte, dass er sich nach Ausbruch des Krieges dieser Pflicht entbunden glaubte, und dass eine solche Zeit, wie sie Frankreich damals hatte, auch auf das Urteil der sittlich hochstehenden Personen notwendig einwirkt. Mit seiner charakteristischen Offenheit schreibt er an Katharina von Medici (22. März 1563), er halte den Tod des Herzogs für das größte Glück Frankreichs, ebenso für die Kirche Gottes und besonders für sich und sein Haus, — weil dadurch das Mittel zur Widerherstellung des Friedens gegeben sei. In seiner zweiten Erklärung vom 5. Mai spricht er aus, er würde von allen Mitteln, die das Recht der Waffen ihm zu den Zeiten der Feindseligkeiten erlaubt, keines gespart haben, um sich eines so großen Feindes zu entledigen. Die Familie Guise, durch solche Erklärungen nicht versönlicher gestimmt, betrieb nach dem Friedensschluss eine gerichtliche Anklage gegen die Mitschuldigen Poltrots. Bei der Notabelnversammlung von Moulins wurde durch Beschluss des Geheimen Rates (29. Jan. 1566) Coligny für vollständig unschuldig und unbeteiligt an dem Meuchelmorde erklärt. Einer vom Könige befohlenen Versönungsscene entzog sich der Son des Gemordeten, die bisherige Eifersucht der beiden Adelshäuser war zum tötlichen Hasse geworden, und welche blutigen Früchte dieser für Coligny brachte, zeigte die Bartholomäusnacht.

19. März 1563 machte der Friede von Amboise, der dem protestantischen

Adel Gewissens- und Kultusfreiheit brachte, dem protestantischen Volke weniger günstig war, dem I. Religionskriege ein Ende. Coligny, der mit englischer Unterstützung denselben mächtig erneuern wollte, konnte seine Missbilligung über den raschen Friedensschluss nicht verhehlen, stimmte aber endlich auch bei. Er geleitete die deutschen Hilfsvölker an die Grenze und zog sich dann auf sein Schloss Châtillon zurück; an dem Kriege gegen England zur Eroberung Havres nahm er nicht teil, er wollte in keine falsche Stellung zu Elisabeth geraten.

Die 4 Friedensjare, die nun folgten, brachte Coligny meistens in Châtillon zu, als Familienvater beschäftigt, die Erziehung seiner Kinder zu leiten, stets bereit, seinen Glaubensgenossen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Einen Lieblingsplan nahm er wider auf, Frankreich in der neuen Welt Kolonieen zu verschaffen, sie sollten den Handel beleben, den Reichtum des Mutterlandes vermehren, besonders aber den verfolgten Hugenotten eine neue Heimat bieten und den unruhigen Elementen einen Schauplatz ihrer Tätigkeit öffnen. Nach seinen Anweisungen war Villegagnon 12. Juli 1555 nach Brasilien gesegelt, 18. Febr. 1562 furen Jean Ribaud und 22. April 1564 Ribaudière nach Florida, leider scheiterten alle drei Kolonisationsversuche. Unterdessen war der Aufstand in den Niederlanden ausgebrochen. Coligny trat mit den Häuptern in Verbindung, Albas Einzug in Brüssel, die Verhaftung von Egmont und Horn (9. Sept. 1567) trieb auch die Hugenotten wider unter die Waffen. Seit der Zusammenkunft in Bayonne (Juni 1565) traute man dem Hofe die schlimmsten Absichten zu, es fehlte nicht an Gerüchten, Condé sollte gefangen, Coligny enthauptet werden. Sie fülten sich bedroht und pflogen ernstliche Unterhandlungen; noch einmal gelang es Coligny, zur Ruhe und Mäßigung zu ermanen, aber endlich überzeugte auch er sich, wollten sie sich nicht wehrlos dahinschlachten lassen, so mussten sie angreifen. Er entwarf den Plan, sich der Person des Königs, der in Monceaux bei Meaux war, zu bemächtigen, um die Legitimität für sich zu haben. Am 27. Sept. 1567 brachen die Verbündeten los, trafen jedoch den König nicht ungewarnt, und der Bürgerkrieg, den sie vermeiden wollten, entflammte jetzt aufs neue. Vor den Toren von Paris, bei St. Denys, wurde eine Schlacht geschlagen (10. Nov. 1567); widerum war es ein halber Sieg; dass es keine Niederlage wurde, hatte man Coligny zu verdanken, der den ihm gegenüberstehenden Flügel des feindlichen Heeres schlug. Nach der Schlacht wandten sich die Protestanten in den Osten, zogen die deutschen Hilfstruppen unter Johann Casimir an sich und brachen dann gegen das Innere vor. Der Hof sah sich genötigt, den „kleinen Frieden zu Longjumeau" zu schließen, am 23. März 1568, der den Protestanten die ungewisse Sicherheit des Edikts von Amboise wider gab. Coligny traf ein verwaistes Haus; am 3. März 1568 war seine Frau in Orleans gestorben. Auch die Ruhe dauerte nicht lange. Der Hof konnte den Überfall von Monceaux nicht vergessen; völlige Ruhe, glaubte man, werde nur dann eintreten, wenn der Protestantismus ganz unterdrückt sei. Allmählich gewann diese Ansicht die Oberhand im Statsrat, die Andersgesinnten, wie L'Hôpital, mussten ausscheiden. Man beschloss, die überall im Lande zerstreuten Hugenotten aufzuheben, und dass die Häupter von Coligny und Andelot gefallen wären, wie die von Egmont und Horn, ist nicht zweifelhaft. Indessen waren diese auf der Hut und wurden rechtzeitig gewarnt. Condé und Coligny eilten mit Frauen und Kindern von Noyers aus (25. Aug. 1568) mitten durch Frankreich, entkamen auf wunderbare Weise den feindlichen Streifscharen und langten (19. Sept.) wolbehalten und von zalreichen Zuzügen umgeben in Rochelle an. Im letzten Kriege war diese Stadt für die Protestanten gewonnen worden und blieb viele Jare lang ihr Sammelplatz, ihre festeste Burg.

Der III. Religionskrieg der nun begann, hartnäckiger und grausamer als die früheren, hatte seinen Schauplatz besonders im Süden und Südwesten, wo die Hugenotten eine Reihe fester Plätze (Niort, Fontenay, Angoulême, Pons) eroberten, auch von England und Deutschland kam Hilfe, wie andererseits Pius V. den Katholiken Geld und Truppen sandte. Bei Jarnac (Dep. Charente, 13. März 1569) wurden die Hugenotten geworfen, Condé ermordet, wenige Wochen nachher verlor der Admiral seinen tapferen Bruder Andelot zu Saintes (27. Mai); der

Krieg wurde indessen mit Heftigkeit fortgesetzt, die beiden Prinzen Heinrich von Navarra (namals K. Heinrich IV.) und der jüngere Condé blieben bei dem Heer, den tatsächlichen Oberbefehl fürte Coligny. Verstärkt durch das Heer des Pfalzgrafen Johann Kasimir zog er vor Poitiers, verlor aber bei dessen Belagerung 7 Wochen (24. Juli bis 7. Sept.) und 3. Okt. 1569 erlitten die Protestanten bei Montcontour (Dep. Vienne) die erste vollständige Niederlage. Coligny selbst wurde verwundet, aber sein Mut war nicht gebrochen, obgleich das Parlament in Paris ungefär um dieselbe Zeit ihn mit anderen in contumaciam zum Tode verurteilte, sein Bild am Galgen aufhängen, sein Wappen zerschlagen ließ und auf seine Einlieferung, lebendig oder tot, einen Preis von 50,000 Talern setzte. Er beschloss, sich gegen den Südosten zu wenden; 18. Okt. trat er „seine große Reise" an, über die Dordogne gegen die Garonne den Krieg mit Krieg närend, an Toulouse vorüber nach Perpignan, von dort über Montpellier und Nîmes den Rhone hinauf. In St. Etienne (Dep. Loire) befiel ihn eine tötliche Krankheit (26. Mai 1570), mehrere Wochen rastete das Heer dort, ein deutliches Zeichen, wie an dem Leben des geliebten Feldherrn alles hing. Wider hergestellt drang er in Forez und Burgund ein, bei Arnay le Duc kam es (26. Juni) zum letzten Mal zum Treffen, die Protestanten siegten und Colignys Plan ging nun dahin, über Charité auf Paris loszugehen, da machte ein Waffenstillstand (10. Juli) allen weiteren Bewegungen ein Ende. Bald folgte der Friede von St. Germain (2. Aug. 1570), der den Hugenotten Gewissens- und Kultusfreiheit mit 3 Sicherheitsstädten gewärte; diese günstigen Bedingungen waren wesentlich Colignys Verdienst, seine Tapferkeit und sein Ausharren hat den Protestantismus in Frankreich damals gerettet.

Es waren die schwersten Jare in seinem Leben gewesen, schönere ehrenvollere sollten jetzt anbrechen; zunächst geleitete er die unbändigen deutschen Mietstruppen an die Grenze, dann eilte er nach Rochelle. Dort reichte der rüstige, aber schon bejarte Held seine Hand der Gräfin Jaqueline von Montbel und Entremont, einer jungen durch Geist und Frömmigkeit ausgezeichneten Dame von Savoyen (25. März 1571).

Bei Hofe war allmählich die Stimmung auch eine andere geworden, Karl IX., großen Plänen keineswegs abgeneigt, eifersüchtig auf seinen Bruder Anjou, suchte von den Verwicklungen Spaniens in den Niederlanden Vorteil zu ziehen, um vielleicht einige Provinzen zu gewinnen, und unterstützte insgeheim die dortigen Aufständischen. Es war die Ban, auf welche Coligny stets die Politik Frankreichs hatte lenken wollen und da der Hof guten Willen zeigte, den Forderungen der Hugenotten gerecht zu werden und die vorgeschlagene Vermälung Heinrichs von Navarra mit Margaretha von Valois, Karls IX. schöner Schwester, eine engere Einigung der Parteien in Aussicht stellte, so sah Coligny keinen Grund, das freundliche Einladungsschreiben, das ihn nach Hofe lud, abzulehnen. Nicht ungewarnt, nicht blind, nicht tollkün, sondern mit der besonnenen Sicherheit eines Mannes, der dem Tode oft genug ins Angesicht geschaut hat und ihn nirgends fürchtet und im festen Vertrauen auf das Wort seines Königs, reiste er nach Blois. 12. Sept. 1571 traf er dort ein, froh seinem Landesherrn nicht mehr als Parteihaupt gegenüber, sondern als Freund, als erster Berater zur Seite zu stehen. Von da an hatte er entschiedenen Einfluss auf den König; eifrigst betrieb er die Heirat Heinrichs von Navarra mit Margaretha; nach endlosen Verhandlungen wurde 11. April 1572 der Heiratskontrakt festgesetzt, der päpstlichen Dispensation entschlug man sich. Noch mehr lag ihm daran, den König für das „flandrische" Projekt zu interessiren; französische Freischaren unter La Noue, Genlis und andern, von der Regierung insgeheim unterstützt, drangen in Flandern ein, eroberten Mons und Valenciennes, da änderte der Sieg Albas über sie (11. Juli) alles. Nun erhob die spanische Partei am Hofe wider ihr Haupt, an ihrer Spitze Katharina, welche den Krieg mit Spanien fürchtete, ihr Misstrauen gegen Coligny nie aufgegeben hatte und mit steigender Eifersucht seinen wachsenden Einfluss auf den König bemerkte; nun verwandelte sich ihre Eifersucht in
ass, treulich zur Seite stand ihr darin ihr Lieblingsson Anjou, auch die Feind-

schaft der Guisen hatte sich in den Jaren nicht vermindert; sie kamen überein, den Admiral aus dem Wege zu räumen und gewannen dazu einen gewissen Maurevel, der schon einmal zum Meuchelmord verwendet worden war. Der König hatte damals noch keine feindselige Absicht gegen ihn (s. seinen Brief an seinen Gesandten Mondoucet bei Alba, das Einverständnis mit Oranien zu unterhalten, aber vor dem Herzog möglichst geheim zu halten. Den 12. Aug. 1572. Biblioth. nationale MS. fonds S. Germain H. 228—33). Coligny war davon überzeugt und erklärte den vielfachen Warnern gegenüber: Lieber wolle er 100mal sterben, als immer in Argwon leben. 18. Aug. war die Hochzeit von Heinrich und Margarethe. 22. Aug. um 11 Uhr, als Coligny vom Louvre in seine Wonung (Hôtel Ponthieu jetzt Café Coligny, rue de Rivoli N. 144) ging, wurde er durch 2 Schüsse am linken Arm und am Zeigefinger der rechten Hand verwundet. Zwei Tage schon hatte Maurevel auf ihn gelauert, nach der Tat gelang es ihm zu entfliehen. Die Nachricht von der Freveltat durchflog Paris, überall die größte Bestürzung erregend. Am Bette des Schwerverwundeten sammelte sich die ganze Schar seiner Verwandten und Glaubensgenossen, die meisten rieten, bei diesen gespannten Verhältnissen die gefärliche Stadt zu verlassen; aber Coligny, unterstützt von seinem Schwiegerson Téligny, wollte bleiben, auf des Königs gute Gesinnung vertrauend. Dieser hatte bei der Nachricht von dem Attentat zornig ausgerufen: Soll ich denn niemals Ruhe haben! Mittags besuchte er den Kranken, einer geheimen Unterredung beider machte Katharina, welche ihren Son begleitet hatte, bald ein Ende. Auf dem Heimweg gestand der König, nach langem Drängen seiner Mutter, der Admiral habe ihn gewarnt, die Statsgewalt nicht in andere (d. h. in ihre) Hände kommen zu lassen. Nun war Katharina entschlossen, das angefangene Verbrechen zu vollenden; die Häupter der Hugenotten mit einem Schlage zu treffen, diese Gewaltmaßregel stand als letztes Mittel schon lange vor ihrer Seele, vielleicht hätte sie sich mit Colignys Blute begnügt, nun da der Anschlag misglückt war, mussten er und seine Anhänger sterben. Samstag Mittags im Tuileriengarten wurden diese Beschlüsse gefasst; Teilnehmer des Blutrates waren Katharina, Anjou, Tavannes, Birago, Gondi u. a.; Gondi, früher Erzieher des Königs, fürte die schwierige Aufgabe, denselben für die Bluttat zu gewinnen, glücklich aus, indem er ihm vorstellte, die Hugenotten werden den Anschlag auf des Admirals Leben nie verzeihen und den König stets als Mitschuldigen betrachten. Nachdem einmal Karl den Gedanken in sich aufgenommen, ging er in seinem Ungestüm weiter als die andern und wollte die Ausrottung aller Hugenotten. Die Nacht verging unter den Vorbereitungen, die Rollen wurden verteilt, Erkennungszeichen verabredet ꝛc. Der junge Herzog von Guise übernahm das ihm angenehme Geschäft, seine Rache an seinem Todfeinde zu külen. Morgens, Sonntag den 24. Aug., gegen 4 Uhr nahte die lärmende Schar der Mörder, die Ermordung des Admirals sollte das Zeichen zum allgemeinen Blutbad geben; die Türen wurden gesprengt, die Wachen niedergestochen. Coligny ließ sich beim ersten Lärm aus dem Bett heben, von seinem Hausgeistlichen Merlin ein Gebet sprechen und befahl den Seinigen, sich zu retten, er sei schon lange zu sterben bereit. Die Mörder Besme (eigentlich Simanowitz aus Böhmen), Martin Koch, Saarlabous, Cosseins hieben und stachen auf den wehrlosen Greis ein, bis er zu Boden sank, und stürzten den noch zuckenden Leichnam aus dem Fenster auf die Straße, der Herzog von Guise gab dem Toten, „den alle Mörder Frankreichs so sehr gefürchtet hatten, so lange er lebte", einen Fußtritt, Petrucci schnitt ihm den Kopf ab und brachte ihn in den Louvre (er soll nach Rom geschickt worden sein, fraglich ist, ob er dort ankam); der verstümmelte Leichnam wurde durch die Straßen von Paris gezogen und am Galgen von Montfaucon aufgehängt; der Marschall Montmorency ließ ihn nach einigen Tagen abnehmen und beisetzen; nach mancherlei Schicksalen wurden die irdischen Überreste Colignys 7. Sept. 1851 in einer eisernen Kiste in ein Mauerstück des sonst zerstörten Stammschlosses Châtillon eingemauert. In Paris wütete der Mord überall, kein Alter, kein Stand noch Geschlecht, nicht Wissenschaft, nicht Verdienst wurden geschont, Privatrache und Habgier verbündeten sich mit fanatischer Mordgier. Von Paris ver-

breitete sich das Morden wie ein blutiger Strom durch ganz Frankreich, in Stadt und Dorf widerholte sich das entsetzliche Schauspiel der Bartholomäusnacht. Die Zal der Opfer schwankt zwischen 10—100,000; am warscheinlichsten belief sie sich in Paris auf 5000, im übrigen Frankreich etwas über 20,000. Auf Befehl des Hofes erklärte das Parlament durch Beschluss vom 27. Okt. Coligny des Hochverrats für schuldig, ließ sein Wappen zerschlagen, sein Schloss zerstören und erklärte seine Nachkommen auf ewige Zeiten für unehrlich. Durch Beschluss vom 10. Juni 1599 wurde dies Urteil vollständig kassirt. Im Vatikan ließ Gregor XIII. außer feierlichem Tedeum in 3 Freskogemälden von Vasari die Verwundung des Admirals, den Blutrat und die Niedermetzelung verewigen.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf Colignys Familie. Von Charlotte de Laval hatte er 6 Söne und 2 Töchter, 3 Söne starben frühe. Der 4., Franz, geb. 28. April 1557, entrann mit seinem Bruder Odet (geb. 24. Dez. 1560) den Nachstellungen der Bartholomäusnacht, flüchtete in die Schweiz und kehrte erst 1575 wider nach Frankreich zurück; er war in Tapferkeit und Heldensinn der würdige Nachfolger seines Vaters und starb als Mitglied des Geheimen Rats und Admiral am 8. Okt. 1591. Der jüngste Son, Karl, geb. 10. Dez. 1564, machte allein seinem Vater Unehre; er war nach der Bartholomäusnacht drei Jare in einem Kloster eingesperrt gewesen; im Jare 1591 trat er zum Katholizismus über. — Von den 2 Töchtern Colignys starb die eine, Rénée, sehr früh, die andere, Louise, geb. 28. Sept. 1555, heiratete zuerst Téligny, verlor aber ihren Gemal in derselben Nacht, welche ihr den Vater raubte. Sie verehelichte sich im J. 1583 mit Wilhelm von Oranien und hatte abermals das Unglück, ihren Gemal durch Mörderhand umkommen zu sehen (10. Juli 1584). Das deutsche Kaiserhaus, das englische Königshaus und der Graf von Paris leiten ihre Abstammung auf sie zurück. — Tragisch ist auch das Schicksal der zweiten Gemalin Colignys, Jaqueline d'Entremont; einige Zeit wurde sie in Frankreich gefangen gehalten, dann nach Savoyen entlassen, dort aber von dem habsüchtigen Herzog eingesperrt; ihre und Colignys Tochter, Beatrice, geb. 21. Dez. 1572, wurde ihr genommen und in der katholischen Konfession erzogen; sie selbst wurde eingekerkert, gegen das Versprechen der Abschwörung freigelassen, später wider eingesperrt und starb Dez. 1599 im Kerker; ihr Wunsch, die Marcia des neuen Cato zu werden, war in furchtbarer Weise in Erfüllung gegangen.

Litteratur. Von Colignys Hand existirt eine Darstellung der Belagerung von St. Quentin, ein Muster klarer, durchsichtiger Schreibart, zuerst gedruckt als Mémoires de l'amiral de Coligny, Lannel, Paris 1623, 4°, aufgenommen in du Bouchet, Preuves de l'histoire de la maison de Coligny, Paris 1662; Collection Petitot I. Sér. T. 32; Michaud. T. 8, auch sonst unter anderem Titel; seine Verteidigungsschriften im Prozess Poltrot s. oben S. 308, seine Ordonnanzen Cimber et Danjou, Archives curieuses, Sér. I, T. 8; sein Tagebuch, eine Geschichte der Bürgerkriege von ihm, unter seinem Nachlass gefunden, ließ Katharina ins Feuer werfen, ein warer Mord an der Wissenschaft; Briefe von ihm, in den Bibliotheken und Archiven Frankreichs, Deutschlands, Englands und der Schweiz zalreich zu finden, sind gedruckt: Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, Paris 1852 sq. beinahe in jedem Jargang, bes. Jarg. 1. 2. 14. 21, ferner in Archives des missions scientifiques et littéraires. Sér. III. T. 2. 3.

Von Werken über jene Zeit: Ranke, Geschichte Frankreichs im 16. und 17. Jahrhundert; Baum, Leben Bezas s. o.; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus Bd. 1—3; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX. 1. 2, Leipz. 1855 (vortreffliches Werk); H. Martin, Histoire de France T. 8. 9; Froude, History of England from the fall of Wolsey to the death of Elisabeth, Bd. 1—12, London 1856—70; Ebeling, 7 Bücher französischer Geschichte I. II., Tübingen 1855—60; von demselben: Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX., Leipzig 1872; Aumale, Histoire des princes de Condé. 1. 2. Paris 1863—64; La France protestante, T. III.

Auf Wunsch der Witwe Colignys verfasste Franz Hotmann eine kurze Le-

bensbeschreibung von ihm: Gasparis Colonii magni quondam Franciae Amiralii vita 1575, s. l. anonym; ins Französische, Englische (von Golding, Lond. 1576) und Deutsche übersetzt. Überarbeitungen davon sind die Ausgaben La vie de messire Gaspar de Colligny, Leyden 1643, Amsterd. 1643, Paris 1665 u. oft. La vie de Gaspard de Coligny, Cologne 1686 von Sandras de Courtitz ist mir unbekannt. Auf jener Darstellung Hotmanns beruht das frische Lebensbild Colignys von E. Stähelin, Protestant. Monatsblätter von Gelzer 1858, Bd. 11. 12, erweitert von Meylan, Vie de Gaspard de Coligny, Paris 1862 (übersetzt von Ledderhose).

Vortrefflich ist die Skizze von Tessier, L'amiral Coligny, Paris 1872. Ein den Anforderungen der Wissenschaft entsprechendes Werk über Coligny fehlt noch; Graf J. de Laborde hat es unter der Feder und treffliche Proben gegeben, Bulletin 1870. 73. 74. Über die Bartholomäusnacht: Memoires de l'Estat de France, Middelburg 1576 (von Simon Goulard); Soldan in Raumers historischem Taschenbuch Jarg. 1854, zuverlässig und genau; Coquerel, Histoire de l'église réformée de Paris I. Paris 1862, mit reichen Quellenangaben: White, The massacre of St. Bartholemew. 1. 2. Lond. 1868, mir nur durch die Rezension von A. Maury im Journal des savants, 1871, bekannt. [Acton] The Massacre of St. Bartholemew, in North British Review, Oct. 1869. Le strage di San Bartolomeo (von Gar), Venezia 1870 mit vielen neuen Dokumenten. **Th. Schott.**

Collation, s. Benefizium.

Collegia pietatis, s. Spener, Pietismus.

Collegialkapitel, s. Kapitel.

Collegialsystem, s. Kollegialsystem.

Collegium germanicum, s. Collegia nationalia.

Collegia nationalia oder **pontificia,** insbesondere das Collegium Germanicum. Diese Kollegien sind Bildungsanstalten für Missionarien, die in christliche akatholische Länder gehen sollen. Sie verdanken ihre Entstehung zunächst Ignatius von Loyola, der das erste von ihnen zu Rom im Jare 1552, also nur zwölf Jare später als den Jesuitenorden selbst, nach einem schon damals nicht mehr neuen Plane, für Deutschland stiftete (Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeschichte, Berlin 1837, S. 275). Nach dem Muster dieses Collegium Germanicum sind später alle änlichen Anstalten gestiftet. Dasselbe ist, nach dem Buchstaben seiner Fundation, ein Gymnasium mit einer theologischen Fakultät, das alle Rechte der römischen Universität genießen und von einem Rektor und Lehrer aus dem Jesuitenorden geleitet werden sollte; in Warheit aber ein klösterliches Erziehungsinstitut, anfangs für Geistliche allein, dann eine zeitlang auch für Laien, dessen Schüler den Unterricht in der römischen Studienanstalt der Jesuiten — dem Collegium Romanum — teilen und übrigens unter deren Aufsicht leben. Die oberste Leitung erhielt eine Kommission von sechs Kardinälen, Protektoren genannt. Diese Protektoren sollen nach den Statuten in Deutschland Vertrauensmänner haben, die sich nach fähigen jungen Leuten umsehen und außer den Deutschen auch Schweizer, Friesen, Geldrische, Clevische und Skandinavier senden dürfen: denn eben aus ketzerischen Gebieten wünschte man Schüler zu haben. Dieselben müssen zwischen fünfzehn und einundzwanzig Jare alt, gesittet und von der Natur wol ausgestattet, namentlich mit einer leichten und geziemenden Weise sich auszudrücken begabt sein. Noch in ihrer Heimat werden sie mit den Gesetzen der Anstalt bekannt gemacht, und nur nachdem sie sich bereit erklärt haben, ihnen vollständig gehorsam zu sein, nach Rom geschickt, dort aber vom Rektor erst widerholt geprüft und hierauf, nach erfolgter Entscheidung der Protektoren wirklich aufgenommen. Dabei verpflichten sie sich zu lebenslänglicher Treue gegen den Papst, die römische Kirche und die katholische Religion — zweitens den geistlichen Stand zu ergreifen und alle Weihen zu nehmen, sobald die Kardinal-Protektoren es befehlen; — drittens im Kollegium zu verharren, nicht bloß bis nach Vollendung ihrer Studien, sondern bis sie fähig erachtet sind, als Arbeiter im Weinberge des Herrn nach Deutschland geschickt (ablegari) zu werden. Weil gerade dieses Abgeschicktwerden der eigentliche Zweck der Stiftung ist,

so befiehlt Ignatius, mit großer Vorsicht zu vermeiden, dass etwa irgend jemand nach Rom abgehe, der nicht zuvor diese spezielle Verpflichtung, sich senden zu lassen, ausdrücklich und bestimmt übernommen habe. Denn die Intention war, ein Geschlecht von Priestern zu erziehen, das an wissenschaftlicher Tüchtigkeit dem Kampfe mit einem Gegner gewachsen sei, dessen Bedeutung und Kraft Ignatius nicht verkannte, an Sittenstrenge und Gesinnung aber geeignet sein möchte, dem gesunkenen katholischen Priesterstande in Deutschland einen neuen Geist zuzubringen. Dieser Zweck wird dem eintretenden Alumnen mit dem Bemerken vorgehalten, dass er seiner Natur nach dem einmal Aufgenommenen nicht mehr gestatte, die Anstalt wider zu verlassen und eine andere Lebensaufgabe zu wälen (aliam vitae conditionem amplecti). Vielmehr müsse jeder Alumnus, sobald es den Protektoren beliebe, sich von ihnen absenden lassen, um an denjenigen Orten seiner Heimat zu arbeiten, an welchen er damit die beste Frucht schaffen könne. Diese Pflicht muss er mittels ausdrücklicher Zusage, von der nur die Protektoren entbinden können, und deren Bruch mit schweren Kirchenstrafen bedroht wird, eidlich übernehmen, mündlich und schriftlich, in doppelter Formel, dahin gehend, dass, nachdem der Alumnus die gesamte Stiftung (collegii institutum) begriffen, er sich ihren Gesetzen und Einrichtungen gern unterwerfe und die Absichten (intentionem) der Protektoren sowol im Kollegium selbst, als nachher (discedendo) erfüllen wolle: dass er alle akatholischen Meinungen abschwöre, „das zum Kampfe gegen sie gestiftete, fromme Institut dieses Kollegiums billige und sich ihm einordne, um es nach allen seinen Einrichtungen treu zu halten". Julius Cordara, Collegii Germanici et Hungarici historia libris IV comprehensa, Romae 1770, Fol. Daraus: Das deutsche Kollegium in Rom. Entstehung, geschichtlicher Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken, Leipzig 1843, und A. Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835, S. 85 ff.

Nach kurzer Blüte war dieses Kollegium gesunken und fristete ein kümmerliches Leben, bis P. Gregor XIII., der fast allen Jesuitenschulen der Welt sich irgend einmal woltätig erwiesen hat, es am 6. August 1573 neu einrichtete und hierauf zu Rom ein griechisches (13. Jan. 1577), englisches (22. April 1579), ungarisches, welches er im Jare 1584 mit dem deutschen vereinigte, ein maronitisches (26. Juni 1584), ein thracisch-illyrisches Kollegium sowie drei dem Germanicum sehr änliche Anstalten zu Wien, Prag und Fulda gründete. Seine Gesinnung dabei spricht er in der Stiftungsurkunde der Coll. Anglicanum folgendergestalt aus: „Täglich sehen wir die Kirche mit Hinterlist und Gewalt von ihren Feinden angegriffen, zu ihren älteren Gegnern, Ungläubigen, Türken und Juden, sind noch neue, Ketzer und Schismatiker, hinzugekommen, die voll Gottlosigkeit und lästerlichen Wansinns gegen sie kämpfen. Diesem Angriff setzen Wir nach der Pflicht unseres Amtes die Uns zu Gebot stehenden Kräfte entgegen und verteidigen nach Vermögen die Völker, welche unter Unserm Schutze sind. Der wirksamste Schutz aber und das kräftigste Gegenmittel ist, in den von jener Pest befallenen Ländern die Jugend, deren weicheres Gemüt leicht zum Guten zu wenden sein wird, im katholischen Glauben zu befestigen". Daher, sagt Gregor, habe er von Anfang seiner Regierung an gestrebt, National-Kollegien in Rom zu gründen, als Pflanzschulen des katholischen Glaubens und seiner unverfälschten Lehre (diversarum Nationum Collegia, veluti Catholicae Religionis et sincerae ad eam institutionis seminaria). Wie im Gedanken, so auch in der Form sind diese Anstalten insgesamt Nachamungen des Germanicums: selbst ihre Stiftungsurkunden stimmen großenteils, und auf vielen Punkten wörtlich, überein. Das maronitische, ungarische und griechische sind dabei untereinander näher, als mit dem englischen verwandt, welches seinerseits dem Germanicum am änlichsten ist.

Jedoch hat die Stiftungsbulle eben des Anglicanums zuerst zwei bedeutsame Zusätze, die eine allgemeine Fortbildung des Gedankens dieser Institute bezeichnen: Erstens dass die Schüler, wenn sie in die Anstalt eintreten, nicht sogleich,

sondern erst nach einer Prüfungszeit von sechs bis acht Monaten als Alumnen aufgenommen werden, und zwar nur gegen ein alsdann zu leistendes eidliches Versprechen, das geistliche Leben niemals verlassen und zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Eintritt in den dortigen Dienst der Seelsorge auf Befehl der Obern allezeit bereit sein zu wollen. Zweitens werden denen, welche dergestalt wirkliche Alumnen geworden sind, fünf Privilegien verliehen, die darauf hinausgehen, dass die Alumnen nicht, wie es bisher bei den Schülern des deutschen Kollegiums gehalten war, erst in ihrer Heimat ordinirt werden sollen, sondern bereits in Rom am Ende ihrer Studien die Weihe erhalten können, um sich noch vor ihrer Heimreise in priesterlichen Funktionen zu üben. Zu dem behuf bekommen sie das Recht, geweiht werden zu dürfen: 1) außer den gewönlichen Ordinationszeiten, 2) one Beobachtung der gesetzlichen Interstitien, 3) one Dimissorialzeugnisse ihrer Ordinarien, 4) one einen Titulus Beneficii oder Patrimonii, 5) endlich one dass ein Defectus Natalium ihnen entgegen wäre. — Nur der zweite Zusatz ist eigentlich neu, der erste findet sich zwar nicht in den ältern Bullen, aber doch schon in den ignatianischen Statuten des deutschen Kollegiums. Doch ist es schwerlich bloßer Zufall, dass beide Zusätze jetzt zugleich erscheinen, vielmehr dürfte darin die Absicht sich aussprechen, dass Alumnen, die so großer Privilegien, und namentlich einer scheinbar titellosen Ordination (s. d.), teilhaftig werden sollen, sich dem von ihnen hier ergriffenen Lebenszwecke auch um so fester verbindlich machen müssen. Denn augenscheinlich war in jenem ersten Zusatze eine Art abgeschwächter Professleistung gefordert, und man konnte dabei an die Analogie der Mönchsorden denken, welche bei der Ordination ihrer Mitglieder den Titel des Benefiziums oder Patrimoniums gleichfalls durch einen andern, nämlich den des Ordens (professionis, paupertatis) ersetzen. Durch diese Einfürung der Ordination one Titel geschah daher im Jare 1579 ein nicht unbedeutender Schritt, um die Alumnenfamilien der genannten Kollegia zu einer Art geistlicher Kongregationen unter bestimmten Oberen, nämlich den Protektoren, zu machen.

Soweit war es gekommen, als das deutsche Kollegium (1584 1. April) definitiv mit dem ungarischen vereint und bei dieser Gelegenheit eine neue Redaktion seiner Gesetze gemacht ward. Sie rezipirt beide obige Zusätze von 1579, indem sie nur von den fünf Privilegien das letzte wegläßt. Dass der ordensartige, bleibende Zusammenhang der Alumnenfamilie dabei fest im Auge gehalten wird, zeigt eine gleichfalls neu hinzugefügte Bestimmung, wonach für abwesende Alumnen, und insbesondere die in Deutschland verweilenden, der Rektor des Kollegiums väterliche Sorge tragen soll, indem „er von ihren Arbeiten Kenntnis nimmt und sie liebevoll tröstet". Also bleiben die Alumnen, auch nachdem sie die Anstalt verlassen haben, mit deren Oberhaupt in Verbindung und haben ihm über Arbeiten teils zu berichten (eorum labores cognoscendo), teils dieselben von ihm dirigiren zu lassen; denn eine solche Leitung ist mit den Worten eos qua decet caritate consolando doch wol gemeint. Die individuelle Abtrennung der familia Collegii Germanici von den übrigen Orden war auch bereits so weit entwickelt, dass wärend in den frühern Statuten noch solche junge Männer, die in einem geistlichen Orden schon Profess getan haben, für besonders passlich zur Aufnahme erachtet werden, nunmehr — im Gegensatze dazu — Mönche aufzunehmen untersagt und den Alumnen verboten wird, jemals in einen Orden oder eine ordensähnliche Kongregation, one ausdrückliche Erlaubnis der Protektoren, einzutreten. Der Ordensgehorsam verträgt sich nicht mit demjenigen, welchen ein Alumnus seinem Rektor und den Protektoren seines Kollegiums lebenslänglich schuldet.

Manche gregorische Stiftung, wie die zu Fulda, Prag, Wien, schlief mit der Zeit wider ein. Das Collegium Germanico-Hungaricum, Graecum, Anglicanum und Maroniticum bestanden aber noch in ihrer obigen Einrichtung, und von Clemens VIII. war am 7. Dezember 1600, nach dem Muster des Maroniticums, ein schottisches Kollegium gestiftet worden, als am 21. Juni 1622 die Kongregation de propaganda fide gegründet ward und an der Verfassung jener An-

stalten insofern etwas änderte, als der ihr zugewiesenen Kompetenz gemäß zuerst Kardinäle aus ihrer Mitte zu Protektoren ernannt wurden, und allmählich das Protektionsrecht im wesentlichen an die Kongregation als solche überging. Sodann wurden unter ihrer Vermittelung zu Rom noch zwei änliche Kollegien, das Collegium Urbanum de propaganda fide von Gregor XV. am 1. August 1627 (s. über die Verfassung desselben die Münchner historisch-politischen Blätter Jarg. 1842, Bd. X, S. 147 ff.) und das Collegium Hibernense von demselben im Jare 1628, letzteres für Irland, ersteres one Beschränkung auf eine einzelne Nation begründet, wiewol es erst allmählich diesen ganz weiten Gesichtskreis gewonnen hat; — beide nach den obigen alten Mustern. Außer Rom aber wurden teils fundirt, teils erneuert und mit Statuten versehen die Kollegien von Wien, Prag und das Illyricum von Loretto am 1. Juni 1627, das von Fulda am 18. Dezember 1628, das irländische am 12. April 1631, das erzbischöfliche Seminar von Prag am 22. Dezember 1638, das griechische Seminar von S. Benedetto in Ullano am 30. Juni 1732, und das chinesische unter dem Namen Familia Jesu Christi zu Neapel am 22. März 1736.

Als im Jare 1677 der Sekretär der Kongregation de propaganda fide, Urban Cerri, in einem Berichte an den Papst, der unter dem Titel Etat présent de l'Eglise catholique in französischer Übersetzung zu Amsterdam 1716 gedruckt worden ist (s. über denselben meine Schrift: die Propaganda ꝛc., Göttingen 1852, Th. I, S. 107 f.), eine offizielle Darstellung des Geschäftskreises der genannten Behörde gab, spricht er als ihren Grundsatz aus, dass für jedes häretische Land ein Nationalkollegium, nach dem Muster etwa des deutschen, existiren müsse. Er schließt daher seiner Darstellung der europäischen Missionen auch eine Aufzälung der damals bestehenden derartigen Anstalten an, in welcher er außer den genannten noch verschiedene andere zu Paris, Mailand, Douay, Braunsberg, Ollmütz ꝛc. gelegene nennt. Ein offizieller Konspektus aus der neuesten Zeit findet sich in der Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo, Roma 1843, S. 21—27. Derselbe übergeht, weil sie untergegangen waren, die Kollegien von Prag, Wien und Fulda; bemerkt, dass das Maroniticum mit dem Urbanum vereinigt sei und nennt folgende im obigen noch nicht genannte, teilweise jedoch von Cerri schon erwänte Anstalten, von denen gerade aus dieser Auffürung gewiss ist, dass sie der Kongregation de propaganda fide als Missionskollegien bekannt, und warscheinlich, dass sie ganz nach Analogie der obengenannten eingerichtet sind: in Italien das griechische Kollegium oder Seminar von Palermo, das Coll. Helveticum zu Mailand, eine Anstalt für Albanien, ursprünglich in Fermo, später mit dem Urbanum vereinigt, und ein Kollegium zu Melan in Savoyen, dessen nationaler Charakter nicht näher bestimmt wird; in Frankreich das Seminar Des missions étrangères für China und Hinter-Indien und das von Saint Esprit für die Missionen der französischen Kolonieen, sowie ein irisches Kollegium in Paris, nicht minder ein irisches Kollegium in Douay; in Irland selbst endlich vier neu gegründete Kollegien zu Younghall, Thurles, bei Dublin und zu Carlow; letzteres für ausländische Missionen bestimmt.

Die Verfassung dieser Kollegien, soweit sie bekannt ist, beruht durchaus auf den schon bei der Stiftung des Germanicum befolgten Grundsätzen. Allenthalben ist ihr Zweck, tüchtige, gut katholische, in der Polemik bewanderte Prediger und Seelsorger zu erziehen: zu diesem Ende wird eine Stiftung gemacht für eine bestimmte Anzal Alumnen, welche aus den Gegenden entnommen werden sollen, wo sie zu wirken bestimmt sind; damit nicht die katholische Lehre dort aus dem Grunde minder eindringlich gepredigt werde, weil sie von Fremden vorgetragen wird. Die Alumnen werden unter Leitung irgend eines Ordens, meistens der Jesuiten, ausgebildet und in ihr Vaterland entweder schon als geweihte Priester, oder wenigstens zur Ordination völlig vorbereitet entlassen, mit der Verpflichtung, ebendort als Missionare zu arbeiten. Vorstand des Kollegiums ist ein aus dem mit der Anstalt betrauten Orden entnommener Rektor, der auch mit den entlassenen Alumnen in obenerwänter Weise in Verbindung bleibt, seinerseits aber

unter der Propaganda steht. Das mit dieser lokal am nächsten verbundene Kollegium „Urbanum de propaganda fide“ hat in seiner Verfassung weiter nichts eigentümliches, als dass es die Tendenz der übrigen änlichen Stiftungen generalisirt; und wärend sie allemal nur für ein einzelnes Land zu sorgen pflegen, Schüler aus der ganzen Welt aufnimmt. Die populäre Demonstration davon in dem Sprachenfeste an Epiphaniä ist bekannt.

Wenn aber für die ältere Zeit die Änlichkeit in der Einrichtung dieser verschiedenen Anstalten nur einen historischen Grund hatte: so musste, seit sie alle der mit großer Macht versehenen Centralbehörde der Propaganda untergeordnet waren, ihre weitere Fortbildung von selbst eine gleichmäßige sein. Zuerst gab Urban VIII. in einer Konstitution vom 18. Mai 1638 die ersten vier der oben erwänten Privilegien des Collegium Anglicanum, nur mit etwas genauerer Formulirung der desfallsigen Erfordernisse, allen und jeden Alumnen der Propaganda in den päpstlichen Kollegien (Coll. pontificia) und sämtlichen übrigen Zöglingen, die irgendwie im Ressort dieser Kongregation zu Rom oder anderwärts, jetzt oder künftig erzogen würden (Bullar. Congr. de propag. f. T. I, p. 91). Und wie von jeher dieser besonderen Privilegirung der Alumnen bei den Kollegien, für welche sie galt, andererseits auch eine besondere Verpflichtung entsprach, so hat ebenderselbe Urban VIII. auch schon für sie alle — zu welcher Zeit ist nicht genau bekannt — einen und denselben beim Eintritt in die Anstalt abzulegenden Eid vorgeschrieben, dessen Formel nur in einer spätern von Alexander VII. (Breve vom 20. Juli 1660, Bullar. Propag. 1, 140) herstammenden Redaktion aufbewart ist. Sie enthält sechs einzelne Verpflichtungen: 1) Annahme der Verfassung der Anstalt, Unterwerfung und Einordnung in dieselbe, 2) Versprechen, in einen Orden oder eine ordensartige Verbindung, one Erlaubnis der Propaganda, niemals einzutreten, 3) den geistlichen Stand und alle seine Weihen auf sich zu nehmen, sobald diese Kongregation es befehle, 4) unter allen Umständen, auch wenn man in einem Orden Profess getan haben sollte, der Propaganda regelmäßige Berichte zu erstatten, 5) auf ihren Befehl, auch wenn man Regular geworden wäre, unverweilt als Missionar in die Heimat sich zu begeben, und endlich 6) diesen Eid nach der von P. Alexander VII. in dem ebengenannten Breve gegebenen Deklaration zu verstehen. Dieselbe besagt, dass durch ihn jeder Alumnus für sein ganzes Leben und alle Lebenslagen (perpetuo quoad vixerint, in quocunque statu permanserint) verpflichtet werde und seinen Dienst nicht auf ihm beliebige Weise, sondern nur ad praescriptum Sedis Apostolicae leisten könne. Damit er hierin durch keinen Ordensgehorsam möge gehindert werden, soll jeder von einem Alumnus abgelegte Ordens-Profess, sobald er one ausdrückliche schriftliche Erlaubnis der Propaganda geschehen ist, nichtig sein, wärend zu ihrem Dienste auch derjenige, dem sie den Eintritt in einen Orden gestattet, nichtsdestoweniger verpflichtet bleibt. Anscheinend war es vorgekommen, dass Alumnen den Eintritt in einen Orden, oder die Wal eines anderen Lebensberufes (status) damit zu entschuldigen versucht hatten, dass sie one diesen Schritt sich nicht würden haben ernären können. Dies, sagt Alexander, sei keine Ausrede: der römische Stul lasse keinen Missionar, der redlich arbeite, in Not; außer etwa mit dessen eigener Schuld, wenn er nämlich nicht pflichtmäßig berichtet habe. Denn jeder Alumnus eines Nationalkollegiums, möge er weltgeistlich geblieben oder Regular geworden sein, müsse, sobald er sich einmal diesem wichtigen Stande geweihet habe, so lange er lebt, järlich — wenn er außerhalb Europa sich befindet, alle zwei Jare — der Kongregation de propaganda fide einen schriftlichen Bericht erstatten über seine Person, Lage, seinen Aufenthaltsort und seine Arbeiten; er hat dies Schreiben, das an den nächstresidirenden apostolischen Nuntius abgegeben wird, jedesmal so oft zu widerholen, bis ihm der Nuntius den richtigen Empfang bescheinigt. Zu solchen Berichten gibt es ausfürliche Anleitungen, worüber nachzusehen ist meine angefürte Schrift Th. I, S. 341—348. — Zu der erwänten Deklaration sind noch zwei andere vom 8. April 1661 und 9. Mai 1667 gekommen, in denen namentlich über die Berufsarten (status perpetui), welche dem Zwecke der Kollegien gemäß sind, genauere Anordnung getroffen und

bestimmt wird, dass wenn ein Alumnus, um leben zu können, einen status ab instituto suo alienus gewält haben sollte, dieses zwar seines Eides wegen stets widerruflich und die Propaganda befugt ist, ihn daraus abzufordern, ihm aber alsdann seinen Lebensunterhalt geben wird.

Der Alumnus verpflichtet sich also für sein ganzes Leben zu einer vollständigen und ausschließlichen Hingabe an die Zwecke desjenigen Kollegiums, in welches er eintritt, um darin, allerdings auf Kosten der Kirche, erzogen und mit jenen besonderen Privilegien ausgestattet zu werden. Er übernimmt außerdem eine regelmäßige Berichterstattung an die Propaganda. — Mindestens seit dem Jare 1660 ist diese Art Verpflichtung von sämtlichen Alumnen der päpstlichen Nationalkollegien — den Sacerdotes saeculares ad missiones apostolicas admissi, wie im Gegensatz der Missionarii regulares der offizielle Titel der Alumni collegiorum pontificiorum s. nationalium oder Congregationis zu lauten pflegt — eingegangen worden. Eine so ausschließliche Widmung aber für das ganze Leben ist nicht one Verwandtschaft zu einem gewönlichen Ordensprofess und diese Seite daran bleibt noch genauer zu betrachten.

Wie das deutsche Kollegium, so halten auch die übrigen jedes einen bestimmten geographischen Bezirk im Auge, um gerade für diesen seine Schüler auszubilden. Selbst das allumfassende Kollegium Urbanum erzieht jeden Aufgenommenen doch nur für sein eigenes Vaterland und verfügt bloß ausnahmsweise anders über ihn. Ferner umfasst dabei die Stiftung — das institutum — einer solchen Anstalt, neben der Erziehung der geistlichen Kräfte, auch vorher ihre Heranziehung und nachher ihre fernere Leitung und dem Zwecke des Kollegiums entsprechende Benützung. Indem also die Alumnen bei ihrem Eintritte durch den obigen Eid sich der gesamten Stiftung anschließen, verpflichten sie sich lebenslang zu „einer bestimmten Mission", d. h. zur Missionstätigkeit in einer gewissen Gegend; nämlich der, für welche eben diese Stiftung gemacht ist. Darauf beziehen sich in den Gesetzen Ausdrücke wie: nationes quibus operam suam devoverunt, natio cui sese addixerunt etc. (Bull. Propag. I, 148, 149, T. V. 139). Dies lag schon von Anfang an im Charakter der genannten Anstalten, gewann aber durch die centrale Leitung der Propaganda mehr Gleichförmigkeit, die sich in den angefürten Erlassen Alexanders VII. sehr deutlich ausspricht. Jeder Alumnus, heißt es hier, hat sich der Stiftung (fundatio) desjenigen Kollegiums eingeordnet und angeschlossen, in welchem er erzogen ist. Diesem „Institut" hat er sich durch seinen Eid gewidmet, hat darin „Profess getan" (institutum cui se juramento devoverunt, quod professi sunt, — ex vi instituti quod professi sunt, educationis atque instructionis ac demum juramenti tenentur, quoad vixerint, und zwar ad salutem nationum, quibus operam suam devoverunt u. dgl. m.), und dadurch die Pflicht auf sich genommen, lebenslang als Missionar unter den Völkern zu arbeiten, denen er dergestalt seine Kräfte freiwillig gewidmet hat. Für ihr Seelenheil zu sorgen, hat er durch Eid und genossene Erziehung sich zur Lebensaufgabe gemacht und keinen andern Beruf darf er ergreifen, als der sich hiermit verträgt; haben daher solche Alumnen eine Lebensart gewält, in der sie ihn in irgend einer Rücksicht nicht mehr erfüllen können, so vermag die Propaganda dies jederzeit zu annulliren. Die Alumnen sollen stets da arbeiten, wohin sie nach der Stiftung ihres Kollegiums gehören, in den Bezirken, für die sie sich ein für allemal verpflichtet haben; nach den propriis uniuscujusque Collegii institutis, ad finem fundationis assequendum, ad praescriptum Bullarum pro suis Collegiis editarum — oder auch Sedis Apostolicae — inservire. Quidquid de se ipsis statuant Collegiorum pontificiorum alumni, subordinatum esse semper debet fini principali, spirituali scilicet earum provinciarum salutis, quibus ex vi instituti sunt simpliciter et omnino obstricti (Bull. I, 145). So sollen sie auch, wenn sie in den Fall kämen, wegen mangelnden Lebensunterhaltes ihren Beruf aufgeben zu müssen, dies der Propaganda berichten, die niemanden, der auf den Titel der Mission ordinirt worden, darben lassen, ihm vielmehr eventuell Gehalt geben wird (Bullar. I, 141, 142, 236).

Die Ordination auf den Missionstitel (ad titulum missionis oder,

was auch vorkommt, ad tit. illius — certae — missionis, oder ad titulum Collegii) ist unter den Privilegien bereits genannt worden, welche anfangs dem Anglicanum, dann andern, zuletzt 1638 allen Nationalkollegien verliehen worden. Dies Recht sine aliquo patrimonii vel beneficii titulo, tantum ad titulum missionis geweiht zu werden, war eine um so größere Begünstigung, je strenger sonst auf gehörige Nachweisung eines Titels gehalten wird. Die Natur aber dieses Missionstitels ist nun klar aus der oben dargestellten Verpflichtung der Alumnen. Ein Weltpriester ist nicht, wie ein ordensgeistlicher Missionar, auf den Titel seines Ordens geweiht; sondern wenn er weder ein Benefizium, noch etwa eigenes Vermögen hat, so ist es eine Frage, ob er überhaupt ordinirt werden kann? So lange nun die Mission, wie dies vor 1552 der Fall war, bloß von den Orden betrieben wurde, konnte diese Frage niemals vorkommen; und auch die Stiftung des deutschen Kollegiums war anfangs darauf gestellt, dass die Alumnen erst nach ihrer Rückkehr und von den deutschen Bischöfen sowol ordinirt, wie mit Benefizien versorgt und bei deren Konferirung gerade bevorzugt sein sollten, wobei nur ausnahmsweise auch schon an anderweit zu besoldende Reiseprediger gedacht war. In England aber gab es unter der Regierung der Königin Elisabeth weder katholische Bischöfe, noch Benefizien; hier war also eine andersartige Hilfe nötig und man entschloss sich, die ausgebildeten Alumnen des Kollegium Anglicanum noch in Rom zu weihen und für ihren Unterhalt seitens der Anstalt selbst (daher Tit. Collegii: Rigantius, Comm. in Regul. Cancell. XXIV, § V, Ed. Colon. 1751, 2, 401 sq.) Sorge zu tragen, so lange und so oft es nötig sei. — Die Deklarationen von 1660 und 1661 (vgl. oben) zeigen, wie dies Prinzip allmählich allgemein geworden ist, so dass in allen Fällen die Stiftung, welche einen Alumnen ausgebildet hat und seine Kräfte gebrauchen will, oder aber die Oberbehörde dieser verschiedenen Kollegienstiftungen, die Kongregation der Propaganda selbst, für den Lebensunterhalt eines jeden Alumnus, wenn er nur in ihrem Dienste arbeiten mag, eventuell zu sorgen bereit ist. Auf diese Aussicht hin aber kann er auch allenfalls schon ordinirt werden; sofern er sich nur dagegen lebenslang zu dem geforderten Dienste verpflichtet.

Augenscheinlich zeigt dieser Titel eine Analogie mit dem titulus professionis s. ordinis, wie sogar der Ausdruck profiteri institutum Collegii sich als technischer erwiesen hat und auch das Wort institutum für einen Orden oder ordensartige Kongregation, mit denen die unter ihren Rektoren vereint bleibenden Alumnenfamilien der Collegia pontificia onehin viel Ähnlichkeit haben, häufig gebraucht wird. Auf der anderen Seite tritt doch auch die Natur eines einfachen titulus mensae s. pensionis (hier allerdings pontificiae) im Missionstitel so erkennbar hervor, dass er — wie das auch bei den Praktikern der heutigen Kurie geltende Ansicht ist — als ein Mittelding zwischen dem Tisch- und Ordens-Titel aufgefasst werden muss.

Heutzutage werden, soweit nicht durch die neueren politischen Ereignisse Störungen eingetreten sind, weit die meisten Alumnen der Nationalkollegien, z. B. sämtliche Schüler des Germanicum, und ebenso die Zöglinge des Kollegium Urbanum, die mit dem Anfange des zweiten Jares ihrer theologischen Studien geweiht zu werden pflegen (Münchner hist. pol. Bl. X, 148), auf den Missionstitel ordinirt, gehen darauf in ihre Heimat und erhalten von der Propaganda so lange Lebensunterhalt, bis sie eine Anstellung bekommen. Können sie eine solche nicht erlangen, so kehren sie in bestimmter Zeit nach Rom zurück und werden im Fache der Mission anderweitig verwendet.

Vgl. meine Schrift: Die Propaganda, ihre Principien und ihr Recht, Gött. 1852, Th. I, S. 73—91 und 225—245, woselbst die Belege zu dem hier Vorgetragenen im einzelnen angegeben sind. **Meier.**

Collegianten, s. Kollegianten.

Collision der Pflichten, s. Kollision.

Collyridianer, s. Kollyridianer.

Colombia, Vereinigte Staten von; auch Neu-Granada. Kirchliche Statistik. Wie der Name so sind auch Flächeninhalt und Einwonerzal noch nicht

sicher festgestellt. Man berechnet jetzt das Gebiet auf 15,086 geogr. Quadratmeilen oder 830,700 Quadratkilometer, die Bewoner nach einer freilich ungenauen Zälung von 1871 auf 2,910,329 Seelen. Hierzu kommen noch die auf etwa 100,000 geschätzten nicht civilisirten Indianer, die wider ins Heidentum zurückgesunken sind. Die Religion der christlichen Bevölkerung ist die röm.-katholische, doch besteht seit 1851 verfassungsmäßig Religionsfreiheit, sodafs andere Konfessionen das Recht öffentlichen Gottesdienstes haben; auch ist 1852 die Civilehe eingefürt. An der Spitze der Kirche stehen der Erzbischof von Bogotá und die Bischöfe von Popayán, Cartagena, Santa Marta, Antioquia, Panamá, Pamplona. Pasto (?). Die Pfarrgeistlichkeit ist nicht sehr zalreich. Auch die Zal der Klöster hat sehr abgenommen; im J. 1854 gab es ihrer noch 32 mit 697 geistlichen Bewonern. Die Geistlichen, für deren Ausbildung 4 Seminare und eine theologische Fakultät an der Universität in Bogotá erhalten werden, gelten durchweg für sehr ungebildet. Der sittigende Einfluss, den sie auf das Volk üben, ist ein geringer. Die Macht der Kirche ist sehr beschränkt. — In Bogotá haben die wenigen Protestanten nur einen eigenen Friedhof, aber kein Bethaus; sie bilden keine Gemeinde.

Quellen: Stein-Wappäus, Handbuch d. Geogr. und Statistik I, 3, S. 369 ff.; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. **G. Plitt.**

Columba, s. Keltische Kirche.

Columba, der Jüngere, auch Columban genannt, ein altbritischer Missionar und Klostergründer, gebildet in dem Kloster Bangor, war seit dem Ende des 6. Jarhunderts auf dem Kontinent tätig. Um 595 ließ er sich mit zwölf Genossen in der Wildnis der Vogesen auf den Trümmern des Schlosses Anegray nieder und erbaute ein Kloster, das er nach dem Muster seiner Heimat einrichtete und zum Ausgangspunkt seiner missionirenden und organisatorischen Arbeit machte. Denn es kam ihm nicht bloß auf Bekämpfung der allerdings noch vorhandenen Reste des Heidentums, sondern vielmehr auf Verbreitung des klösterlichen Lebens und christlicher Gesinnung an. Bald entstanden in Luxeuil, Fontaines, Besançon verwandte klösterliche Gemeinschaften, denen sich bald eine ganze Reihe von Stiftungen anschlossen. Ein großer Teil des späteren fränkischen Klerus ist durch diese Schule, welche sich gleichmäßig durch wissenschaftlichen Sinn und den Ernst christlicher Gesinnung, insbesondere aber durch Kenntnis und Befolgung der h. Schrift auszeichnete, hindurchgegangen. Bald saßen auf den Bischofstülen des Frankenreichs die Schüler dieser altbritischen Klöster. Columban selbst erlebte dies freilich nicht. Ein Zusammenstoß mit dem König Theoderich und dessen Großmutter Brunhilde trieb ihn von seinen Stiftungen hinweg. Als der sittenstrenge Mönch den König wegen seines ausschweifenden Lebenswandels zur Rede setzte, ihm den Eintritt in sein Kloster versagte und sich weigerte, die unehelichen Söne Theoderichs zu segnen und als ebenbürtig anzuerkennen, benutzte die Königin Brunhild, welche fürchtete ihren Einfluss auf den König an Columban zu verlieren, die Abneigung des fränkischen Klerus gegen den Iren, welcher in mehreren Punkten, besonders in der Osterfeier, der Tonsur und Klosterverfassung von der gallischen Sitte abwich, um ihn auf einer Synode verurteilen und aus dem Lande verjagen zu lassen. Er ward ergriffen und nach Nantes geschleppt, wo man ihn zur Rückkehr nach Irland zwingen wollte. Allein der Bedrängte entfloh zu Chlotar von Neustrien und begab sich von da, überall mit Ehrenbezeugungen überhäuft, zu dem austrasischen König Theodebert. In dessen Gebiet fallen seine weiteren Wanderungen rheinaufwärts, die er mit der Niederlassung am Bodensee, auf dem altchristlichen Boden von Bregenz beschloss. Unterwegs soll er in Mainz und am Zürichersee verweilt haben. In Arbon fand er bei einem christlichen Priester Gastfreundschaft. In Bregenz nahm er eine verlassene Kirche in Besitz, wie es heißt, vom Bischof von Konstanz unterstützt und von der Bevölkerung wol aufgenommen. Drei Jare wärte dies glückliche Verhältnis, bis Theodebert von Austrasien besiegt und Bregenz zum Reiche Theoderichs geschlagen ward. Alsbald begannen die Verfolgungen. Der Landesherr, Herzog Gunzo, wurde schwierig, zwei Brüder wurden ermordet, täglich drohte neue Gefar. Da ergriff Columban abermals den Wanderstab und wendete sich nach Italien zum

Longobardenkönig Agilulf. Nur einige Genossen blieben mit Gallus, dem ausgezeichnetsten Schüler C.'s, in der Schweiz zurück. Es war um das Jar 612. Im Süden von Pavia an der Trebia stiftete C. ein neues Kloster, Bobio, und erhob dasselbe zu einem hervorragenden Sitze der Kultur und Wissenschaft. Kurz vor seinem Tode kam eine Einladung Chlotars II., welcher nach blutigen Taten Alleinherrscher geworden war, wider in das Frankenreich zurückzukehren. Es war zu spät. C. starb im J. 615, nach kirchlicher Annahme am 15. November, nach dem Matyrol. Rom. am XI. Cal. Decembr., nach der Biographie des Jonas von Bobio am II. Cal. Dec.

Die Poesie der Liebe und des Glaubens hat dies einfache Geschichtsbild mit phantastischen und sinnreichen Legenden umrankt und berichtet von Wundern und Zeichen. Bald heilt C. Blinde, bald Besessene und treibt Teufel aus. Dem Stallmeister Theoderichs, der, als er ihn durchboren will, totkrank zu seinen Füßen niederstürzt, gibt er Gesundheit und Leben zurück. Er hat die Gabe der Weissagung. Sein Gebet schafft den Hungernden in der Wüste Speise, sein Wort öffnet im Felsen den Wasserquell. Eine Schar Wölfe, die ihn im Walde umringen, schlägt er durch seine stille Andacht und durch seinen Blick in die Flucht. Dem Bären, der ihn anfällt, gebietet er zu entweichen — und er geht. Selbst unsichtbar kann er sich machen. Die Soldaten, die ihn verhaften sollen, gehen an ihm vorüber, treten ihm auf die Füße, one ihn zu bemerken. In Tuggen findet er die Leute um ein Fass beim Bieropfer versammelt; er bläst von oben hinein und das Fass zerspringt.

Wichtiger als diese Mönchsfabeln sind für uns die Fragen nach der theologischen und kirchlichen Stellung des berühmten Iren, insbesondere die Frage nach seinem Verhältnis zu Rom. Hierüber ist heftiger Streit bis auf diesen Tag und es ist in einzelnen Punkten allerdings keine andere Entscheidung als ein non liquet zu gewinnen.

Als Zögling von Bangor und Son der altbritischen Kirchengemeinschaft hielt er an der von der römischen Ordnung abweichenden Überlieferung seiner Heimat fest: eine andere Tonsur für die Mönche, eine andere Verfassung für die Klöster, andere Gebräuche im Gottesdienst und andere liturgische Formen, auch eine andere Osterberechnung. Um aller dieser Eigentümlichkeiten und um seiner freien Stellung zum Papste willen wurde er zuerst dem von Eifersucht auf sein wachsendes Ansehen erfüllten gallischen Klerus verdächtig. Wärend in England die römischen Eindringlinge den Kampf gegen die britischen Klöster eröffneten, begann auch in Gallien der Streit. C. wendete sich deshalb bereits im J. 602 an den Papst Gregor I., um die Schriftmäßigkeit der altbritischen Osterberechnung und deren Übereinstimmung mit den Vätern gegenüber der ihm ungerechtfertigt erscheinenden gallisch-römischen Osterfeier darzulegen. Eine Antwort erhielt er nicht vom Papste, sondern von jener Synode, welche die britische Weise verurteilte und die fremden Mönche zur Annahme des gallischen Brauchs zu nötigen suchte. Dagegen verwarte sich C. in einem Sendschreiben an die Synodalgeistlichkeit, indem er bat, ihn und die Seinen in der Wildnis, wo er seit 12 Jaren arbeite und 17 Brüder begraben, unbehelligt in Frieden leben zu lassen und daran mante, statt diesen geringfügigen Unterschied zu betonen, lieber die Ursache des Streites, den giftigen Neid und die stolze Ruhmsucht, zu bekämpfen und auszurotten. Als das Verdammungsurteil dennoch an seiner Person ausgefürt wurde, schrieb er an P. Bonifacius (III. oder IV.) in gleichem Sinne, mit dem Ersuchen, der gallischen Intoleranz zu steuern und die Iren in ihrem guten Rechte zu schützen. Auch das blieb erfolglos. Die unter Chlotars II. Regierung eingetretene Veränderung scheint aber den zalreichen Anhängern C.'s gestattet zu haben, an ihrer Eigenart festzuhalten.

Gegen das Ende seines Lebens, als die christologische Frage in dem Dreikapitelstreit weiter erörtert wurde, beteiligte sich C. insofern daran, als er ein Schreiben an P. Bonifacius IV. richtete, in welchem er sich gegen die Verdammung der 3 Kapitel aussprach, die streitenden Parteien zur Eintracht ermante und vor dem Missbrauch der Schlüsselgewalt warnte, wärend er Rom als „die

Hauptstadt der Kirchen" anerkannte. Daraus erhellt, dass C. nicht als Feind dem Papst gegenübertrat, doch mit dem Gefüle geistiger Selbständigkeit und kirchlicher Unabhängigkeit, getreu der Ansicht seiner Mutterkirche, welche die Autorität des Papstes in seinem Gebiet nicht bestritt, aber nicht daran denken konnte, ihn als Oberhaupt zu verehren. Die Idee des päpstlichen Primates war ihm gänzlich fremd. — Weniger sicher sind wir über das columbanische Klosterwesen unterrichtet. Seine Ordensregel galt später als der Benediktinerregel entgegenstehend, ob aber in evangelisch-freiem oder asketisch-gesetzlichem Geiste, darüber ist eben Zwiespalt. Jedenfalls wird dieselbe der Einrichtung der britischen Mutterklöster Jowa, Bangor u. a. entsprochen haben. Es sind aber zwei Aktenstücke vorhanden, um welche sich der Streit bewegt: Eine regula Columbani in Handschriften von Bobio, St. Gallen, Ochsenhausen und Augsburg und eine regula coenobialis fratrum de Hibernia, den beiden letztgenannten Handschriften hinzugefügt. Jene, die Columbaregel der ältesten Klöster, enthält eine schriftmäßige Anweisung zu christlichem Wandel in frommer Gesinnung und evangelischer Sittlichkeit; sie lehrt drei Stufen der Vollkommenheit: nuditas et facultatum contemtus, vera purgatio vitiorum und dei continuata dilectio ac divinorum jugis amor, qui terrenorum succedit oblivioni. Es wird gefordert Gehorsam vor den Oberen, Schweigsamkeit und Mäßigkeit, aber jene so, dass vorsichtiges und nützliches Reden erlaubt ist, diese so, dass sie nicht zur schädlichen abstinentia wird. Die Vigilien werden nach den Jareszeiten und nach dem Maße körperlicher Kräfte bestimmt, damit der erbauliche Zweck nicht unter dem Übermaß leide. Die discretio des Guten und Bösen wird nicht äußerlich, sondern geistig gefasst: gut sind die Früchte des Geistes, schlecht die Laster wie Stolz, Neid, Lüge. Demut im Glück, Festigkeit im Unglück werden gefordert. Unterwerfung des Eigenwillens unter den Willen der Obern und unter das Wort Gottes in der hl. Schrift gilt als die ware „Abtötung des Fleisches", als Ziel: die Ergebung in Gott nach dem Vorbild des Erlösers. — Ganz anders ist der Charakter der Cönobialregel, in welcher ein drakonisches Strafsystem aufgestellt wird gegenüber den kleinlichsten Einzelvorschriften. Die Prügelstrafe spielt eine große Rolle, sie wird festgesetzt für den, der vergisst, das Kreuz über den Löffel zu schlagen, der beim Psalmensingen hustet, bei Tische lärmt und poltert. Mit Absingen einer Anzal Psalmen wird gestraft, wer mit einem Laien spricht, oder sich bei der Messe erbricht, oder aus Versehen beim Ausspucken den Altar trifft u. dgl. m. — Das als unecht anerkannte liber poenitentialis Columbani stellt die Härte und den Druck der Klosterzucht noch in ärgerem Lichte dar. — In wieweit die Cönobialregel mit ihrem levitischen Pedantismus mit der Columbanregel voll tiefer Gedanken und freier Sittlichkeit vereinbar ist, sei dahingestellt. Immerhin ist es möglich, dass eine spätere oder eine frühere Zeit die Bestimmungen der Cönobialregel in den britischen oder Schottenklöstern beobachtet hat. Dass aber Columban selbst ein biblisch-lebendiges Christentum gekannt hat, dafür sprechen auch seine Instructiones oder Sermones. Dreizehn bis vierzehn derselben gelten als echt. Sie bilden eine fortlaufende Reihe von Lehrvorträgen an Katechumenen oder junge Mönche und handeln vom Glauben und Leben des Christen, insbesondere von der Widergeburt, Liebe zu Christo und von der Seligkeit in dieser Liebe, welche die sünende Kraft des Todes Christi dem Sünder zuwendet und ihn von der Fleischesknechtschaft errettet. Da sich in den später mit der Benediktinerregel reformirten Columbaklöstern „ad modum Luxoviense monasterii" gewisse Vorrechte gegenüber dem Diözesanbischofe, ja sogar das Recht, einen eigenen Bischof im Kloster zu haben erhielten, so lässt sich annehmen, dass Columban in seinen Stiftungen auch die altbritische Klosterverfassung, wonach die Äbte bischöfliche Gewalt besaßen und die Mönche die priesterliche Würde hatten, eingefürt hat. — Soviel darf, trotz aller Bestrittenheit der Eigenart Columbans und der sie betreffenden Einzelfragen anerkannt werden, dass er von allen Iren oder Schotten, welche im Frankenreiche das Christen- und Kirchentum ihrer Heimat verbreiteten, der hervorragendste und begabteste gewesen ist, ein großer Son der „Insel der Heiligen".

Litteratur: Biographie Jonas, Mönch von Bobio in Act. Sanct. ord. S.

Ben. ed. Mabillon II, 3ff.; Columbani regula in Cod. reg. I, 16 6sq., ed. Holsten Brockie. Bibl. Patr. max. XII, 2; Columbans Schriften ed. Fleming, Löwen 1607; vgl. Rettberg, K.G. II; Herzog, K.G. I; Friedrich, K.G. II, 1; Ebrard, Iroschottische Missionskirche; Hertel in Stud. und Krit. 1875. **Aug. Werner.**

Comenius (latinisirt aus Komensky), Johann Amos, der zwanzigste und letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche (s. d. Art.) und der berühmteste unter den Reformatoren der Pädagogik im 17. Jarh., war am 28. Juli 1592 zu Niwnitz bei Ungarisch-Brod in Mähren geboren. Seine Eltern starben früh, und der verwaiste Knabe wurde nach einer vielfach zerstückelten Erziehung in verwandten Familien erst im 16. Lebensjare einer Lateinschule zugefürt, machte aber so schnelle Fortschritte, dass er schon 1611 die Universität Herborn beziehen konnte, wo namentlich der berühmte Encyklopädiker Alsted Einfluss auf ihn gewann. Er vollendete seine Studien in Heidelberg, und kehrte nach einer Studienreise, die ihn u. a. nach Holland fürte, im J. 1614 nach der Heimat zurück, wo er zunächst die Leitung der höhern Schule zu Prerau übernahm. Im J. 1616 für das geistliche Amt in der Brüderkirche ordinirt, trat er dasselbe in Fulnek, einer der ältesten und ansehnlichsten Gemeinden derselben an, unmittelbar vor dem Ausbruch des dreißigjärigen Krieges. Schwer trafen auch ihn die Schläge, die bald über die Evangelischen in Böhmen und Mähren hereinbrachen. Im J. 1621 ward Fulnek von spanischen Söldnern eingeäschert, und eine verheerende Seuche raubte dem Comenius Weib und Kind. Von 1624 an, wo die evangelischen Prediger aus ihren Ämtern vertrieben und verfolgt wurden, verbrachte er drei Jare unstet teils auf Reisen zu den verstreuten Glaubensgenossen, teils auf den Gebirgsschlössern der Edlen der Brüderkirche, bis im Jare 1627 sämtliche evangelische Bekenner die Verbannung traf. Comenius wendete sich mit einer ansehnlichen Schar derselben nach Polen, wo schon bei früheren Verfolgungen zalreiche Genossen der Unität Aufnahme gefunden hatten, und wo sie u. a. in der Grenzstadt Lissa unter dem Schutz der Grafen Leszczynski den Kern einer blühenden, fast ausschließlich protestantischen Bevölkerung bildeten. Dort übernahm Comenius bald darauf die Leitung des Gymnasiums, das er zu hoher Blüte brachte. Der Ruhm, den Comenius durch seine Lehrbücher, praktischen Arbeiten, Reformvorschläge auf dem Gebiete des Unterrichts und der Volksbildung gewonnen, verschaffte ihm zalreiche Verbindungen im Auslande, sodass er 1642 durch das Parlament nach England, bald darauf nach Schweden (wo ihm in L. de Geer ein mächtiger Protektor seiner litterarischen Unternehmungen lebte), endlich im J. 1650 durch die Rakoczy nach Siebenbürgen gezogen wurde, um, sei es für Belebung der Studien im allgemeinen, sei es für die Organisation des Volksunterrichts, sei es für die Hebung des höheren Schulwesens, tätig zu sein. Gleichzeitig war er seit 1632 Senior, seit 1648 der einzige noch übrige Bischof der Brüderkirche. Kurz vor Ausbruch des schwedisch-polnischen Krieges aus Siebenbürgen nach Lissa zurückgekehrt, ward er von dort durch die Polen vertrieben, welche die Erfolge Karls X. Gustav von Schweden durch die Zerstörung der protestantischen Stadt rächten. Comenius floh zunächst nach Schlesien, und begab sich dann über Brandenburg und Stettin nach Amsterdam. Mit hohen Ehren aufgenommen, lebte er hier noch 14 Jare seinen litterarischen Arbeiten und der Unterweisung begabter Jünglinge, bis er im November 1670 in Frieden entschlief.

Wie Geschlechter und Gemeinschaften vor ihrem Untergang noch einmal in einem einzelnen Gliede ihre ganze Kraft und ihre besten Gaben zusammenzufassen pflegen, so vereinigt der reiche Geist des Comenius die mannigfaltige Begabung der Brüderkirche in hochbedeutender Weise. Er ist ihr hervorragendster Prediger, und der größte unter ihren asketischen Schriftstellern: nicht bloß formell, sofern seine Schriften noch heut als klassische Muster böhmischer Prosa gelten, sondern auch materiell. Mit edler Einfalt, seelischer Feinheit, kindlicher Herzlichkeit ist in seinen Trost- und Erbauungsschriften ein großer Reichtum bedeutender und sinniger Gedanken aus dem Centrum und der ganzen Weite des christlichen Lebens vorgetragen, und einige derselben, wie das „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens" vom J. 1623 und des „unum necessarium", mit dem der 77järige

Greis seine Schriftstellerei beschloss, sichern ihm für alle Zeiten einen ersten Platz unter den Klassikern christlicher Lehrweisheit. Nicht minder hervorragend ist seine Tätigkeit in der Kirchenleitung. Wie seine unabläßige Sorge für die Gemeinden etwas apostolisches hat, so gibt der mächtig aufrichtende und zusammenhaltende Einfluss, den sein unverzagter Glaube weithin ausübt, eine Vorstellung davon, wie der Episkopat der Urkirche vor seiner hierarchischen Verfälschung eine strömende Lebensquelle für die Gemeinde hat sein können. Mit tiefem Sinnen und regem Eifer war Comenius insbesondere dem eigentümlichen Vorzuge zugewandt, den seine Kirche in ihrer die ganze Gemeinde gliedernden Kirchenordnung und Disziplin besaß; und einsam steht er über den ringenden Verfassungstendenzen des Jarhunderts mit seiner Erkenntnis, wie jede der verschiedenen Theorieen der Kirchenordnung, die episkopale wie die klassikale, die presbyteriale wie die konsistoriale ihre besondere Lichtseite habe und dieselbe auf evangelischem Grunde entfalten könne; und wie eine Verschmelzung des Guten aus allen diesen Systemen der Kirche zum besten Segen gereichen würde. Die Centralfächer der theologischen Wissenschaft, zumal die Dogmatik, lagen seinem praktischen Naturell ferner. Wie der Brüderkirche überhaupt, steht auch ihm die wachstümliche Heiligung überall im Vordergrunde christlicher Betrachtung; und wie vor ihm Hyperius trägt er fast Bedenken, auf die scharfe Herausarbeitung der protestantischen Centraldogmen, sei es der Rechtfertigung sola fide, sei es der Prädestination, den großen Nachdruck zu legen, dem die Gesamtheit der Gemeinde doch nicht folgen könne. Immerhin zeigt die feine, würdige und überlegene litterarische Polemik, die er gegen Rom wie gegen den Sozinianismus zu füren durch seine amtliche Stellung veranlaßt ward, wie klar und prinzipiell er die evangelische Grundstellung erfasst und durchdacht hat. Mit ungleich größerer Liebe hat er freilich — auch hierin die ökumenische Geistesart seiner Kirche reflektirend — die Irenik gepflegt, und neben Pareus, Calixtus, Duräus steht auch sein Name unvergessen in der Reihe der großen Friedenstheologen, deren Wirksamkeit die freundlichste Oase in der Wüste des friedlosen Jarhunderts bietet. Auch auf die Geschichte seiner Kirche erstreckte sich seine litterarische Tätigkeit, wiewol der vorwiegend aufs Tun gerichtete Sinn des Mannes auf diesem Gebiet leicht der Gefar verfällt, die nüchterne Objektivität zu verlieren und zu sehen, was er sehen will. Vermochte er doch selbst in seiner Gegenwart nicht, gegenüber den Weissagungen der unter dem finstern Elend der Zeit auftretenden Pseudopropheten das ruhige Gleichgewicht der Geisterscheidung zu behaupten. Mit der chiliastischen Sinnesart, die Alsteds Einfluss in ihm angeregt, verband sich das brennende Verlangen nach einem Einschreiten Gottes zu Gunsten des zertretenen Evangeliums, ihn in dem inneren Drange zur Sammlung und Veröffentlichung solcher Weissagungen eine Gottesstimme erkennen zu lassen, der zu widerstreben nicht geraten sei; und bis zuletzt hat er, ungeachtet der bittern Angriffe, die diese „lux in tenebris“ ihm zuzog, an dem göttlichen Ursprung ihres Inhalts nicht irre werden wollen.

Den Weltruhm allerdings, den Comenius schon bei Lebzeiten genossen, und der nach langer Verdunkelung im Laufe unseres Jarhunderts zu vollem Glanze widerhergestellt worden ist, verdankt er nicht seiner kirchlichen und theologischen Tätigkeit im engeren Sinne des Wortes, sondern seiner Bedeutung als Pädagog — auch diese nicht one tieferen Zusammenhang mit jenem bemerkenswertesten Charisma der Brüderkirche, das sich u. a. in ihrer Katechumenatsordnung Gestalt gegeben hat. Die „geöffnete Sprachentür“ des Comenius vom J. 1631 war binnen wenigen Jaren in fünfzehn Sprachen übersetzt und bis in den Orient verbreitet; sein orbis pictus (1658) ist in unzäligen Drucken und Überarbeitungen bis in unser Jarhundert hinein eins der verbreitetsten Jugendbücher gewesen. Wiewol gerade diese beiden berühmtesten unter seinen Büchern nur eine sehr unvollkommene Anschauung von der didaktischen Lebensarbeit des Mannes geben. Es war zunächst ein religiöses Motiv, das seine große Naturgabe zuerst auf diesem Gebiete zu so mächtiger Entfaltung getrieben hat: durch den bestmöglichen Unterricht sollte für seine misshandelte Kirche ein vollkommenes und unentreißbares Heil erblühen. Jarzehntelang hat er seine reifsten Werke im Pult gehalten; an dem

Tage, wo die Verbannten heimkehren würden, sollten sie ans Licht und in Wirkung treten. Das universell Bedeutsame aber und Schöpferische seiner Methode liegt in der geistigen und sittlichen Kraft, mit der er die mannigfachsten Impulse der Zeit, die Einflüsse eines Montaigne und Baco, das eindringende Studium der zalreichen Unterrichtsreformer der Epoche, eines Ratich, Helvicus, Bodinus, auch der jesuitischen Pädagogik, und die eigenen Eindrücke von dem Ungenügenden des herkömmlichen Formalismus im Unterricht zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verarbeitete und praktisch durchfürte. Aus der Energie der christlichen Persönlichkeit stammt es, wenn er als das letzte Ziel seiner pädagogischen Intentionen das „Paradies der Kirche", nicht bloß der böhmischen, sondern der allgemeinen bezeichnet: einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und frommer Bildung beruhenden Zustand menschlicher Gemeinwolfart; so dass also nicht bloß Unterricht des Individuums, sondern organisirte Erziehung des Volkes, nicht bloß Unterricht durch Lehrer, sondern auch schon die Erziehung der Mutter, und ebenso widerum auch das Studium des angehenden Gelehrten in seinen Lehrplan hineingehört; und dass in Auswal und Bestimmung aller Erziehungsmittel der ethische Standpunkt für ihn der schlechthin dominirende ist. Seiner didaktischen Genialität aber und den Einwirkungen der Obengenannten, vornehmlich des Baco, gehört es an, wenn als das erste Grundprinzip seiner „großen Lehrkunst" der Anschluss an die Natur, und als das zweite der auf die sinnliche Anschauung (autopsia et sensualis demonstratio) gelegte Nachdruck bezeichnet werden muss. Aus diesen Prinzipien entfaltet sich in einfacher Abfolge der ungemein reiche und feinsinnige Aufbau seiner Methode (des „verbalen Realismus") und ihrer Hauptregeln: dass es sich überall nicht darum handelt, das Wissen zum Menschen zu bringen, wie Fremdes zum Fremden, sondern die Anlage der Natur, das göttliche Ebenbild zu entwickeln: wie der Arzt, sei der Jugendbildner nicht Herr der Natur sondern ihr Diener; dass one Gewaltsamkeit, one Sprünge, in naturgemäßer Folge zu lehren sei, damit alles nötige, damit schnell, damit sicher, damit leicht, damit gründlich gelernt werde; dass man nicht Worte oder gar bloß Wortformen one zugehörige Sachen lehren soll; dass Wissen, Denken und Sprechen gleichzeitig gelernt werden müssen, Stufe um Stufe. Es sind wenige der pädagogischen Gedanken, als deren Banbrecher nach ihm die hallischen Pietisten, Rousseau und Pestalozzi gefeiert worden sind, welche nicht bei ihm, sei es präformirt, sei es deutlich ausgesprochen, häufig sogar in reiferer und durchdachterer Gestalt als bei jenen vorliegen. Zu jenen obersten Gesichtspunkten tritt aber bei Comenius mit großer Energie noch ein dritter: der encyklopädische: dass nicht auf allen Stufen, aber auf der Gesamtheit der Stufen des Unterrichts das Wissen darauf angelegt sein müsse, alles wissenswürdige und erkennbare zu umfassen in bezug auf Gott und Welt, Natur und Kunst, Geschichte der Völker und des Geistes, und in bezug auf das eigne Ich. Von hier aus ergibt sich ihm der Abschluss der Pädagogik in der „Pansophie", zu deren Aufriss und Bearbeitung er einige Arbeiten von sanguinischem Optimismus, aber auch voll von dem tiefsten sittlichen Geist einer auf Verbesserung aller menschlichen Zustände gerichteten Sehnsucht veröffentlicht hat; ein vir desideriorum, wie er sich selbst nennt. Es ist die schönste unter diesen Schriften, die Panegersie (1666), welche Herders Blicke auf den fast vergessenen Mann lenkte und so die neue Erkenntnis von der Bedeutung desselben begründet hat. — Vgl. meinen Aufsatz über A. Comenius in den Studien und Kritiken 1878, Heft I, wo auch die Litteratur über ihn angegeben. **Paul Kleinert.**

Commende, s. Kommende.

Commodianus, christlich-lateinischer Dichter, in dem syrischen Gaza geboren und als Heide erzogen, wurde durch das Studium der Bibel, zunächst des Alten Testaments, für das Christentum gewonnen. Wir besitzen von ihm zwei Werke: 1) eine Sammlung von 80 Akrostichen (Instructiones betitelt), von welchen die ersten 45, apologetisch-polemischen Inhalts, an die Heiden und Juden, die andern 35, paränetischer Natur, an die Christen ermanend sich wenden. Das letzte nennt den Namen des Autors. Das Werk ist wol gegen Ende der dreißiger Jare des

[illegible] Ed. princ. von Rigaltius Toul 1650, die letzte Ausgabe von [illegible] patr. eccles. lat. XIII, Leipz. 1847; 2) ein im [illegible] Carmen apologeticum von 1053 Versen, das wie in [illegible] in manchen Einzelheiten an die erste Abteilung der Instruk[illegible] es die Heiden auffordert, sich zum Christentum zu [illegible] es noch Zeit sei, da das Ende der Welt herandrohe, dessen [illegible] der Dichtung einnimmt. Besonders merkwürdig ist [illegible] und eigentümliche Behandlung der Sage vom Antichrist, der [illegible] in der christl.-lat. Litteratur zuerst bei Commodian begegnen. In [illegible] der Verfasser sich als Chiliast und Patripassianer zu erkennen, [illegible] Trinitätslehre dem Noëtus am nächsten kommt. Sehr beach[illegible] der Vers, in beiden Werken derselbe, ein rythmisch, d. h. one [illegible] Quantität und Hiatus gebildeter Hexameter, der durchaus vom Accent [illegible] Das Carmen wurde zuerst edirt von Pitra in dem Spicileg. Soles[illegible] (Nachtrag T. IV), dann weit besser von Rönsch in Zeitschr. [illegible] Theol. XLII, 1872 (Nachtrag 1873). — S. über das Carmen und [illegible] Ebert, Tertullians Verhältnis zu M. Felix nebst einem Anhang [illegible] Carmen apologet., Leipzig 1868 (aus dem 5. Bd. der Abhandl. [illegible] der k. sächs. Gesch. d. Wissensch.), und Leimbach, Osterprogr. [illegible] von Schmalkalden 1871. Vergl. auch Jacobi in Müllers Zeitschr. [illegible] Commodianus und die altkirchliche Trinitätslehre. — Eine neue [illegible] des Dichters besorgte Ludwig, wovon erschienen: Commodiani car[illegible] E. Ludwig. Particula altera carmen apologeticum complectens, Leip[illegible]

Ebert.

Commodus, römischer Kaiser von 180 bis 192, seinem Vater Marc-Aurel an Ge[illegible] und Charakter sehr unänlich, auch in der Beziehung, dass er, freilich kei[illegible] aus Hochschätzung der christlichen Religion, sondern lediglich aus Gleich[illegible] gegen alle Religion, die Christen in Ruhe ließ. Nach Dio Cassius, röm. [illegible] 72, 4 soll seine Konkubine Marcia, die aber keine Christin war, den [illegible] bestimmt haben, das Verfaren seines Vaters gegen die Christen nicht fortzu[illegible] Irenäus, adv. haer. 4, 30 berichtet, dass damals Christen selbst im kaiser[illegible] angestellt waren. Da aber doch Gesetze gegen die Christen vorhan[illegible] waren, welche der Kaiser unangetastet ließ, so gab es hin und wider Mär[illegible] So wurde unter der Regierung dieses Kaisers der Senator Appollonius (s. d. Art.) hingerichtet.

Herzog.

Common prayer-book s. anglikanische Kirche.

Communicatio idiomatum heißt die insbesondere in der ev.-luth. Kirche und Dogmatik gelehrte Mitteilung der Eigenschaften der in dem Gottmenschen persönlich geeinten Naturen an die so oder anders bezeichnete Person und auf Grund der Person-Einheit an die je andere Natur Christi. Das Maß solcher Mitteilung ist nicht von vornherein zu bestimmen, sondern eben dieses ist die hier zu beantwortende Frage, mit welcher inneren Notwendigkeit die Lehre jener Idiomen-Mitteilung sich ausbildete und wieweit man dieselbe erstreckte.

Voraussetzung der Lehre von der comm. id. ist die Tatsache, dass auf Grund der Menschwerdung des Sones Gottes als der anderen Person der göttlichen Dreieinigkeit ein einheitliches Subjekt des Gottmenschen vorhanden sei, kraft der Initiative des die menschliche Natur an sich nehmenden Logos, sodass nun beide vollständige Naturen, die göttliche und die menschliche, in persönlicher Einheit unlösbar mit einander verbunden seien. Wer die in dem Akte der Menschwerdung vollzogene Einigung der beiden Naturen zu persönlicher Einheit leugnet, hat keinen Grund, im Sinne der Kirche nach der Weise der Idiomen-Mitteilung zu forschen: für wen aber diese Einigung und Einheit eine Tatsache des Glaubens ist, der wird nicht anders können, als nun auch irgendwie communicatio idiomatum in dem Gottmenschen zu setzen. Denn eine Einheit der Person gibt es nur, insofern und weil die Naturen untereinander zu solcher Einheit verbunden sind; die Naturen sind nichts für sich selbst, sondern was sie sind, das

sind sie nur als die der einen Person eignenden, ihr zum Organ ihrer Selbstbetätigung dienenden Naturen.

Hiernach begreift sich Beides: daſs die alte Kirche ihre bekenntnisbildende Tätigkeit noch nicht auf die comm. id. richtete, und daſs für die spätere Kirche ein Zeitpunkt kam, wo sie dieser Aufgabe sich nicht entziehen konnte.

Die alte Kirche beschränkte sich in ihrem Bekenntnis darauf, die Tatsache der Gottmenschheit festzustellen, von welcher sie die Realität der Erlösung, das Wesen des Christentums bedingt wuſste: eine gottmenschliche Person (ἓν πρόσωπον oder μία ὑπόστασις), vollkommen und gleichen Wesens mit Gott nach der göttlichen, vollkommen und gleichen Wesens mit uns nach der menschlichen Natur, unter Warung der Integrität beider Naturen bei der Einigung und innerhalb der persönlichen Einheit und unter Festhaltung ihrer schlechthin unlösbaren Verbundenheit (Symb. Chalced. 451). Nachdem in dem monotheletischen Streite die Frage nach den Naturen des Gottmenschen sich zu jener nach den Willen und Willensbetätigungen zugespitzt hatte, war es konsequent, daſs man dieselbe Aussage von der Integrität und unvermischten schlechthinigen Verbundenheit, wie früher bei den Naturen, auch auf die θελήματα und ἐνέργειαι, als an den Naturen haftend, ihr Wesen mitkonstituirend, erstreckte, sodaſs demnach die eine Person, deren die Willensbetätigung ist, mit diesem zwiefachen Willen der zwiefachen Natur sich betätigt, je nach der göttlichen oder menschlichen Art der Betätigung, immer in unlösbarer Verbundenheit one Vermischung, bei Fürung des göttlichen, Nachfolge und Unterworfenheit des menschlichen Willens (Symbol. Constantin. 680 bis 681).

Man sieht aus dem Verhältnis der beiden Konzilienbeschlüsse zu einander, wie hier schon der Ansatz dazu vorhanden ist, von den Naturen und deren Einigung in der Person des Gottmenschen zu den Eigenschaften und Betätigungen der Naturen fortzugehen, one daſs jedoch die Kommunikation derselben weiter als nach Seiten ihrer Tatsächlichkeit behauptet worden wäre. Mehr noch war von den griechischen Kirchenvätern schon des 4. Jarh.'s eine gegenseitige Durchdringung (περιχώρησις) der beiden Teile des Gottmenschen angenommen worden, unter dem Bilde des glühenden Eisens bei Gregor von Nazianz vorgestellt, wodurch nun auch ein Austausch (ἀντίδοσις) der Idiome zu Stande kommt, zwar nicht der menschlichen an die göttliche, leidensunfähige Natur, wol aber der göttlichen an die menschliche, eine Mitteilung der göttlichen αὐχήματα an die menschliche Natur. Indessen lehrte man doch einen Umtausch der Idiome auch in dem Sinne, daſs um der persönlichen Einheit willen das Göttliche mit Menschlichem, das Menschliche mit Göttlichem bezeichnet werde (ἀντιμετίστανται τὰ ὀνόματα, Gregor Nyss.). Diese ἀντίδοσις ἰδιωμάτων wurde von Leontius (im 7. Jarh.) sowol gegenüber den Nestorianern wie gegenüber den Eutychianern geltend gemacht, und der abschließende Dogmatiker der griechischen Kirche, Joh. Damascenus, bestrebt sich, die Idiomenmitteilung begrifflich genauer zu bestimmen. Vermöge der Durchdringung (περιχώρησις) der beiden Naturen in der persönlichen Einheit teilt jede derselben der andern das ihr Eigene mit und man kann um deswillen einerseits sagen: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt, und andererseits: dieser Mensch ist ungeschaffen. Die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, gestattet sie auch dem Fleische, sie zu durchdringen. Die Durchdringung ist insofern eine gegenseitige, das Menschliche wird, one Aufhebung seines Wesens, vergottet, das menschliche Wissen Christi mit aller Weisheit bereichert, der menschliche Wille vermöge des hindurchwirkenden göttlichen Willens allmächtig, das Fleisch lebendigmachend. Von der einen gottmenschlichen Person geht eine gottmenschliche Wirkung aus, insofern als die göttliche Natur an den Wirkungen des Fleisches, das Fleisch an der Wirkung des Logos teilnimmt. Die Rechte Gottes, zu welcher der allewege begrenzte Leib des Erlösers aufgefaren, ist kein begrenzter Ort, sondern die Herrlichkeit und Ehre Gottes. — Indessen läſst es Johannes Damascen. nicht bloß an der weitern Durchfürung dieser Sätze fehlen, sondern er nimmt sie, in der Besorgnis, die Naturen-Zweiheit und Integrität dadurch zu schädigen, zum guten teil wider zurück;

insbesondere scheut er sich, mit der Anteilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, an dem Leiden des Fleisches, Ernst zu machen.

Ein Fortschritt nach dieser Seite hin in der mittelalterlichen Scholastik war um so weniger möglich, je starrer der Gottesbegriff in seiner Gegensetzung gegen alles veränderliche, kreatürliche, menschliche ausgeprägt wurde, und je weniger man überhaupt sich veranlasst sah, die Grundlagen zu revidiren, auf denen die Lehre von der communicatio idiomatum beruht.

Anders infolge der Reformation, trotzdem dass die Lehre von der Person Christi nicht der Ausgangspunkt derselben war. Zunächst herrschte bei den schweizerischen wie bei den sächsischen Reformatoren völliges Einvernehmen darüber, dass man den Ertrag der christologischen Bewegung in der alten Kirche unverkürzt herüberzunehmen habe. Alles, was das Christentum dem Glauben bietet, was insbesondere dem Erlösungswerke Christi zu verdanken ist, fürte man auf die Menschwerdung des Sones, auf die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zurück: ein Christentum one Gottmenschen, und zwar in der Weise, wie die alte Kirche ihn in ihren Bekenntnissen erfasst hatte, kannte man nicht.

Aber allerdings gestatteten die christologischen Formeln der alten Kirche einen weiteren Fortschritt nach der Seite hin, wornach die in der Thesis der gottmenschlichen Person gesetzte und schlechthin als vollzogen und real gesetzte Einheit zur Durchfürung derselben rücksichtlich der Naturen und ihrer Idiome so oder anders hindrängt. Und hier war es die lutherische Konfession und Theologie, welche die Durchfürung versuchte, veranlasst nicht etwa nur durch die christologischen Konsequenzen der lutherischen Lehre vom Abendmal, sondern zunächst durch die ihrem Glauben entsprechende möglichste Aneinanderrückung des göttlichen und des menschlichen Wesens in Christo als dem Erlöser und durch ihn in dem Gläubigen; wogegen die reformirte Konfession, auch nicht bloß im Zusammenhange mit ihrer andersartigen Abendmalslehre, sondern infolge einer ihr eigentümlichen Verhältnisstellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die dann zugleich auf ihr Bekenntnis vom Abendmal influirte, und in der Besorgnis, dass die lutherische Weiterfürung der Personeneinheit auf den Austausch der Naturen die spezifisch unterschiedene Wesenheit derselben schädigen könnte, sich auf die altkirchliche Position zurückzog, dieselbe nur durch die gegen die lutherische Christologie erhobenen Negationen modifizirend.

Es war kein theologisch-wissenschaftliches, sondern ein unmittelbares Glaubensinteresse, wenn Luther von vornherein alles Gewicht darauf legte, dass der Son Gottes so tief in unser Fleisch und Blut sich eingesenkt habe, dass wir nun ein Fleisch mit dem Sone Gottes geworden sind. Warhaft menschliches Sein und menschliche Entwickelung sagte er in diesem Interesse von Christo aus, one doch das göttliche Wesen des Logos damit verendlichen zu wollen; ließ alles, was Christus tut oder leidet, von Gott getan und gelitten sein, aber one gleichmäßige Erstreckung auf beide Naturen; ging von der Personeinheit des Gottmenschen soweit in der Behauptung der Naturengemeinschaft und der Idiomenmitteilung vor, dass er annahm, die göttliche Natur gebe der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiderum die Menschheit auch der göttlichen Natur; ließ daher insbesondere, veranlasst durch den Abendmalsstreit, die menschliche Natur Christi teilnehmen an der illokalen Seinsweise des Logos, und zwar, da die Personeinheit, worauf sich diese Kommunikation gründet, von dem Momente der Menschwerdung an besteht, ebenfalls von letzterem an und schon im Mutterleibe, in der Krippe wie am Kreuz. Und doch hielt er zugleich und unbeschadet jener Illokalität die räumliche Umschränktheit der menschlichen Natur und insbesondere des Leibes Jesu fest, wie das die Warheit der menschlichen Natur, dieses dem Glauben unveräußerliche Moment der Person Christi, fordert. Der Satz von der schlechthinigen Allenthalbenheit der menschlichen Natur und auch des Leibes Christi war nur insoweit ein auf Glaubensinteresse begründeter Satz, als er zu folgen schien aus der für den Glauben notwendigen Voraussetzung, dass man überall da den Menschen müsse hinsetzen, wo man Gott hinsetze; im übrigen war es ein zur Verteidigung der Abend-

malslehre theoretisch gewonnener Hilfssatz. Man muss diesen Hilfssatz unterscheiden von der unmittelbar den Glauben berürenden Aussage, dass die Gemeinschaft Jesu mit den Seinen in der Kirche eine wirklich menschliche, nicht bloß göttliche, eine auch durch menschliche, ja leibliche Gegenwart vermittelte sei.

Melanchthon seinerseits hat zwar zur Zeit der augsburgischen Konfession sich im Gegensatz zu Zwingli und in Übereinstimmung mit Luther entschieden dafür ausgesprochen, dass der Leib Christi — one lokale Gegenwart — an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein könne; aber er gab darnach diese Lehrform auf und trat in die christologische Arbeit nicht weiter ein, so gewiss ihn der Gedanke an die Vereinigung der beiden Naturen in Christo bis an seinen Tod beschäftigte.

Innerhalb der zweiten Generation des reformatorischen Zeitalters haben unter den Lutheranern die württembergischen Theologen, an ihrer Spitze Johann Brenz, am entschiedensten jene Auffassung Luthers wider aufgenommen und durchgefürt, dass vermöge der persönlichen Einigung der beiden Naturen bei der Menschwerdung allenthalben, wo die Gottheit, da auch die Menschheit Christi sei, sodass alle Kommunikation der Naturen und ihrer Eigenschaften mit dieser vollzogenen Einheit tatsächlich vorhanden ist und für die nachmalige Erhöhung Christi nur das Hervortreten und Kundwerden des tatsächlich Vorhandenen übrig bleibt; wobei die Warheit der menschlichen Natur und Entwickelung umsoweniger aufgehoben werden sollte, als man nicht bloß den Satz festhielt, Deum esse passum et mortuum, sondern auch bis zu der Behauptung fortging, selbst die göttliche Natur sei in ihrer Weise des Leidens Christi teilhaftig geworden. Proprietates et actiones harum naturarum ea sunt conditione ut altera alteri suas proprietates seu actiones communicet, quod communicationem idiomatum vocant (Brenz, De libello Bullingeri, p. 105). Wenn von dieser Durchfürung der Personeinheit auf die Gemeinschaft der Naturen und ihrer Idiome die niedersächsischen Theologen, an ihrer Spitze M. Chemnitz, Abstand nahmen, in dem Bestreben, bei aller Einheit der Person doch die bleibende Verschiedenheit der Naturen sowie diejenige der beiden Stände Christi aufrecht zu erhalten, so muss man doch nicht meinen, dass zwischen der sächsischen und schwäbischen Lehre irgend eine wesentliche Differenz bezüglich der Voraussetzungen und Grundlagen selbst vorhanden gewesen sei. Denn auch Chemnitz leugnete ausdrücklich, dass die hypostatische Einigung oder die persönliche Einwonung der ganzen Fülle der Gottheit in der angenommenen menschlichen Natur processu annorum subinde major, arctior, plenior et perfectior geworden sei, behauptete vielmehr diese Einwonung a primo momento hypostaticae unionis an (de duab. nat. 216), und erklärte sich auf das Bestimmteste gegen die Annahme, dass man irgendwo Gott setzen könne, one ebenda die von ihm angenommene Menschheit mitzusetzen (de duab. nat. p. 203). Es war daher bei ihm nicht eine andere Anlage des Dogmas, um derenwillen er nicht bis zu den Konsequenzen der Schwaben vorging, etwa die Setzung der Unfähigkeit der menschlichen Natur, im Vergleich mit der Unendlichkeit der göttlichen, die Kommunikation zu erleiden oder zu vollziehen, sondern die größere Vorsicht und Maßhaltigkeit im Ausdruck, die Abgeneigtheit gegen eine spekulative Konstruktion und dialektische Durchfürung, der Wunsch, sich zur Vermeidung neuen Streites zu beschränken auf diejenigen Punkte, hinsichtlich deren man einen sichern Schriftgrund zu haben glaubte. Sicut servanda est personae unitas, ita etiam modi loquendi ita moderandi sunt, ut differentia naturarum sine confusione distincta servetur (Chem. de duab. nat. 77). Intra hos terminos, nämlich hinsichtlich der Präsenz der Menschheit Christi da wo Gott präsent ist, in coena dominica et in ecclesia, disputationem contineamus (de duab. nat. 203). Si in scriptura nullum expressum verbum aut specialem promissionem de praesentia Christi etiam secundum humanam naturam in ecclesia in his terris militante haberemus, aut si scriptura traderet, Christum tantum divina sua natura ecclesiae suae in terris adesse, ego sane pro mea simplicitate nec auderem nec vellem ex nudis argumentationibus de praerogativis hypostaticae unionis aliud aliquid vel exstruere vel recipere. Darum soll man sich auf jene durch die Schrift gezogenen

der Gegenwart der Menschheit Christi und ins-
die Kirche hinaus disputiren, quum de huiusmodi
certum verbum et expressam promissionem, quod
nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in
offendant, infirmiores perturbent et adversariis
nunquam finiendae. Daher retineamus illud, quod ve-
corpore esse posse ubique, quandocunque et quo-
voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus

die Gestaltung, welche die Lehre von der communicatio
Bekenntnis der lutherischen Kirche (der Konkordienformel) an-
schlechthin unverständlich, wenn man sie ablöst von dem
Glaubensinteresse, welches sich damit befriedigte, und sie von dem
theologisch-dogmatischen Exercitiums betrachtet. Ausgehend mit-
propositiones personales (Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott),
der Aussage nach eine Differenz weder mit den philippistischen
den schweizerischen Theologen vorlag, ging man zur Feststellung der com-
idiomatum fort, welche auf die allgemein zugestandene persönliche
der Naturen sich gründete und nach Maßgabe derselben gefaßt sein
Man behauptete zuerst das genus idiomaticum, diejenige Art der Idiomen-
wornach die beiderseitigen Idiome der Person des Gottmenschen zuzu-
sein mit Unterscheidung der Naturen. Z. B. der Son Gottes ist geboren
der menschlichen Natur, der Menschenson ist allmächtig nach der göttlichen
Auch hier war man der Aussage nach mit den Gegnern einig, aber die
Verschiedenheit des Sinnes, den man darunter meinte, ergibt sich daraus, daß
reformirterseits diese Kommunikation nur als eine dialectica praedicatio,
nicht als eine realis communicatio wollte gelten lassen. Man kann die Verschie-
denheit dadurch markiren, daß man nach lutherischer Auffassung den Ton auf das
Subjekt fallen läßt (Gottes Son ist gestorben nach der menschlichen Natur),
nach reformirter auf die unterschiedenen Naturen (er ist gestorben secundum
carnem). Am stärksten wurde diese bloße Verbalität bekanntlich betont in Zwinglis
Lehre von der Allöosis, jenem „Austauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen,
die in einer Person sind, da man die eine nennt und die andere versteht, oder
das nennt, das sie beide sind, und doch nur die eine versteht". Die Tendenz bei
der lutherischen Behauptung, daß jene Aussagen etwas Reales bezeichneten, eine
reale Zueignung der Idiome, sei es an den Gottes-, sei es an den Menschenson,
trotz der Unterscheidung der Naturen, war auf das Erlösungswerk gerichtet und
auf die Idiome, soweit sie eben mit diesem zusammenhängen. Der Tod, welcher
dem Gottesſone zugeschrieben wird, wenn auch nach der menschlichen Natur, ist
deswegen ihm beizulegen, realer nicht verbaler Weise, wennschon secundum car-
nem, weil von solcher Kommunikation die Realität des Erlösungswerkes abhängt.
Dieses Glaubensinteresse bewirkte auch, daß bei den reformirten Theologen der
Satz passionem Christi ad filium Dei nihil attinuisse verworfen ward: filius
Dei, sagte man, passus et mortuus est, sed carne sua, i. e. sibi personaliter
unita et cum ipso substantiam unius personae constituente. Was dann wol der
bloßen Verbalität der Aussage widerstreitet. Welches Maß nun freilich der An-
teilnahme Gottes an den Idiomen und Widerfarnissen der menschlichen Na-
tur, und umgekehrt der Anteilnahme des Menschen an den Idiomen der göt-
tlichen Natur zuzuschreiben sei, dies kam auch in der K. F. hierbei nicht zum
Ausdruck: es genügte hier dem Glaubensbewußtsein, die Realität zu behaupten,
insofern ja doch durch das bloße Leiden und Sterben der menschlichen Natur die
Erlösung nicht würde beschafft worden sein.

Aber es begreift sich nun, von diesem praktischen Gesichtspunkte aus betrachtet,
daß an das genus idiomaticum gleichwie bei Chemnitz so in der K. F. das ge-
nus apotelesmaticum angeschlossen ward. Denn hier war nun eben die Rede von
den Handlungen Christi, die er in Ausübung seines Berufes und Amtes voll-
bringt (*ἀποτελέσματα* = opera officii Christi), und wir haben demnach unter

dem genus apotelesmaticum diejenige Art der communicatio idiomatum zu verstehen, wornach jene Werke der Person Christi zuzuschreiben sind one Unterscheidung der Naturen, so mithin, dass zur Herstellung eines solchen Werkes immer beide Naturen zusammenwirken. Christus hat uns erlöst, mit Gott versönt, bittet für uns u. s. w., nicht bloß nach seiner göttlichen und nicht bloß nach seiner menschlichen Natur, sondern nach beiden, wennschon jede hierzu mitwirkt nach Maßgabe ihrer Eigentümlichkeit. Hier kommt demnach erst wirklich zum Ausdruck, weshalb im ersten Genus die Realität der Zueignung betont ward: die Betätigungen Christi würden keine heilschaffenden sein, wären sie nur Betätigungen der einen und der andern Natur und nicht beider zugleich. Denn eben darum ist der Son Gottes Mensch geworden und die persönliche Einigung der beiden Naturen vollzogen. Freilich ist damit widerum nur eine für den Glauben notwendige Tatsache ausgesprochen und die Frage bleibt dabei unerledigt, welche Art der Idiomenmitteilung erforderlich ist, damit ein Apotelesma das Ergebnis des Zusammenwirkens beider Naturen sei. Die Notwendigkeit der Tatsache für den Glauben bekundet an ihrem Teile auch die Zustimmung der reformirten Theologie, und zwar genau mit derselben Begründung: „In den Reden von dem Amt Christi schreibt man das Werk der Erlösung und Seligmachung der Person Christi nach beiden Naturen zu, denn eine Natur hat nicht allein die Erlösung ausgerichtet, die göttliche Natur hat uns nicht allein erlöst, die menschliche Natur hat uns auch nicht allein erlöst, sondern es ist ein gemeines Werk, welches Christus als Gott und Mensch ausrichtet" (Grundfest, Fol. 18[a]). Aber die identische Aussage involvirt nicht die übereinstimmende Meinung, sondern gleichwie bei dem genus idiomaticum das Gewicht der Aussage bei den einen auf das Subjekt fiel, bei den andern auf die nachfolgende Unterscheidung der Naturen, so betonte man reformirterseits die Gemeinschaft in dem Apotelesma als dem Resultat der zwiefachen Aktion, lutherischerseits die Gemeinschaft der Aktion, welche ebendarum auch das einheitliche Apotelesma hervorbringe.

So kam denn begreiflich die allenthalben zuvor schon vorhandene und in der Stille mitwirkende, unausgeglichene Differenz erst bei dem 3. genus, auchematicum oder majestaticum genannt, zum deutlichen Ausdruck, derjenigen Weise der communicatio idiomatum, bei welcher sich's nun endlich um die Mitteilung der Idiome an die je andere Natur des Gottmenschen handelte, ob sie sei und welcher Art sie sei, und wo man unter Ausschluß der Gegenseitigkeit lutherischerseits die reale Mitteilung der Idiome der göttlichen Natur (der αὐχήματα) an die menschliche Natur Christi behauptete, reformirterseits leugnete. Auch hier ist die Grundbedingung des Verständnisses und der gerechten Beurteilung diese, dass man das praktische Interesse des Glaubens voranstellt, worauf diese Lehre fußte und um dessentwillen sie trotz ihrer theoretischen Schwierigkeit festgehalten ward. Einmal nämlich war hier allerdings der Glaube an die Präsenz und den realen Empfang von Leib und Blut Christi im Abendmal durch das Mittel der irdischen Elemente von entscheidender Bedeutung — nicht in dem Sinne, als sollte die Lehre vom Abendmal dadurch gestützt werden, sondern umgekehrt, weil die auf Grund der Schrift geglaubte reale Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmal die entsprechende Anteilnahme der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Illokalität und Omnipräsenz erforderte. Sodann sah man sich um deswillen zu einer irgendwie bestimmten Aussage über die Idiommitteilung genötigt, weil durch die beiden ersten genera eine solche communicatio zwar gefordert oder vorausgesetzt, aber nicht zum Ausdruck gebracht worden war. Wenn ich zu sagen habe: Gottes Son ist gekreuzigt nach dem Fleisch, oder des Menschen Son ist allmächtig nach der göttlichen Natur, und damit etwas reales ausgesagt werden soll, so muss doch irgendwelche reale Beteiligung der göttlichen Natur an dem Widerfarnis der Kreuzigung die erstere, irgendwelche Kommunikation der menschlichen Natur an dem Idiom der göttlichen Allmacht die andere Aussage ermöglichen. Und wenn die Erlösungsakte, die beruflichen Funktionen Christi, nur dadurch meritorische Bedeutung für uns empfangen, dass sie nicht Akte und Funktionen der einen von beiden Naturen für sich, sondern beider zugleich sind, so

liegt ja darin eine wirkliche Beteiligung der einen Natur an dem, was die andere behufs der Erlösung tut oder erleidet, ausgesprochen, und es ist nicht Sache der Willkür oder des Vorwitzes, wenn man nun auch versucht, die Art und das Maß dieser Beteiligung zu bestimmen. Eben deswegen fügte man in der späteren lutherischen Dogmatik das genus auchematicum lieber an die zweite Stelle, vor dem genus apotelesmaticum, ein, weil durch die Setzung wirklicher Kommunikation der Idiome erst die Möglichkeit des behaupteten Zusammenwirkens der beiden Naturen zur Konstituirung der Erlösungsakte begreiflich wird.

Freilich wäre es nun, namentlich um der letzteren Beziehung willen, konsequent gewesen, die Mitteilung der Idiome als gegenseitige zu betrachten, wie Luther wenigstens der Thesis nach dies in der Tat ausgesprochen, und wie nach ihm Brenz speziell von der göttlichen Natur behauptet hatte, sie sei passionis et mortis Christi suo modo particeps geworden. Dieser modus wäre dann des näheren zu bestimmen gewesen. Aber man fürchtete, auf diesem Wege in Konflikt zu kommen mit dem allenthalben — und mit Recht — festgehaltenen Satze von der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur; und da die Tatsache der wechselseitigen Kommunikation als für den Glauben an das Versönungswerk Christi notwendig in den beiden ersten genera festgestellt worden war, beim dritten genus aber die Beziehung auf das Abendmalsdogma im Vordergrunde stand, man auch in der Schrift ausdrücklich nur solche Aussagen zu finden glaubte, welche der Mitteilung der göttlichen Idiome an die menschliche Natur Zeugnis geben (insbesondere von der lebendigmachenden Kraft des Fleisches Christi Joh. 6), so begnügte man sich damit, lediglich nach dieser einen Seite hin die Kommunikation zu behaupten, unbekümmert um die Inkonsequenz, welche die Gegner nicht müde wurden hierin den Lutheranern vorzuhalten. Erwägt man, dass die theologischen und anthropologischen Grundlagen der Christologie damals keineswegs soweit durchgearbeitet waren, um in sicherer Weise auf dem eingeschlagenen Wege weiter vorzugehen, und dass es mit nichten Aufgabe des kirchlichen Bekenntnisses ist, über die in Zweifel gezogenen Lehrstücke mehr festzustellen, als was in dem jeweiligen Glaubensbewusstsein sich als Erkenntnis herausgebildet hat, so wird man jene Zurückhaltung des Bekenntnisses in diesem Punkte lediglich billigen müssen, zumal dasselbe mit seiner Behauptung, der göttlichen Natur sei durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, sei in und für sich (in se et per se d. i. in ihrem Ansichsein) dadurch weder gemindert noch gemehrt worden (S. D. VIII, 49), einerseits vollkommen im Rechte ist und andererseits dem weiteren Fortschritt der Ergründung schlechthin nicht präjudizirt.

Hiernach begreift sich denn auch, dass in dem Bekenntnis der luth. Kirche die Frage nicht zum Austrag gebracht wurde, ob und inwiefern alle göttlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche mitgeteilt seien, sondern dass man sich darauf beschränkte, diejenigen hervorzuheben, deren Mitteilung mit der Realität des Erlösungswerkes und der darauf begründeten Funktionen Christi unmittelbar zusammenhängt und wobei man sich auf das direkte Zeugnis der Schrift berufen zu können glaubte (Sol. Decl. VIII, 55); und weiterhin, dass man bei der Frage nach der Weise der Kommunikation sich begnügte, festzustellen, dass sie reale, aber one Vermischung und Exäquation der Naturen, nach Art der persönlichen Vereinigung, geschehen sei (ib. 63, 64).

Dem unmittelbaren Glaubensinteresse, von welchem aus wir jene Aussage zu verstehen haben, war damit Genüge geleistet, gleichwie es ihm auch genügte, zu wissen, dass die göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit in, mit und durch die angenommene menschliche Natur sich erzeige, quando et quomodo Christo visum fuerit, nämlich wo sein Geschäft „als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester" es mit sich bringt (vgl. Sol. Decl. VIII, 78). Und dies unbeschadet der allgemeinen Aussage, dass wo immer die Person Christi ist, sie als Gott und Mensch ist (VIII, 82); denn auch diese Aussage will nicht als abstrakte, sondern als solche des christlichen Glaubens gefasst sein, für welchen

der Gottmensch eben dieses ist, weil er sonst für ihn nicht erlösungskräftig wäre.

Die nachmalige an die Konkordienformel angeschlossene lutherische Theologie hat zur Förderung der Lehre von der communicatio idiomatum sehr wenig geleistet. Es war schon eine Irrung, wenn man meinte, bei jener lediglich aus praktischen Interessen des Glaubens begreiflichen Einteilung der communicatio nun auch behufs des dogmatisch-wissenschaftlichen Verständnisses stehen bleiben zu können oder zu sollen, etwa mit Umstellung des zweiten und des dritten genus. Die neue Einteilung des ersten genus, je nachdem menschliches der göttlich bezeichneten Person (*ἰδιοποίησις*), oder göttliches der menschlich bezeichneten Person (*κοινωνία τῶν θείων*), oder göttliches und menschliches wechselsweise der nicht speziell nach der einen oder andern Seite bezeichneten Person (z. B. Christus, Erlöser) beigelegt wird (*ἀντίδοσις*), war eine rein logische, sachlich zu nichts dienende Spaltung. Der Streit der Gießener und der Tübinger Theologen seit 1607, zunächst dem Ständeunterschied geltend und insofern nicht unmittelbar hierher gehörig, mit seiner Frage, ob der Mensch Christus im Stande der Erniedrigung tanquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernaverit (*κρύψις χρήσεως*, nach Tübinger Auffassung), oder darauf verzichtet habe (*κένωσις χρήσεως*, nach Gießener Auffassung), und das weitere Kompromiss gemäß der Decisio Saxonica vom J. 1624, wornach Christus im Stande der Erniedrigung ausnahmsweise bei den Funktionen seines hohenpriesterlichen Amtes die auch seiner menschlichen Natur zustehende Herrschaft nicht geübt (Tübinger), hingegen ausnahmsweise die göttliche Majestät, auf deren Gebrauch er im übrigen verzichtet habe, hie und da (bei den Wundern) auch als Mensch gebraucht habe (Gießener), war um so weniger geeignet, die in der Lehre vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten zu beseitigen, als man es dabei versäumte, auf die Grundlage der hypostatischen Einheit zurückzugehen, von deren genauerer Bestimmung allein die weiteren Konsequenzen der Idiomenmitteilung abhängen. Eben deswegen trafen auch alle Einwürfe der reformirten Theologie, so gewiss sie die Blößen der lutherischen Auffassung aufdeckten, nicht zum Ziele; denn wer einmal die hypostatische Einheit des Gottmenschen zugibt und behauptet, diese innerste und tiefste Vereinigung der Naturen, verliert damit das Recht, gegen die Mitteilung der Idiome sich zu erklären.

Wo immer innerhalb der neueren Theologie die ursprünglich kirchliche Position, die dann notwendig zur Frage nach der comm. id. füren musste, dass die zweite hypostatisch zu denkende Person der Dreieinigkeit im Akte der Menschwerdung die menschliche Natur zu persönlicher, von da an bestehender und bleibender, Einheit angenommen habe, aufgegeben worden ist, da kann von einer Weiterförderung jener Lehre von der Idiomenmitteilung im Sinne der Kirche nicht mehr die Rede sein. Die moderne lutherische Theologie, welche jene altkirchliche Voraussetzung teilt, ist zumeist entweder bei der Aussage des Bekenntnisses und der entsprechenden Lehre der Theologie des 17. Jarhunderts stehen geblieben, oder sie hat den dogmatisch notwendigen Fortschritt durch Revision und genauere Bearbeitung der Grundlagen, worauf die Lehre von der Idiomenmitteilung sich stützt, insbesondere durch die Annahme einer Selbstbeschränkung, einer Kenose des Logos bei der Menschwerdung zu vollziehen gesucht, one jedoch bereits zu einer übereinstimmenden, innerhalb der lutherischen Kreise durchweg anerkannten, Lehrform gelangt zu sein.

Litteratur: Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 3 Th., Tübingen 1841 ff.; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2 Theile, 2. Aufl., Berlin 1851 ff.; Dorner, Über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbb. f. deutsche Theol., I., II. u. III. Bd.; Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Aufl., Erlangen 1856 ff., 3 Th.; Desselben Dogmengeschichte, Erlangen 1874 ff., 2 Bde.; Sartorius, Die lutherische Lehre von der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, Dorp. Beitr. zu den theol. Wissenschaften I, 1832; Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 2. Aufl., Stuttg. 1864 ff.; Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie,

Pforzheim 1848, und desselben vergl. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, Stuttg. 1855; Rocholl, Die Realpräsenz, Gütersloh 1875; Weiße, Die Christologie Luthers und die christol. Aufgabe der evang. Theologie 1852; Geß, Christi Person u. Werk 1870, 1878; Bodenmeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860. In älterer Zeit vornehmlich M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo, Wittenb. 1610; J. Brenz, De personali unione duarum naturarum in Christo 1561; de Majestate Domini nostri J. Chr. 1562. Unter den reformirten Gegnern bes. Danaeus, Examen libri de duabus in Christo natt. a Chemnitio conscripti, Genev. 1581; Zanchi, De incarnatione filii Dei libr. II, Heidelberg 1593. Über den VIII. Art. der K.F. den betr. Abschnitt bei Frank, Theologie der Concordienformel, III. Bd. D. **F. Frank.**

Compactaten, s. Hussiten.

Competenten, s. Katechumenen.

Complutensische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln.

Compostella, Ritterorden von San Jago de Compostella. Nach der spanischen Tradition soll der im Jare 44 zu Jerusalem hingerichtete Jakobus der ältere, Son des Zebedäus (Apostelg. 12, 2) nach Spanien gekommen sein und daselbst in der nach ihm benannten Stadt den Märtyrertod erlitten haben. Der Ort hieß ehemals ad Sanctum Jacobum apostolum oder Giacomo Postolo, woraus Compostella geworden ist. Die Sage wird uns bezeugt zuerst in Berichten vom 9. Jarh. bei Walafried Strabo im poema de 12 apostolis; und selbst katholische Schriftsteller, wie Natalis Alexander, haben sie aufgegebeen, indes die Bollandisten sie festhalten. Sie lebte fort im Munde des Volkes und war die Ursache, dass Compostella der berühmteste, besuchteste Wallfartsort in Spanien wurde. So gab sie auch Anlass zur Stiftung des genannten Ritterordens, zunächst zum Schutz der Pilgrime, weiterhin zur Verteidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen; Stifter war Don Petro Fernandez im Jare 1161, dem sich die Domherren von St. Eligieen bei San Jago im Jare 1170 anschlossen. So teilte sich der Orden in zwei Klassen, Ritter und Ordensgeistliche; bestätigt von Cölestin III. gelangte er bald zu bedeutenden Reichtümern und Einfluss. Im J. 1835 wurde er aufgehoben. **Herzog.**

Conclave, s. Papstwal.

Concomitanz, s. Transsubstantiation.

Concordanz, s. Konkordanz.

Concordate und Circumscriptionsbulle, s. unter K.

Concordienformel, s. unter K.

Concubinat, s. unter K.

Concursus divinus. Wie nach dem herkömmlichen dogmatischen Sprachgebrauch mit conservatio die Tätigkeit Gottes als höchster, absoluter Ursache in ihrer Beziehung auf den Bestand der Welt ausgedrückt wird, so mit concursus die göttliche Tätigkeit in ihrer Beziehung zur Wirksamkeit der endlichen Kreaturen und Kräfte oder in ihrer Beziehung zur Weltentwicklung, sofern diese durch kreatürliche, endliche causae efficientes bestimmt wird. Sofern dieselbe durch causae finales bestimmt ist, stellt sich die göttliche Tätigkeit mit bezug auf sie als gubernatio dar. Speziell kommt bei der Frage über den concursus (wie auch über die gubernatio) das Verhältnis der göttlichen Tätigkeit zur freien menschlichen in betracht.

Unbefangen spricht die heilige Schrift beides neben einander aus: einmal dass z. B. die Erde sich selbst mit Gras und Kraut bekleide, die Tiere und Menschen sich selbst mehren u. s. w., dann wider dass Gott es tue, dass Gottes eigene Hände mich gemacht haben mit allem, was ich um und um bin u. s. w. (Hiob 10, 8), — einmal, dass wir Menschen nach den eigenen Regungen unseres Herzens wirksam seien, dann wider, dass wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm uns bewegen (Apostelg. 17, 28). Wie das Verhältnis von beidem, von der Kausalität Gottes im Kreatürlichen und von der eigenen Kausalität des Kreatürlichen, näher zu bestimmen sei, ist Sache wissenschaftlicher Reflexion und Spekulation. Auf die Versuche, es zu bestimmen, haben auch bei den Dogmatikern immer phi-

losophische Voraussetzungen und Gesamtanschauungen teils unmittelbar, teils mehr nur mittelbar eingewirkt. Fest ausgeprägte Theorieen darüber zeigt schon die Scholastik. Zur Herrschaft in der Dogmatik einer Kirche ist eine solche bestimmte Theorie nur bei den Protestanten einmal gelangt, nämlich auf dem Höhepunkte der Entwickelung ihrer sogenannten altorthodoxen Dogmatik, und auch hier nur für eine kurze Periode.

Die hauptsächlichsten verschiedenen Auffassungen, auf welche die Reflexion vom christlichen und überhaupt vom theistischen Standpunkt aus kommen mag, begegnen uns schon in der Scholastik; diejenige, welche fernerhin sowol in der katholischen als auch in der altprotestantischen Dogmatik den Vorrang erlangt hat, ist zuerst vornehmlich durch Thomas von Aquino vertreten. Er lehrt (Sum. I, Qu. 105): Deus operatur in omni operante, — und zwar nicht bloß als finis von allem und als primum movens und als Erhalter der Formen und Kräfte aller Dinge, sondern auch sofern er formas et virtutes rerum ad agendum applicat. Er hatte hiebei zu kämpfen gegen den Einwand, dass dann, wenn man auch dem kreatürlichen Agens eine Wirksamkeit beilege, etwas überflüssiges sich ergebe, und gegen die Folgerung arabischer Theologen, dass man hiernach eben gar keine Wirksamkeit einer kreatürlichen Kraft anzunehmen habe, — dass Gott allein unmittelbar alles wirke, — dass z. B. nicht das Feuer sondern Gott im Feuer erwärme. Er entgegnete, dass mit dieser Aufhebung der Ordnung der endlichen Kausalitäten der Macht des Schöpfers selbst Eintrag geschehe, aus dessen Kraft eben die Kraft des Wirkens in dem von ihm Gesetzten stamme, und dass die Geschöpfe selbst, die eben um ihrer Wirkung wegen da seien, vergebens da zu sein scheinen würden. Gegen Thomas trug von nominalistisch-theistischem Standpunkt aus Durandus de St. Porc. die Auffassung vor, dass Gott zu dem, was durch die endlichen oder Mittel-Ursachen geschehe, nicht unmittelbar mitzuwirken brauche, sondern nur mittelbar, nämlich conservando naturam et virtutem causae secundae (vgl. die Stelle bei Münscher, Dogmengesch., von Cölln II, 1, 71). Dagegen findet sich als dritte Theorie jene schon von Thomas bekämpfte bei G. Biel wider, — bei ihm nicht etwa vermöge der ihr ursprünglich zu Grunde liegenden pantheistischen Neigung, wol aber vermöge eines nominalistischen Räsonnements, das im Interesse des absoluten göttlichen Willens die Bedeutung des immanenten Nexus der endlichen Dinge verleugnete: es wirken nicht die Kreaturen sondern nur Gott selbst mit Anschluss an ihr Vorhandensein (vgl. Biel in IV. libr. sentent. Qu. 1: patet quod unam rem causare aliam nihil aliud est nisi ad praesentiam unius rei aliam rem produci vel esse). — Was das Verhältnis jener göttlichen Wirksamkeit zu den menschlichen Willensakten anbelangt, so sagt Thomas (a. a. O. Art. 4) auch vom kreatürlichen Willen aus, Gott könne ihn bewegen, one dass er im Interesse der Selbstbestimmung dieses Willens solche Restriktionen, wie nachher im Gegensatz gegen den Determinismus die lutherischen Dogmatiker gemeinsam mit katholischen Theologen, beifügen zu müssen glaubte; es genügt ihm, dass die Willensbewegung doch deswegen, weil sie aus einem im Subjekt liegenden Prinzip hervorgehe, eine freiwillige bleibe, auch wenn dieses Prinzip selbst von einem außer dem Subjekt stehenden Prinzipe bewegt werde. Daneben legt er dem Menschen nicht bloß (Prima Sec. Qu. 13) eine Wahlfreiheit bei (bei welcher freilich Gott immer noch in letzter Instanz als das auch die Willenstriebe und Entscheidungen bestimmende Prinzip gedacht werden kann), sondern er will auch ausdrücklich die Kausirung der menschlichen Sünden dadurch von Gott fern halten, dass er sagt, Gott unterlasse nur hin und wider vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit, einem die Hilfe zum Nichtsündigen zu gewären, und Gott sei, während er die Ursache eines Aktes sei, doch nicht die Ursache des den Akt begleitenden defectus oder der Sünde (ib. Qu. 79). Es fragt sich aber, ob bei dieser Betrachtung die Sünde überhaupt noch ihren positiven Charakter behält.

Bei den Reformatoren verband sich mit dem Bewusstsein, dass aus dem Sündenelend nur durch das Wirken der reinen, freien Gnade Gottes Rettung möglich sei, von Anfang an zugleich das innigste Bewusstsein der allgemeinen Abhängigkeit der Geschöpfe überhaupt von ihrem Schöpfer und der lebendigsten Be-

ziehung ihres Schöpfers auf sie. Und da scheint nun zunächst auch für Luther alle eigene Bewegung der vernunftlosen und der vernünftigen Geschöpfe ganz in dem Wirken des allwaltenden Gottes durch sie und in ihnen unterzugehen, wärend allerdings für die einzelnen Geschöpfe eigentümliche Kräfte festgehalten werden, die nun aber eben Gott fortwärend in Bewegung setze: Deus omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa — necessario sequuntur, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae (De servo arb., Opp. var. arg., Francof. Vol. VII, p. 317).

Eben jenes Bewusstsein prägt sich sodann auch in den Darstellungen der alten lutherischen Dogmatiker aus. Aber sie läßt nun ihr Widerstreben gegen den Prädestinatianismus und gegen die Zurückführung des Bösen auf Gott von vornherein in ihrer Betrachtung des Verhältnisses des göttlichen Wirkens zu dem der vernünftigen und auch schon der vernunftlosen Geschöpfe nach Bestimmungen suchen, durch welche diesen eine wirkliche Selbständigkeit gewart werde.

Noch keine genaueren Distinktionen gibt über den concursus im allgemeinen J. Gerhard (Loc. VII, cap. 7—8); nur auf die Frage über das Verhältnis Gottes zu bösen Akten der Geschöpfe geht er näher ein. Dann aber wird über unsern Gegenstand ein System scharf formulirter metaphysischer Aussagen von Calov (Syst. loc., Tom. III, de provid. cap. 2), Quenstedt (Theol. did. pol. cap. 13), Hollaz (Exam. theol. part. I, cap. 6, Qu. 14. 16 sq.) u. a. vorgetragen. In materieller Beziehung stimmen diese ganz unter sich zusammen; was das Formelle betrifft, so wird der „concursus“ oder die „cooperatio“ seit Quenstedt zwischen der conservatio und der gubernatio, in welche bisher die göttliche Providenz zerlegt worden war, eigens als zweites Moment der Providenz abgehandelt. Übrigens ist ihre Theorie keineswegs auf dem protestantischen Boden für sich erwachsen; sie greifen zurück auf Thomas und schließen sich zugleich an Leistungen der jüngsten philosophisch-theologischen, scholastisch gearteten katholischen Wissenschaft an: noch viel weitläufiger und zum teil auch noch schärfer als sie hatte den Gegenstand Suarez behandelt, welchen auch Quenstedt citirt (Suar. disputat. metaphys. XXII, pag. 1, 2 im 22. Bd. seiner Werke; vgl. über ihn und seinen Einfluss auf die prot. Theologen: Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I, 185 f.). — Wärend Gerhard nur davon geredet hatte, dass Gott seinen Geschöpfen die Kraft des natürlichen und freien Wirkens erhalte und sie im Wirken unterstütze, füren nun diese späteren aus: Gott influire auch unmittelbar auf jede einzelne Handlung und Wirkung des Geschöpfes, so dass das Gewirkte zugleich ganz von Gott und vom Geschöpfe hervorgebracht sei. So sei der Mittelweg zwischen jener Ansicht des Durandus und jener des Biel einzuhalten. Dabei fällt mit diesem concursus der Sache nach die göttliche Allgegenwart zusammen, nämlich die praesentia operosa nach dem Sinne der heiligen Schrift, — nicht bloß die operatio oder die immediatio virtutis der Scholastiker, sondern auch die immediatio suppositi oder die adessentia ad creaturam substantialis, illocalis, incircumscriptibilis (vgl. zu diesen Begriffen Twesten, Vorlesungen über die Dogm. II, 1, S. 159). Und zwar schließe sich Gott mit dieser seiner Mitwirksamkeit hingebend an die Individualität des einzelnen Geschöpfes, des mit Notwendigkeit wirkenden und des freien, an, — zu der Kapazität und dem Bedürfnis eines jeden sich herablassend, — den freien Wesen in staunenswerter Langmut seinen concursus et influxus zu freiem Gebrauche überlassend (Quenst. p. 545, cfr. 550). Weiter aber wird jetzt — abweichend auch von Thomas (vgl. dessen Prim. Sec. Qu. 109, Art. 1, wogegen Calov. a. a. O.) — erklärt: der göttliche Akt schließe nicht etwa auch eine praevia motio des Geschöpfes in sich, sondern konkurrire nur mit der Wirksamkeit des selbst zum Wirken sich bestimmenden Geschöpfes; die causa secunda sei nicht etwa als solche auch instrumentaria, die nicht wirken könnte one erst, wie ein Beil durch die Hand des Zimmermanns, durch die causa prima bewegt zu werden; bisweilen allerdings bewege Gott auch speziell die einzelnen Agentien, neige die Herzen der Fürsten u. s. w.; aber er tue dies keineswegs immer, und dies sei nicht der concursus. Die Dogmatiker haben hiebei, wie wir sehen, schon das den vernünftigen, freien Geschöpfen eigene Wirken im Auge. Diese, sagen sie, gebrauchen

oder mißbrauchen dann den göttlichen concursus. Sofern aber doch für Gott sein eigener Wille der Willensbestimmung des Menschen, welcher er mit seinem Konkurse dient, vorangehen muss, nimmt Hollaz das Vorherwissen Gottes zu Hilfe: Deus sic decrevit voluntati illi cooperari quando et quoties praevisa est se dispositura ad effectum aliquem. Was endlich das Verhältnis Gottes zu gottwidrigen sündhaften Akten der Geschöpfe anbelangt, so hatte für diese Melanchthon (Loci, Corp. Ref. XXI, 657) nur ein sustentari, nicht ein wirkliches adjuvari der causa secunda durch die causa prima zugegeben; ähnlich hatte Gerhard hiefür ein concurrere sustentando naturam gelehrt. Weiter aber kommt schon Gerhard mit Anschluss an Thomas und sodann vollends die nachfolgende, den concursus in ein unmittelbares Mitwirken setzende Dogmatik auf jene Unterscheidung zwischen der actio und dem vitium et defectus in actione zurück; sie stellt die Formel auf: Gott konkurrire nur ad effectum, nicht ad defectum, oder nur ad materiale, nicht ad formale. — Insoweit stimmt das System der lutherischen Dogmatiker mit Theorieen von Katholiken im wesentlichen überein. Wir finden so bei jenen auch nicht bloß einen Molina und Suarez, sondern sogar einen Bellarmin citirt. In betreff jenes Konkurses bei freien Handlungen bestimmte Suarez noch genauer: der menschliche Wille komme doch dem göttlichen nicht zuvor, indem vielmehr jenem für jeden Akt schon ein concursus von Seiten Gottes müsse dargeboten sein; frei aber sei er, indem ihm ein concursus nicht bloß zu einem, sondern zu mehreren Akten zugleich, zwischen welchen er sich entscheiden könne, von Seiten Gottes dargeboten werde. Die spezifisch-protestantische Lehre tritt erst ein bei der Frage, wie weit der menschliche Wille — nicht durch die Macht des konkurrirenden Gottes, wol aber durch die eigene, seit Adams Fall sich fortpflanzende Sündhaftigkeit gebunden sei. Um dieses Gebundenseins willen wird dann, damit der Mensch aus der Sünde sich wider zu Gott erheben könne, allerdings eine nicht bloß konkurrirende, sondern zuvorkommende, den Willen bewegende göttliche Tätigkeit notwendig gefunden, — die übernatürliche Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes. Erst nachdem durch diese der Mensch sittlich umgestaltet ist, soll endlich eine „cooperatio" der Gnade mit seinem eigenen neuen Willen und seinen neuen Kräften erfolgen: diese cooperatio ist aber von der allgemeinen cooperatio Gottes mit den natürlichen Agentien nach Inhalt und Form sehr wol zu unterscheiden.

In der reformirten Dogmatik ist der concursus von einigen auch als eigenes Hauptstück neben der conserv. und gubern. behandelt, von den anderen aber unter jene oder diese subsumirt worden (vgl. Heppe, Dogm. der evang.-reform. Kirche, S. 190). Hier aber wird nun der concursus ausdrücklich nicht bloß als simultaneus, sondern auch als praevius aufgefasst: quia non causa secunda in primam, quae nunquam in potentia est, sed prima in secundam, praedeterminando eam ad operandum, influit (J. H. Heidegger, Medulla theol., Loc. VII,14). Auch so jedoch wird gelehrt, dass Gott je nach Maßgabe der Individualität der Geschöpfe wirke, — libere, sed foedere quodam (Jerem. 31, 35; 33, 20) se naturae obstringens. Ferner wird in betreff der sündhaften Akte, während die göttliche Zulassung derselben als eine tätige, nämlich als eine Entziehung der Gnade bezeichnet und darauf hin das Sündigen für etwas notwendiges erklärt wird, doch auch hier das Böse dadurch von Gott fernzuhalten gesucht, dass die Wurzel desselben in dem Willen der Kreatur, den eben Gott nicht hindere, gesetzt, und dass wider zwischen dem formale und materiale einer Handlung und zwischen einer causa efficiens und einer bloßen causa deficiens unterschieden wird. Hiernach ist, wenn man auf die wirklichen Aussagen der reformirten Dogmatik und nicht etwa bloß auf die aus ihren Prinzipien ziehbaren Konsequenzen sieht, der Satz von R. A. Lipsius (Dogmatik S. 299) falsch, dass in ihr „die Lehre vom concursus überhaupt keine Stelle habe".

Wir haben der ganzen protestantischen und katholischen Lehre vom concursus noch beizufügen, dass dem Gotte, der so ordentlicherweise mit den natürlichen Agentien zusammenwirkt, hiebei doch immer seine Freiheit zu einem Sistiren ihrer Wirksamkeit oder zu einem Wirken auch ohne sie, d. h. zum Wundertun, vor-

behalten bleibt. So kann z. B. eben der Gott, durch dessen concursus das Feuer brennt, auch seinen concursus entziehen und das Feuer brennt dann nicht mehr, wie bei den drei Männern im Feuerofen.

Die lutherischen Dogmatiker stimmen am meisten mit Thomas von Aquino zusammen. An jene Auffassung vom concursus, welche Thomas bestritten, und an jene, welche Biel vorgetragen hat, erinnert der durch den Cartesianer und zugleich Calvinisten Geulincx eingefürte sogenannte Occasionalismus, der jedoch von anderweitigen philosophischen Gesichtspunkten ausging und zunächst nur auf den Verkehr zwischen Seele und Leib sich bezog: Gottes Wirksamkeit sei es, vermöge deren bei einer Bewegung unseres Willens unser Leib sich bewege und bei Gelegenheit eines leiblichen Vorgangs die Vorstellung in der Seele entstehe. Malebranche, der hinsichtlich jenes Verkehrs die mystische Lehre aufstellt, dass wir alle Dinge in Gott schauen, erklärt zugleich die kreatürlichen Wirkungen überhaupt für Wirkungen Gottes: Dieu ne communique sa puissance aux créatures et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionelles des effets qu'il produit lui-même (Entretiens sur la métaphys. VII). — Bei Spinoza endlich werden die endlichen Dinge, Ursachen und Wirkungen zu bloßen Modi und Affektionen der einen Substanz: an die Stelle eines göttlichen concursus tritt ein Alleinsein und Alleinwirken dieser Substanz. Aber dieses Wirken ist so zu denken, daß die einzelnen Modi je nur durch andere einzelne hervorgebracht werden; und wie sie doch alle zusammen aus der Substanz hervorgehen sollen, wird auf keine Weise erklärt, sondern diese schwebt nur als Allgemeinbegriff über ihnen.

Auf der andern Seite hat jene dem Deismus sich zuneigende Theorie eines Durandus sich forterhalten. Wie unsere Dogmatiker (vgl. Quenst. p. 546) noch gegen diesen zu streiten hatten, so nun auch gegen den Philosophen Nikol. Taurellus (vergl. über ihn Gaß a. a. O. S. 183 f.), gegen katholische Theologen und gegen die Arminianer, unter welchen es zunächst (bei Episkop) wenigstens gleichgiltig gefunden worden war, ob man einen unmittelbaren Influx von Seiten Gottes oder nur ein Belassen der Dinge in ihrem Bestand und Leben annehme (vergl. über Curcelläus: Twesten a. a. O. S. 162. 165).

Eben diese Lehrweise aber kam mit der Erweichung und Zersetzung jener altorthodoxen Dogmatik sofort zur Herrschaft. J. S. Baumgarten (evangel. Glaubenslehre Th. 1, Art. § 5) macht schon aus dem eigentlichen Mitwirken eine bloße „fortdauernde Gewärung aller Kräfte an die Geschöpfe", — eine bloße „Unterhaltung ihrer Veränderungskräfte". Dann wird dem Konkurs auch jene eigene Stelle in der Dogmatik nicht mehr eingeräumt. Die Erhaltung der Kräfte wird bald noch mehr wie ein positiver Akt, bald mehr nur wie ein Nichtuntergehenlassen betrachtet. — Es zeigt sich bei den hiehergehörigen supranaturalistischen und rationalistischen Theologen unverkennbar eine Abschwächung des innigen religiösen Bewusstseins gegenüber vom Weltbewusstsein, zugleich jedoch eine praktisch-religiöse Abneigung gegen scharfe Erörterung der metaphysischen und spekulativen Fragen in der Dogmatik. — Unter den neueren katholischen Theologen redet z. B. Klee nur von einer Erhaltung der Welt durch Gott, welche er als Bewarung vor dem Übergang ins Nichtsein definirt, und weiterhin von der Regierung als Fürung der Dinge zu ihren Zwecken.

Schleiermacher tadelt an den alten Dogmatikern, dass sie die Tätigkeiten des endlichen Seins auf eine besondere Weise unterschieden von der Erhaltung der Kräfte aus einer göttlichen Wirksamkeit hervorgehen lassen. Sonst, sagt er, haben jene, wie Quenstedt, den Gegenstand im ganzen sehr richtig gefasst. Indem aber er ihnen darin beistimmen will, dass die schlechthinige Abhängigkeit aller endlichen Vorgänge von Gott und die vollständige Bedingtheit alles geschehenden durch den allgemeinen Naturzusammenhang dasselbe sei, versteht er dies (im Gegensatz gegen jene) so, dass Gottes Wirksamkeit eben nur in der Wirksamkeit der endlichen Ursachen nach den Naturgesetzen und nie als wunderbare im Sinne jener sich vollziehe, und ruft hiemit die Frage hervor, wiefern Gott überhaupt noch von der Welt zu unterscheiden und ob hier nicht an die Stelle jener theistischen Auffassung

die pantheistische, ähnlich der des Spinoza, getreten sei. Wesentlich an Schleiermachers Auffassung schließt sich A. Schweizer (christliche Glaubenslehre) und R. A. Lipsius (evang.-protest. Dogmatik). Vom Hegelschen Standpunkt aus bezeichnet Biedermann (christl. Dogmatik) die göttliche Aktivität als das Allgemeine, das nach der sinnlichen Vorstellung jener Dogmatiker wirkend neben die Totalität des Einzelnen trete, dagegen in Warheit durch die Vermittlung alles einzelnen wirke, das es in und unter sich befasse. Darüber, ob jenes Hegelsche „Allgemeine" wirklich im einzelnen wirksam und nicht selbst, wie der nach Hegel gekommene materialistische Atheismus behauptet, eine bloße Vorstellung oder Abstraktion unseres Geistes sei, fehlt es hier ganz an strenger Untersuchung und Begründung.

Mit wesentlicher positiver Zustimmung hat unter den neueren Dogmatikern besonders Twesten jene alte Lehre vom concursus wider auseinandergesetzt und gewürdigt, dazu die Frage über die Beziehung der göttlichen Tätigkeit aufs Böse genau erörtert; weiter vgl. Philippi (Glaubenslehre), auch Kahnis (luth. Dogmatik, 1. und 2. Aufl.). J. Müller (Lehre v. d. Sünde, Bd. 1) hat bei eingehender Kritik der verschiedenen Theorieen den Einwand gegen jene Lehre, dass bei ihr ein Pleonasmus der Ursachen entstehe (vgl. schon oben bei Thomas), festgehalten und nun stehen bleiben wollen beim Gedanken an die göttliche Welterhaltung als die allgemeine Wirksamkeit Gottes, welche die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Tätigkeit trage und sich so zur Basis aller besondern Wirksamkeiten im Leben der Welt mache.

Man wird aber in der Dogmatik vor allem zu fragen haben, wie weit es überhaupt zu ihrer Aufgabe gehöre, das Problem, auf welches der Begriff des concursus sich bezieht, zu lösen und feste Sätze darüber aufzustellen, oder ob hiemit nicht ins Gebiet der Philosophie übergeschritten werde. Hauptsache ist jedenfalls für den frommen Christen und gemäß der biblischen Offenbarung die Gewissheit, die endlichen Vorgänge, Wirkungen und Kräfte seien durch und durch und unbedingt durch den Willen des vollkommen guten Gottes oder des Gottes, der heilige Liebe ist, bestimmt, so dass sie alle seinen Reichszwecken und hiemit zugleich dem Heil derer, die in Gott leben, und ihrem Wirken nach Gottes Willen dienen müssen. Eben diese ethische Auffassung Gottes macht es ferner schlechthin unzulässig, ihn nach Art einer bloßen, den Dingen inwonenden Naturkraft wirksam zu denken oder aus der Idee Gottes die Idee einer in den Dingen liegenden Ordnung oder des Zusammenhangs derselben zu machen. Nun können wir ein solches Beherrschtsein der Vorgänge und Dinge durch Gott nicht denken, one ihn wirksam zu denken in ihnen selbst und ihren Kräften, können auch seine Wirksamkeit nicht bloß an einen Anfang verlegen, als ob er ihnen dort die Direktion gegeben hätte und jetzt untätig wäre, können endlich seine Wirksamkeit nicht für eine bloß erhaltende Tätigkeit erklären, da eine solche im Unterschied von eigentlich wirksamer Tätigkeit nur wie etwas negatives oder ein Nichtzerfallenlassen erscheinen müsste. Andererseits müssen wir gerade auch von unserm sittlich-religiösen Bewusstsein aus der Welt ein wirkliches Fürsichsein beilegen, so gewiss als wir uns bewusst sind, selbst in ihr als relativ selbständige Kreaturen zu bestehen und in ihr das Gebiet und Material für unser Wirken zu haben, und so gewiss wir in ihr eine ware Offenbarung Gottes und namentlich Betätigung der auf ein anderes sich richtenden göttlichen Liebe erkennen. Wir müssen ferner, indem wir die einzelnen Dinge als wirkliche immer nur aus ihren Wirkungen warnehmen, diese eben ihnen selbst beilegen, — könnten, wenn wir sie einfach für Wirkungen Gottes erklärten, auch unter den Dingen selbst uns nichts wirkliches von Gott verschiedenes mehr denken. Von jenen Voraussetzungen aus werden wir also immer darauf hingefürt, zu sagen, die endlichen Vorgänge werden durch den Willen des über Natur und Welt stehenden persönlichen Gottes und zugleich durch die endlichen Agentien in ihrem naturgesetzlichen Zusammenhang hervorgebracht, und zwar wirke Gott so, dass er eben im Wirken auch erhalte und durch dieses Wirken die Welt seinen Zielen zufüre. Aber nicht bloß ist der Ausdruck concursus ungeschickt, als ob die eine Wirksamkeit neben der andern herliefe und nicht vielmehr in ihr wirkte. Sondern wir müssen auch bekennen, dass wir hier in allgemeine Erörterungen über Wirkungen,

Kräfte und Dinge und über Zeit und Ewigkeit eintreten müßten, die nicht mehr Sache der Dogmatik oder Theologie sind. Überdies wird auch die Philosophie schließlich anerkennen müssen, daß der endliche Geist hier an den Grenzen seines Verständnisses anlangt. Jenes religiöse und dogmatische Hauptmoment hebt ja auch der herkömmliche dogmatische Sprachgebrauch aus, wenn er Gottes „Providenz" zum Hauptbegriffe macht und darunter den concursus stellt.

Was sodann das Verhältnis zu den menschlichen Handlungen betrifft, so bezieht sich die Lehre vom concursus hier nicht (wie nach Lipsius a. a. O. S. 302) auf den das Sittliche fordernden, in unserm Bewußtsein des Sollens sich darstellenden Willen Gottes, sondern gleichfalls auf Gott als causa efficiens oder auf seine bestimmende ursächliche Wirksamkeit, wobei dann in Frage kommt, ob etwa eben auch das, daß wir jenen Forderungen nachkommen oder nicht nachkommen, durch dieselbe bewirkt werde. Es fragt sich hier überhaupt, ob auch bei unsern Willensakten und äußern Handlungen ein solches Mitwirken Gottes wie bei den unpersönlichen lebendigen Kreaturen anzunehmen sei, und, soweit dies bejaht wird, ob man dann nicht Gott auch ein Wirken des Bösen beilege. Und zwar wird hierbei abgesehen von den besonderen Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes im Heilsprozeß, ferner von irgendwelchem wunderbaren Eingreifen Gottes in die natürlichen Willensbewegungen. Die erste Frage wird zu bejahen sein, so gewiß als wir überhaupt uns bewußt sind, daß wir alle die natürlichen Kräfte und Triebe, welche überall die Voraussetzung und Basis für unsere Willensentscheidung und unsere Entscheidung für oder gegen jene Forderungen bilden, und vor allem das Vermögen des Willens oder solcher Entscheidung selbst nicht etwa selbständig von uns aus uns geben oder gegeben haben: eben sofern es ein für uns gegebenes ist, haben wir auch Gottes Wirkung darin anzuerkennen; nur indem Gott, wie er alles erhält und durchwirkt, so auch in unserer Willenskraft und den mit ihr verbundenen Trieben wirksam ist, können wir selbst mit ihr so oder anders uns bestimmen. Die zweite Frage ist zu verneinen, so gewiß wir der Gottwidrigkeit des Bösen und zugleich dessen uns bewußt sind, daß, wärend wir die Kraft und die äußere Möglichkeit verschiedenartiger Entscheidungen zugleich durch's göttliche Wirken besitzen, die wirkliche Entscheidung, die wir vermöge jener Kraft treffen, doch unsere Sache sei. Hier meinen die Dogmatiker richtiges mit ihrem Unterschied zwischen dem materiale und formale. Auch in der Entwicklung des bösen Willens übrigens, wo er einmal vorhanden ist, wird noch ein Wirken Gottes anerkannt werden müssen: nicht bloß sofern die Kraft an sich noch bleibt und nur bleiben kann durch göttliches Wirken, sondern auch sofern für den Willen, sein Festwerden u. s. w. gewisse, allgemein auf Gottes Willen und Wirken zurückzuführende Lebensgesetze gelten. Die Behandlung dieser Fragen muß ausgehen nicht von Begriffsbestimmungen oder von Spekulationen über Gott und Welt, sondern von der Beobachtung und Untersuchung des wirklichen Hergangs bei unsern Willensbestimmungen und der Aussagen unseres Gewissens, worin die neuere (auch die sogenannte kritische) dogmatische und ethische Wissenschaft noch nicht viel geleistet hat.

Über die besonderen wunderbaren Akte Gottes, worin er den alten Dogmatikern zufolge nicht mit den natürlichen Agentien konkurrirt, sondern ihren Zusammenhang durchbricht, s. den Art. Wunder. **J. Köstlin.**

Confessionen, s. d. betreffenden Artikel u. den Art. symbolische Bücher.

Confessionswechsel, s. unter K.

Confirmation, s. unter K.

Conformisten, s. Nonconformisten.

Confutation der augsburgischen Confession, s. Augsburgische Konfession.

Congregation, s. Mönchtum.

Congregationen der Cardinäle, s. Kardinäle.

Congregationalisten, s. Independenten.

Cononiten, s. Johannes Philoponus.

Conring, Hermann, welcher als der gelehrteste unter den Polyhistoren des daran reichsten 17. Jarhunderts betrachtet zu werden pflegt, kann hier nur nach seinem Verhältnis zu der Kirche und Theologie seiner Zeit in betracht kommen. Er war den 9. November 1606 zu Norden in Ostfriesland geboren, und schon seit seinem 14. Jare wurde er auf der Universität gebildet, deren Zierde er nachher bis zu seinem 75. werden sollte; Cornelius Martini, Humanist und Aristoteliker in Helmstädt, nahm den Knaben, welcher ihm durch ein satyrisches Gedicht auf die gekrönten Dichter bekannt geworden war, 1620 zu sich ins Haus, und nach dessen Tode († 1622) ging er bis 1624 in das seines Gesinnungsgenossen Rudolf Diephold über, ward dann von hier auf einige Jare dem diesem Kreise eng verbundenen Beförderer humanistischer Studien, Matth. van Overbeck, als dessen Stipendiat nach Leiden überlassen, und 1632 als Professor der Naturphilosophie nach Helmstädt zurückgerufen, wo er dann 1637 in die medizinische Fakultät eintrat. Seinen Lehrern, welche ihm die historische und kritische Richtung, das Bedürfnis weitgreifender Vielseitigkeit und in der Philosophie die Anschließung an den Aristoteles (diese ebenfalls historische Methode galt hier für das rechte Zurückgehen auf die Quellen) in einer sie selbst noch übertreffenden Weise angeeignet hatten, konnte er dafür nicht mehr danken; so hatte er diesen Dank nach ihrem Tode seinen ältern Gesinnungsgenossen aus derselben Schule, den Theologen Georg Calixt und Konrad Hornejus, welche jetzt auch seine Kollegen wurden, kurz vor seiner Zurückberufung 1630 in der Zueignung einer Schrift de origine formarum ausgesprochen: „vestra cura ad sacros philosophiae fontes adductus sum; docuistis me veritatem seriis argumentis ponderare, non vanis hominum titulis; sed ita non potest non evenire, quin subinde a vulgi placitis paululum declinemus“ *). So blieb ihm denn auch die hierdurch bezeichnete vereinzelte Stellung in der Theologie des 17. Jarh.'s mit jenen beiden befreundeten Theologen gemein; nur daſs, wärend in der Theologie der große Hauſe der Zeitgenossen sich von der historischen Warheitserforschung jener beiden abwandte, Conring die Nichttheologen empfänglicher fand, um sich von ihm für die Anwendung derselben auf deutsches Recht, Statswissenschaften, eigentliche Geschichte (nur in der Medizin zog er die neue Beobachtung und Entdeckung der Überlieferung vor) **) neue Banen zeigen zu lassen. Doch verwandte er nun auch seine ganze Vielseitigkeit, seine ungeheure Belesenheit wie seine Rechtserfarung und Statskunde, um das gute Recht der protestantischen Kirche, mindestens auch als ein Teil der allgemeinen Kirche zu existiren, und um die Anmaßung einer andern Partikularkirche, ausschließlich die Kirche selbst zu sein, in das rechte Licht zu stellen, daneben auch sonst allen theologischen Wissenschaften gelegentlich Beiträge und Berichtigungen zu liefern. Schon seit 1640 sammelten sich seine theologischen Festprogramme, da er es als Prorektor nicht nötig fand, sich diese von andern schreiben zu lassen; sieben derselben sind einer längern theologischen Schrift: animadversiones de purgatorio in Jo. Mulmannum Jesuitam (Helmst. 1651, 4°), angehängt. Im Jar 1647 erschien seine Schrift: de constitutione episcoporum Germaniae; in demselben Jare gab er auch aus einem flacianischen Pergamentcodex der Helmstädter Bibliothek Briefe des Papstes Leo III. an Karl d. Gr. mit Anmerkungen heraus, auch um die Rechte zu erläutern, welche zur Zeit Karls und seiner Nachfolger die Kaiser verfassungsmäßig über die Päpste gehabt hätten; eine vermehrte Auflage dieser Sammlung erschien 1655. Dann nötigte der westfälische Friede, welcher ihn auch zu einer Kritik der päpstlichen Verwerfung desselben veranlaſste, und die Neigung zu übertritten, welche dadurch und durch die Uneinigkeit der protestantischen Theo-

*) Conringii, Opp. T. 6, p. 348. Ähnliches in einem Privatschreiben an Calixtus vom Jare 1631, daſs. S. 522. Dort auch eine Bitte an den akademischen Senat zu Helmstädt um eine medizinische Professur vom 29. Juli 1636. Nach Erfüllung derselben hat er noch 1637 im liber actorum facult. phil. Helmst., jetzt im Archiv zu Wolfenbüttel, bemerkt: „ne duorum collegiorum fructibus gaudeam, professione licet physica retenta, decanatum resignavi“.

**) Kurt Sprengel, Gesch. der Arzneikunde, Th. 4, S. 35.

logen bei vielen vermehrt ward, ihm nähere Prüfungen der Gründe solchen Abfalls ab, wie er ihn bei einigen sehr befreundeten Männern besonders beklagte. Im Jare 1650 vindizirte er in einer Schrift de conciliis et circa ea summa potestatis auctoritate der jedesmaligen höchsten Gewalt, also in Deutschland dem Kaiser und den Ständen, nach nachgewiesenen Antecedenzien seit dem Kaiser Konstantin das Recht der Berufung, Leitung und Bestätigung eines Plenarkonzils, doch auch one ein solches das Recht höchster kirchlicher Entscheidungen. Im Jare 1651 stellte seine Schrift über die Walen Urbans VIII. und Innocenz X. und die Papstwalen überhaupt die sehr menschlichen Hergänge dabei vor Augen (opp. T. 5). Im Jare 1652 brachte der Bekehrungseifer der Brüder Wallenburg und des Kapuziners Valerianus Magni, welcher im J. 1652 den Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen herbeigefürt hatte, auch schon den Mann ins Schwanken, welcher bald der einflusreichste deutsche Minister werden sollte, den Freiherrn Joh. Chr. v. Boyneburg, Conrings Verehrer und Freund *). Auf dessen gegen ihn ausgesprochene Zweifel erwiderte Conring zuerst die trefflichen Deduktionen vom 12. Mai und vom 15. August 1652**), und als dann nicht erst 1656, sondern schon 1653 Boyneburgs Übertritt geschehen war***), und als nun der zur Ausfürung des westälischen Friedens und zu einer letzten Diskussion der dort noch in Aussicht gestellten Kirchenvereinigung eröffnete Regensburger Reichstag diesen Fragen und dem Votum des Orakels aller dortigen Diplomaten, des Statsrechtslehrers von europäischem Rufe eine höhere Bedeutung gab als noch so vielen theologischen Bedenken, da hielt er sich trotz der wolerkannten Ungewisheit des Erfolges doch noch zu mehreren Schriften für verpflichtet, in welchen er für solche Schwankende den Gegensatz und das gute Recht der kirchlichen Hauptparteien überhaupt mit Schärfe erwog, one dass darüber sein noch auf andere als konfessionelle Grundlagen gegründetes Freundschaftsverhältnis zu Boyneburg untergegangen, und durch die Offenheit und Schärfe in Conrings Antworten der erst jetzt zu seiner höchsten Macht gelangte Minister von der Verehrung gegen ihn abgebracht wäre. In der einen Schrift: „defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificiorum argumenta“ (Helmst. 1654, 4°), bestritt er die zwei Schlüsse: 1) wo ununterbrochene Succession der Bischöfe und Presbyter von den Aposteln her ist, da ist die ware und katholische Kirche, nun aber ist jene zu Rom, also auch diese; und 2) wo jene Succession fehlt, da ist die Kirche nicht, nun aber fehlt sie bei den Protestanten, also ist bei ihnen die ware Kirche nicht; und hier ging er die Vordersätze dieser Schlüsse einzeln durch, um die Willkürlichkeit der Annahme zu zeigen, dass dem einen Merkmal der Succession eine so entscheidende Bedeutung beizulegen sei, da, wie jeder aus der Geschichte wisse, ein Stat, ein Gemeinwesen völlig ein anderes werden, und sich dennoch die Succession seiner Beamten erhalten könne. Eine zweite Schrift; „fundamentorum fidei Pontificiae concussio“

---

*) Geb. 1622, gest. 1673. „Kein Minister einer deutschen Macht seit dem westfälischen Frieden“, so beginnt Guhrauers Schrift, Kurmainz 1672 (Hamburg 1839, 2 Bde.), „konnte sich dem Baron v. Boyneburg vergleichen, als dieser (1658) auf dem Höhepunkt seines Einflusses und seines Glanzes stand“. Sein Briefwechsel (s. unten) ist auch eine Quelle für Conrings Geschichte.

**) Beide in Struves acta lit. ex Mss. Th. 2 (Jena 1717), S. 114, der erste auch in Conrings Opp. Th. 6, S. 493 ff.

***) Die erste Zal ist von Struve a. a. O. Th. 1, Fasc. 3, A. 4, bis auf v. Boyneburgs Art. Boyneburg bei Ersch und Gruber fast allgemein widerholt. Aber schon zwischen den 16. Januar, wo Boyneburg von sich sagt: „de religione res est adhuc integra“ (Gruber, Anecd. Boineburg. I, 59) und den 6. Mai 1653, wo Conring sagt: „hunc ad Pontificias partes transiisse“ (daselbst S. 71), und den 4. Juni 1653, wo er ihm selbst schreibt: „Calixtus dolet mecum, quod tua facilitate haud leve scandalum dederis, quasi et tu probes ridiculam superstitionem Romanensium, quam tamen abs te probari nemo qui te novit sibi temere persuaserit; utinam, o carum caput, non in te concites divinam ultionem!“ (das. S. 71), muss der Übertritt fallen. Im Februar 1654 schreibt ihm Conring von dem vulnus, quod inopinata tua defectio cis annum mihi inflixit, und wie eben dies ihn zu fernerem Schreiben treibe. Burckhard, hist. bibl. Wolfenb. Th. 2, S. 235.

(Helmst. 1654, 4°), verzweifelt zwar bereits dann: „apud illos praeclaros amicos rationibus quicquam effici posse“, da diese alles billigten und nichts entgegneten, und dann dennoch ganz entgegengesetzt handelten; doch will sie tun, was sie kann, und um zu beweisen, dass weder Papst noch ökumenisches Konzil ihren Anspruch, Gottes untrügliche Stellvertreter circa fidem et mores auf Erden zu sein, erweisen könnten, und darum ein crimen laesae majestatis divinae begingen, und die Warnungen der Schrift vor den Lügenpropheten auf sie anzuwenden nötigten. Schon die erste Schrift erfur anonymen Widerspruch vom Reichstage aus, welchen Conring noch im Anhange derselben berücksichtigen konnte. Gegen die zweite aber wurde, auch auf Betrieb von Boyneburg selbst, noch in demselben J. 1654 eine ganze Reihe von Kämpfern ausgesandt: der Kapuziner Valerianus Magni, damals zu Wien, schrieb eine concussio fundamentorum eccl. cath., iactata ab Herm. Conringio, examinata et retorta in Acatholicos, Straubing 1654, 4°, und noch eine epistola ad Boineburgium, München 1654, 4°; der Jesuit Veit Erbermann zu Würzburg schrieb interrogationes apologeticae ad Hrm. Conringium, in quibus imaginaria eius concussio etc. executitur et retorquetur etc., Würzburg 1654, 4°; ein anderer Jesuit, Chr. Haunold, Professor zu Ingolstadt: pro infallibilitate ecclesiae Romanae notae responsoriae etc., Amberg 1654, 4°, und diesen allen antwortete Conring noch in demselben Jare in besonderen Gegenschriften, woran sich 1655 noch eine epistola de electione Alexandri VII. papae gegen Erbermann, und später 1663 animadversiones in fratrum Wallenburgiorum Conringii correcti partem priorem de vocatione extraordinaria primorum ecclesiae reformatorum anschloss. Schon früher, als wäre er auch hier an die Stelle des 1656 gestorbenen Calixtus eingetreten, war Conring Boyneburg in dem Gedanken, wenn nicht der Kirchenvereinigung, doch des Kirchenfriedens wider näher gekommen, und gab im Jare 1659 mit Ge. Witzels via regia und elenchus abusuum (diese auch schon 1650), mit Ge. Cassanders consultatio de articulis rel. inter Cath. et Prot. controversis und Briefen desselben, sowie mit andern ältern Friedensschriften eine längere Erörterung derselben und der darin besprochenen Fragen heraus. Beiträge zur Apologetik gab sein Kommentar über Hugo Grotius: de veritate religionis Christianae (opp. T. 5); seine Übersicht der Litterargeschichte de scriptoribus XVI. p. Chr. n. saeculorum commentarius (opp. T. 5, 762—870) nahm auch die Kirchenschriftsteller auf; wichtige kirchenhistorische und kirchenrechtliche Fragen, wie den Wechsel in den zwischen Kaiser und Papst zu Recht bestehenden Verhältnissen, erörterte sein Buch de Germanorum imperio Romano (opp. T. 1). Selbst auf dogmatische, exegetische und kritische Fragen ging er ein in den Schriften de angelis, de momento controversiae de gratia et praedestinatione, de sudore Christi sanguineo, ebenso in einer langen epistola ad Augustum ducem de nova S. S. versione Germanica 1666, woran sich noch eine besondere Schrift vindicatio suorum in epistola etc. de S. Ebraeo codice dictorum ab iniquissimis calumniis Matth. Wasmuth (Helmst. 1667, 4°, auch mit der epistola opp. T. 6) und im Jare 1669 noch eine actio iniuriarum gegen den Kieler Prof. Wasmuth anschloss. Um dieselbe Zeit trat er auch noch für die „Ge. Calixtum nostrum τὸν πάνυ te cuius eruditionem animique moderationem pii doctique omnes semper venerabuntur“ (Einl. zu Cassander S. 150) als Verfasser der Schutzschrift ein, welche die Universität für jenen in der „pietas acad. Juliae, programmate publico adversus calumnias cum aliorum tum Aegidii Strauchii asserta“ im J. 1668 ergehen ließ. Er starb den 12. Dez. 1681. In der großen Ausgabe seiner Opera von Göbel, Braunschw. 1730, obgleich sie sechs starke Folianten umfasst, fehlen doch noch nicht nur 48 medizinische Bücher, sondern auch die meisten theologischen Schriften Conrings, viele Briefe u. a.; eine Aufzälung des Fehlenden daselbst vor Teil I, c. 2. Ebenso fehlt es an einer würdigen Biographie Conrings; was dafür die Ausgabe der Werke an Briefen u. dgl. enthält, ist seitdem noch sehr vermehrt durch Joh. Dan. Grubers Anecdota Boineburgica (commercii epist. Leibnitiani prodromus), Hannov. 1745, 2 Bde., und durch Jak. Burckhardts historia bibliothecae Aug., quae Wolfenbutteli est (Leipz. 1744 ff.) Th. 2 S. 71—122, 154—240. Allg. deutsche Biogr. IV, 446 ff. Henke†.

Consalvi, Ercole Marchese C., der letzte Sprofs einer alten römischen Familie, war geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gebildet auf dem Kollegium zu Frascati und, nachdem er sich für den geistlichen Stand entschieden hatte, auf der Academia Ecclesiastica in Rom, wo er sich früh vor seinen Mitschülern auszeichnete. Seit 1781 in die römische Prälatur eingetreten, wurde er 1786 Ponente del buon Governo, 1789 Votant der Segnatura und 1792 Auditor der Rota und zeichnete sich sowol in der Verwaltung, als in seinem Richteramte durch leichte Auffassung, Scharfblick und Tätigkeit aus, wobei er an der Periode glänzenden Genusses, die am römischen Hofe der Revolutionszeit vorherging, sich in lebensvoller Heiterkeit beteiligte. Ein entschiedener Gegner der revolutionären Bewegung wurde er seit 1797 im Kriegsministerium als Assessor delle Armi verwendet, ebendeswegen aber (Febr. 1798) von den Gewalthabern der römischen Republik verfolgt und gemisshandelt, so dass er nur dem Kardinal v. York, der ihm die Erlaubnis auswirkte, von Terracina, wohin er gefürt war, nach Neapel zu gehen, seine Erhaltung verdankte. Er begab sich hierauf zuerst nach Florenz, zu seinem Gönner P. Pius VI., zog sich dann zu Verwandten nach Modena zurück und ging später nach Venedig, wo das nach des Papstes Tode dort versammelte Konklave ihn zum Prosekretarius wälte. Als solcher wurde er dem neuen Papste Pius VII. bekannt und von demselben, gleich nach seiner Wal, zum provisorischen Statssekretär (Prosekretario del St.) und in dem ersten Konsistorium, das der Papst zu Rom hielt (11. August 1800), zum Kardinaldiakonus von Sta. Agata in Suburra ernannt, dann aber im Statssekretariate bestätigt, das er bis zum 17. Juni 1806 fürte. Seine wichtigste Handlung wärend dieser Verwaltung — er hat sie späterhin selber das Hauptwerk seines Lebens genannt — war der Abschluss des Konkordates mit Frankreich v. 15. Juli 1801 (s. d. Art. Konkordate), bei welchem er bereits Gelegenheit hatte, sein großes diplomatisches Geschick zu betätigen. Später wurde er durch die Gewissenhaftigkeit seiner Amtsfürung und seinen Widerstand gegen französische Zumutungen an den Kirchenstat und die Kirche Napoleon verhasst und aus diesem Grunde geschah, gegen des Papstes Wunsch, seine Entlassung. Nach derselben und selbst nach der Verhaftung Pius VII. durfte er anfangs noch in Rom bleiben, musste hierauf (5. Nov. 1809) nach Paris kommen, und ward, als er daselbst nicht zu gewinnen war, nach Rheims verbannt, wo er bis zum Februar 1813 internirt blieb. Dann zum Papste nach Fontainebleau berufen und bei den Beratungen beteiligt, aus denen die Verwerfung des Konkordates von 1813 hervorging (s. d. Art. Konkordate), ward er nach deren Bekanntwerden nach Bezieres geschafft, durch den Fall Napoleons aber befreit und ging nun augenblicklich zu dem bereits nach Rom zurückkehrenden Papst. Er traf denselben in Imola und erhielt die Mission, zu den verbündeten Fürsten nach Paris, dann — da er sie dort nicht mehr traf — nach London und hierauf als Legat an den Wiener Kongress zu gehen, wo er die politischen sowol wie kirchlichen Interessen seines Herrn mit verhältnismäßig sehr günstigem Erfolge geltend machte. In Wien bearbeitete er auch Entwürfe für die neue Gesetzgebung und Verwaltung des Kirchenstates, an deren Spitze er, von dort zurückgekehrt, als Kardinalstatssekretär sogleich wider eintrat, um dies Amt bis zu Pius VII. Tode (20. Aug. 1823) ununterbrochen zu verwalten. In dieser Periode teilte sich seine Tätigkeit vorzüglich zwischen den verschiedenen damals angeknüpften Konkordatsverhandlungen (s. d.), in denen er das größte Talent zeigte und namentlich in der neapolitanischen zu den bedeutendsten, unerwarteten Resultaten kam, — und der inneren Verwaltung und Organisation des römischen States, die, durch ein Motuproprio vom 6. Juli 1816 eingeleitet, nachher nicht den von ihm gewünschten Fortgang hatte. Das in der Statsverwaltung von Consalvi erstrebte Ideal war die Einheit und Uniformität des absolutistischen Polizeistates, der zu Liebe er mit den historischen Rechten des Landes brach, sich auf die Institutionen der französischen Zeit stützte, aber auch erbitterte Opposition hervorrief und die administrativen Kräfte der Regierung dergestalt lämte, dass es so weit kam, die Räuberbanden des Landes nur noch durch Vergleiche, Straflosigkeit und Pensionen zu zügeln. — Seine Stärke lag nicht auf dieser Seite, sondern

auf der diplomatischen. Er war, sagt Leopold Ranke von ihm, „voll Geist, und alles, was diplomatische Geschicklichkeit heißen kann, besaß er in hohem Grade. Er hatte Feinheit und Welt. Das Talent, die Dinge mit überwältigendem Geiste nach durchgreifenden Ideeen einzurichten, wird man wenigstens in seiner Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten nicht suchen: es geltend zu machen, wenn er es auch besaß, war er bei weitem zu schwach. Eben aber die Stelle des Schwächeren füllte er aus. Er ging so weit vorwärts, als er mit Sicherheit konnte; auch wich er so weit zurück, als es ihm notwendig und tunlich erschien; zwischen diesen beiden Linien wuste er sich zu halten; niemals brach er ab, niemals gab er auf. Er versprach sehr leicht, one sich darum gerade für gebunden zu erachten; auch mit fremden Zusagen nahm er es nicht so genau. Unterzeichnen Sie nur, rief er dem Zögernden zu, im Notfall wird man sie nicht drängen! Jede abschlägige Antwort umgab er noch mit der Hoffnung einer Gewärung, eines Ausweges. Die Kunst, in persönlicher Begegnung zu gewinnen, besaß er vollkommen. Leichthin, nicht selten mit dem Anscheine, als ob er darüber stände, behandelte er die wichtigsten Geschäfte". —

One Zweifel war diese an dem verweltlichten Hofe Pius VI. gelernte politische Geschmeidigkeit auch in kirchlichen Dingen der katholischen Kirche, die Kirchliches politisch zu behandeln gewont ist, nicht nachteilig, vielmehr in der Zeit Pius VII., durch dessen priesterliche Persönlichkeit sie veredelt ward, von großem Nutzen. Denn sie hat wesentlich beigetragen zu verhindern, dass die absolute Inkompatibilität der römischen Kirche mit jeder statlichen Selbständigkeit zu einer Zeit erkannt wurde, wo ihr, wenn die Staten hierüber sich nicht getäuscht hätten, namentlich von protestantischer Seite schwerlich so viel äußere Mittel der Machtentwicklung zugestanden wären, als ihr damals eingeräumt worden sind. Nichtsdestoweniger ist sehr begreiflich, wie Männern, die von der Herrlichkeit der mittelalterlichen Kirche durchdrungen waren, wie die Kardinäle Litta, Severoli, Pacca, Somaglia u. a., ein solches Verfaren in dem Grade zuwider sein musste, dass sie sich — unter dem in Rom historischen Namen der Eifernden (zelanti) als Partei zusammengeschlossen — mit einer bis zur schroffen Exzentrizität gesteigerten Energie demselben widersetzten. Auch die politische Opposition gegen Consalvis Regierungsweise fand unter ihnen ihre Anfürer; und wenn sie in kirchlichen Dingen zwar die Anforderungen der Zeit und der Weltlage nicht richtig schätzten, doch aber die eigentlich katholischen Ideeen zu vertreten oftmals Gelegenheit und bei P. Pius VII. darin auch Gehör fanden: so gerirten sie sich politisch nur zu oft als blinde Anhänger des Alten und übersahen, dass mancherlei Reformen notwendig genug waren und Consalvi nur in dem Wege dazu fehlgriff. Seine ganze Verwaltung ist durch diese Opposition bedingt gewesen

Nach Pius VII. Tode wurde eines ihrer Mitglieder, der Kardinal della Genga — Leo XII. (s. d.) — zum Papste gewält (23. Sept. 1823) und ließ dem Kardinal Consalvi von seinen bisherigen Ämtern nur das Sekretariat der Breven. Dieser entfernte sich nun eine zeitlang von Rom, kam aber, durch den Papst dahin zurückgerufen und zu dem wichtigen Amte des Präfekten der Propaganda ernannt, wider und starb, nachdem er nur zehn Tage lang in diesem Amte gewesen war, schon am 24. Januar 1824. Er war Kardinaldiakonus geblieben, auch als er die Kirche von Sta. Agata mit der von Sta. Maria ad Martyres (1817) vertauschte; und es verdient als etwas Bezeichnendes bemerkt zu werden, dass er erst in späten Jaren die Priesterweihe genommen hat. Vgl. Bartholdy, Züge aus dem Leben des Kardinals Consalvi, Stuttg. 1824, und Ranke, Staatsverwaltung des Cardinals Consalvi, in der Histor.-polit. Zeitschr., Bd. 1 (1832) S. 624—765; Mémoires du Cardinal Consalvi Sécrétaire d'Etat du Pape Pie VII. Avec une introduction et des Notes par Crétineau-Joly, Paris 1864, 2 Bde.

Mejer.

Consensus Dresdensis, s. Konkordienformel u. Philippisten.

Consensus pastorum Genev., s. Calvin.

Consensus Tigurinus, s. Bullinger, Calvin.

Consilia evangelica nennt die römisch-katholische Kirche im Gegensatz zu

den Praeceptis ſolche ſittliche Vorſchriften, zu deren Befolgung zwar nicht jeder Chriſt verpflichtet iſt. Hat er ſich aber einmal dazu verbunden, ſo muſs er ſie auch halten. Er erwirbt dadurch ein überflüſſiges, auch auf andere übertragbares Verdienſt und erhebt ſich zu einer höheren Stufe der Heiligkeit und Tugend, als ſtreng genommen von ihm gefordert werden kann. Dergleichen Vorſchriften oder Ratſchläge glaubte man nun ſchon früh im Neuen Teſtamente vorzufinden. Vgl. Hermas, Past. Simil. III, 5, 3; Orig. ad Rom. III. (T. IV, 507 ed. de la Rue): Donec quis hoc facit tantum, quod debet, i. e. ea, quae praecepta sunt, inutilis servus est, Luc. 17, 10. Sin autem addas aliquid praeceptis, tunc dicetur ad te: „Euge serve bone et fidelis", Mat. 25, 21. Quid autem sit, quod addatur et supra debitum fiat, Ap. dicit, 1 Cor. 7, 8 f.: „de virginibus praeceptum Dom. non habeo, consilium autem do etc. Hoc opus super praeceptum est". Es wurde die Lehre weiter ausgebildet und auf die Gelübde der Keuſchheit, der Armut und des Gehorſams angewandt, welche man in Stellen wie Matth. 19, 11 f., V. 21, Luc. 14, 26 f. indizirt fand. Thomas Aq. Summa II, 1, Qu. 108 ſcheidet in Beziehung auf ſie zwiſchen consilium und praeceptum, „quod praeceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus, cui datur, et ideo convenienter in nova lege, quae est lex libertatis, supra praecepta addita sunt consilia, non autem in vetere lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis. Consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi praedictum finem". Nach und nach hatte man, jedoch in verſchiedener Weiſe und Zälung, zwölf ſolche „Räte Chriſti" aufgefunden; nämlich außer jenen drei Matth. 5, 29. 35. 39. 42 f. u. ſ. w. Indes ſpielten jene als praecipua et substantialia perfectionis consilia immer die Hauptrolle; die übrigen wurden auf ſie zurückgefürt, und ſo hing ſich daran die ganze Lehre vom Wert des beſchaulichen Lebens und vom Mönchtum, von dem Unterſchiede zwiſchen niederer und höherer Tugend, von der waren chriſtlichen Vollkommenheit, von dem Verdienſt der Heiligen und ihrer im engern Sinne ſog. guten Werke, von dem Thesaurus operum supererogationis, vom Ablaſs u. dgl.

Die Reformation, die deutſche wie die ſchweizeriſche, griff den Wan ſolcher Werke ſofort mit aller Energie an. Ihre Lehre geht dahin, daſs auch der in Chriſto widergeborene Menſch dem Geſetz Gottes nie völlig genügt und daſs auch ſeinen beſten Werken immer noch Unreines anklebt. Um wie viel weniger kann von einem Mehrtun, als die einfache Pflicht fordert, die Rede ſein. Hatten ſchon Melanchthons Hypotypoſen und die Augustana Art. VI. de abusibus darauf hingedeutet, ſo erklärt die Apologie Cap. VI. de confessione et satisfactione mit ausdrücklicher Beziehung auf die verkehrte Anſchauung der Gegner: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus. Atqui S. S. ubique clamat, quod multum absimus ab illa perfectione, quam lex requirit. — Non vident, eam requirere veram dilectionem. Ridiculum igitur est, quod fingunt, nos amplius facere posse." — „Et tamen haec opera magnificis titulis ornantur, vocantur opp. supererogationis" etc. Vgl. Form. Conc. Art. VI. de tertio usu legis und Conf. Aug. P. 594, ed. Niem. — Damit fiel jener ganze Unterſchied zwiſchen den praeceptis und consiliis ev. im Sinne der römiſchen Kirche von ſelbſt dahin, wurde aber auch von den altproteſtantiſchen Dogmatikern noch beſonders in ſeiner Nichtigkeit dargetan. Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. I, de bonis operib. qu. 3, und deſſen Loci th. P. 102. Ja, als Hugo Grotius, De jure belli I, 2, 10, freilich in einem ganz anderen Sinn, zu Matth. 5, 40 bemerkte: „id ita generaliter sumtum consilii forte est et vitae sublimioris, at non in praecepto positum", wurde er darüber von dem Wittenberger Kaſp. Ziegler ſcharf zurechtgewieſen. In der Tat beruht der ganze Unterſchied auf einer Begriffsverwechſelung, welche die verderblichſten Folgen haben muſs. Denn das ſittliche Geſetz in ſeiner Objektivität als die Idee des an ſich Guten, als der göttliche Wille ſelbſt, iſt und bleibt die abſolute Norm des menſchlichen Wollens und Handelns. So wenig mithin auf dieſem Gebiet

etwas zu gering sein kann, um durch das Gesetz bestimmt zu werden, folglich Pflicht zu sein, ebensowenig kann etwas zu hoch, gleichsam zu vornehm sein, um unter die Form der Pflicht zu fallen. Wie es keine sittlichen Adiaphora gibt, so gibt es keine opera supererogatoria, und eine vermeintlich höhere Tugend, die sich in den letztern erweisen soll, muss, abgesehen von dem darin liegenden Mangel an warer Demut, gerade als die niedere oder vielmehr als Pflichtversäumnis und Untugend erscheinen. Allerdings aber ist, um das, was für den Einzelnen in concreto Pflicht ist, zu erkennen, sorgfältige Erwägung der Verhältnisse 2c. nötig und außerdem kommt hier die sog. individuelle Instanz in betracht, die Art, wie jeder ursprünglich angelegt ist, in Verbindung mit der Stufe der sittlichen Entwickelung, auf welcher er sich gerade befindet. Darauf gehen die oben zuerst angefürten Aussprüche Christi und des Apostels; denn der sonst wol unter diese Kategorie gebrachte rein diätetische Rat 1 Tim. 5, 23 gehört gar nicht hieher. Sie sind Anweisungen für den Einzelnen, was gerade unter seinen Verhältnissen Pflicht für ihn ist, aus denen aber nimmermehr der Unterschied zwischen niederer und höherer Tugend überhaupt gefolgert werden darf; Anfragen, ob er nicht, wie die Verhältnisse für ihn liegen, ebenso zu handeln habe; und wenn er das zugeben muss, so tut er nur seine Pflicht, nicht mehr; z. B. wenn er ehelos bleibt, wärend der andere, der sich verehelicht, auch nur sie tut, nicht weniger. Dies wird auch klar bei einem Blick auf die Gesinnung, welche das ganze Leben des Christen durchdringen und beseelen muss. Sie ist die Liebe, Röm. 13, 10, in welcher das von der Idee des Guten und dem Geiste Gottes, der ein Geist der Kindschaft ist, erfüllte Subjekt sich mit dem sonst ihm immer nur erst objektiv gegenüberstehenden Gesetz nach seiner ganzen Individualität zusammenschließt und die Norm desselben zur Norm seines Lebens macht, eine Liebe, die aber zuletzt nur aus dem Glauben kommt. Der aus ihm zu ihr widergeborene und von ihr getriebene Mensch tut alles, was er tut, im Namen des Herrn und danket Gott und dem Vater durch ihn (Col. 3, 17); „es läuft aber Schwachheit mit unter". Diese Gesinnung ist dieselbe im geringen wie im großen; die Treue dort verbürgt die Treue hier, Luk. 16, 10; und wer jene beweist, steht vor Gott, der nicht siehet, was vor Augen ist, so hoch als wer diese beweist, wenn er ihn dazu beruft. Hier wie dort ist es also nur der Ruf der Pflicht, dem er folgt. Hier wie dort legt er in ihre Erfüllung die Kraft und den Trieb des von dem Geiste Gottes ergriffenen und beseelten Willens, der mit seiner Kraft mächtig ist in dem Schwachen. Woher also die Möglichkeit zu einer Verdienstlichkeit im Mehrtun? Woher die Berechtigung, die gewönliche Tugend von dem zu dispensiren, was auch für die sog. höhere nur Erfüllung der Pflicht ist und nichts als dies? —

Von dem Gewicht dieser, überdies leicht zu verstärkenden Gründe gedrückt, zog die neuere katholische Dogmatik es längere Zeit vor, bei der Lehre über die opera supererogationis entweder sich auf eine bescheidene, oft sehr schwankende Verteidigung zu beschränken oder stillschweigend darüber hinwegzugehen, bis Möhler in der Symbolik nicht bloß die Verteidigung widerum rüstiger aufnahm, sondern auch den Reformatoren vorwarf, sie hätten die in der Vorstellung liegende Zartheit um so weniger begreifen können, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erhoben hätten, dass der Christ von den groben Sünden der Unzucht, des Ehrgeizes u. dgl. völlig frei werden möge. Baur und Nitzsch in ihren Gegenschriften haben den Vorwurf zurück und die Nichtigkeit der ganzen Lehre, jeder von seinem Standpunkt, nachgewiesen. Das letztere hat Rothe, Ethik III, 91, in Beziehung auf den Unterschied getan, den noch Hirscher, Christl. Moral, 1. Ausg. II, 390 ff. zwischen wirklichen christlichen Pflichtgeboten und bloßen evangelischen Ratschlägen statuirte. Kann es aber scheinen, als habe de Wette (christl. Sittenlehre III, 45 ff.) nach Anleitung der friesischen Philosophie sich dem jenem Unterschiede zum Grunde liegenden Irrtum zugeneigt, indem er zwischen der „strengen Pflicht" und der Anforderung der „Vollkommenheit" unterscheidet, so scheint es doch nur so, denn dieser Unterschied hat bei ihm zunächst nur Bedeutung für die Wissenschaft, nicht für das Leben. In ihm soll der Christ das eine wie das andere mit gleicher Treue üben. Die Wissenschaft aber scheidet nach ihm zwischen

der strengen Pflicht als der Idee, one deren Erfüllung gar keine sittliche Gemeinschaft möglich ist, und zwischen der Vollkommenheit oder Schönheit der Seele, als deren konkreter, daher unendlich mannigfaltiger Erscheinung. Dort heißt es schlechthin und one Ausnahme „du sollst" u. s. w. Und hier? fragen wir. Nun hier heißt es eben „du sollst", und das gerade ist das wesentliche Kriterium dieser sog. Schönheit der Seele, dass sie dies fült und in diesem Gefül one weitere Reflexion nur ihrer Pflicht mit Freuden lebt. Jener ganze Unterschied beruht mithin auf einer andern, allerdings aber einseitigen Fassung des Begriffs der Pflicht. — S. d. Art.

Zu dem unsrigen vgl. noch Flatt, Christl. Moral, S. 12 f.; Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Sittenl. 181 f.; Marheineke, Theol. Moral, 284 f. und Thiersch, Vorles. üb. Kathol. u. Protestantism. II, 166 ff. **E. Schwarz** †

Consistentes, s. Bußgrade.
Consistorialverfassung, s. unter K.
Consolamentum, s. Katharer.
Constantin d. Gr., s. unter K.
Constantin, Papst, s. unter K.
Constantinopel, s. unter K.
Constanzer Konzil, s. unter K.
Constitutionen, apost., s. Apostolische Konstitutionen.
Constitutionen, s. Kanones.
Consubstantiatio, s. Abendmal.

Contarini, Kaspar (Contarenus), ist aus einer der vornehmsten Venetianer Familien 1483 geboren. Seine Geburt berechtigte ihn zu den ersten Ämtern seiner Vaterstadt, und nach einer glücklichen Vorbereitung in sehr gründlicher wissenschaftlicher, namentlich philosophischer Bildung (er schrieb gegen Pomponatius für die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen) begann sein öffentliches Leben mit einer glänzenden Laufban im Dienste derselben. Im Jare 1521 ward er als Gesandter der Republik an Karl V. bei dessen erster Ankunft in Deutschland geschickt; Luther machte in Worms keinen großen Eindruck auf ihn; er hatte sich etwas anderes unter demselben vorgestellt. Contarini begleitete den Kaiser nach Spanien. Später ist er es, der den Papst Clemens VII. nach der Eroberung von Rom mit dem Kaiser versönen hilft. In Bologna bewirkte er die Ausssönung des Kaisers mit der Republik; das eigene Interesse des ersteren für den Frieden ward durch die angenehme Person des Unterhändlers nicht wenig verstärkt. Eben dort wonte er dann der Krönung Karls V. durch den Papst bei. Große geistige Begabung, aber noch mehr milde Festigkeit und sittliche Würde des Charakters stellten ihn überall hoch. Aus seiner statsmännischen Tätigkeit stammt seine Schrift: de magistratibus et republica Venetorum. Aber schon frühe zeigt er auch eine tiefe und bestimmte religiöse Richtung. Noch zu Leos X. Zeiten hatte er sich im Gegensatze gegen den in Rom herrschenden frivolen Geist jenem Oratorium Sti. Amoris angeschlossen, in welchem sich edle hochgebildete Männer zu gemeinschaftlicher Erbauung in altapostolischer Weise vereinigten. In Venedig war er der Mittelpunkt derselben geistigen Bewegung. Da geschah es, dass ihn, der bisher eine rein weltliche Laufban verfolgt hatte, Paul III. im Jare 1535 überraschend zum Kardinal berief. Es war die Weise, einen ebenso um seiner hohen Begabung als um seiner evangelischen Gesinnung wegen wichtigen Mann an den römischen Stul zu ketten. Contarini nahm an, aber er verleugnete in der neuen Stellung die alte Unabhängigkeit nicht. Die Gesinnung, von welcher Ranke sagt (Päpste I), dass sie, von allen höheren Kräften seines Lebens zusammen hervorgebracht, ihm seine Blüte, die moralische Haltung, den Ausdruck seiner Erscheinung verliehen habe: „Milde, innere Warheit, keusche Sittlichkeit, besonders aber die tiefere religiöse Überzeugung, welche den Menschen beglücke, indem sie ihn erleuchte", bezeichnete seinen Weg auch auf dem neuen Boden. Und das Verhältnis, in welches er trat, schien anfangs das günstigste für ihn zu werden. Paul III. berief im Jare 1537 eine Kommission, welche er mit einem Reformationsgutachten beauf-

tragte. Die Verbreitung evangelischer Gesinnungen und Ansichten selbst in Italien war schon so groß und drohend, dass etwas geschehen zu müssen schien. Und nicht wirksamer konnte es ja geschehen, als wenn die Einflussreichsten, in welchen jene Gesinnung lebte, selbst berufen wurden, Hand anzulegen. Das Gutachten ward auch ein freimütiges; Paul III. nahm es wolwollend auf, aber wärend es schon bei ihm erfolglos blieb, wurde es von Paul IV., der einst selbst Mitglied der Kommission gewesen, 1559 in den Index gesetzt. Noch heute müht sich die römische Geschichtschreibung, dessen in Rom 1538 geschehene Veröffentlichung zu beklagen, ja zu leugnen, und dann abwechselnd doch es wider als Vorläufer des Tridentinums darzustellen. Wie Contarini bei der Abfassung beteiligt war, zeigt sich an den Briefen, welche er 1538 an den Papst richtete, und in denen sich dieselbe Gesinnung und Ansicht über die Notwendigkeit und die Gegenstände der Reformation ausspricht. Es sind vorzüglich die Übertreibungen der päpstlichen Gewalt, gegen welche die Gedanken gerichtet sind. Von einem tiefen Gefüle des Risses in der Kirche geht er aus; er scheut sich nicht, das Prinzip der Simonie im päpstlichen Rechte aufzudecken; aber er findet das Grundübel in der durch die Schmeichelei ersonnenen Lehre von der unbegrenzten Willkür der päpstlichen Gesetzgebung; er macht gegen sie das Recht der Vernunft und der Freiheit geltend. So ehrlich hier das Bestreben ist, die Reformation am Haupte zu beginnen, so kommt es doch jetzt mehr als hundert Jare zu spät. Wir hören von Contarini, wie er bei der günstigen Aufnahme von Paul III. im Innersten auflebt in der Hoffnung, Gott werde jetzt wirklich etwas gutes schaffen und die Pforten der Hölle werden nichts gegen seinen Geist vermögen. Er und seine Freunde glaubten alles getan, wenn das sittlich Anstößige aus dem Bestande des kirchlichen Lebens entfernt würde: die übrigen Kontroversen würden die widerherzustellende Einigkeit des Glaubens an allen Orten nicht hindern. So urteilte der Weltmann von edlem und tugendhaftem Geiste, genärt mit den reineren Bildern des Altertums und geläutert durch das Evangelium, gedrungen von großem Wunsche des Friedens und wenig beengt von der dogmatischen Formel. Doch bald war es ihm beschieden, eine andere Erfarung von dem Stande zu machen, in welchem sich schon die kirchliche Frage befand, und von der Bedeutung, welche darin der dogmatische Streit hatte, aber auch selbst dabei ein Zeugnis abzulegen, wie er diesem tiefsten Anliegen mehr gewachsen schien, als es von dort aus scheinen könnte. Im Jare 1541 wonte er dem Reichstage und Religionsgespräche zu Regensburg als päpstlicher Legat bei. (Hier läßt ihn eine zweifelhafte Anekdote den Namen Protestanten fixiren.) Es ist bekannt, wie viel dort zusammenkam, den Versuch der Vereinigung misslingen zu lassen. Die katholischen Stände sahen schon die Verhandlung nicht gerne, und wurden im Laufe derselben immer bitterer; auch die evangelischen nahmen doch nur mit Überwindung daran teil. Contarini hatte Instruktionen, die, scheinbar frei, ihn doch durch ihre Unbestimmtheit möglichst beengten, möglichst viel der päpstlichen Entscheidung vorbehielten. Aber man hatte ihn gerne abgeschickt, weil man durch ihn zu einer Vereinigung im Dogma anzulocken hoffte, die dann, erst begonnen, schon im römischen Interesse weiter gestaltet werden konnte. Je schroffer sich die Fürsten gegenüberstanden, desto milder waren die versammelten Theologen gesinnt, vor dem nahen äußeren Brande verstummt schon allmählich der Eifer ihres Streites. Dazu kam der Wunsch des Kaisers, dem es ernstlich um Ausgleichung zu tun war, und die hiedurch geleitete Wal der Kollokutoren. So wurden die dogmatischen Hauptartikel verglichen, in einer Formel, von welcher mit Recht gesagt wird, dass sie evangelische Lehre hinter katholisch lautenden Ausdrücken enthalte, wenn auch andererseits die Evangelischen alles Recht hatten, in dieser Verhüllung eine gefärliche Brücke zu sehen. Selbst Eck, der einzig Widerstrebende, konnte doch im Laufe der Verhandlung dem allgemeinen Zuge nicht widerstehen, so sehr er dies nachher bereute. Contarini als Legat hatte die katholische Vorlage revidirt, er billigte auch die verglichene Formel. Die älteren protestantischen Geschichtschreiber haben dies in Verbindung mit seinem nachherigen Auftreten als unredliche List ausgelegt. Allein es ist Tatsache, dass er wegen seines Verhaltens in Rom und ganz Italien angefeindet wurde, dass

sich sogar Franz I. die Mühe nahm, ihn bei dem Papste zu verdächtigen; seine Freunde hatten die größte Mühe, ihn zu verteidigen. Wie er gesinnt war, zeigt seine eigene Abhandlung von der Rechtfertigung, welche er in Regensburg selbst, offenbar ergriffen von dieser Kernfrage des Christentums und unter dem Einflusse der erhaltenen Eindrücke, schrieb. Er dachte in wesentlichen Punkten evangelisch über sie, und wie sein Freund Polus war er sich sehr wol bewusst, von welcher unermesslichen Wichtigkeit dieser Gegenstand sei. Wenn seine Äußerungen nachmals offiziell gefälscht wurden, so ist dies in einer ganz richtigen Auffassung geschehen. Man kann nicht sagen, dass seine Auffassung bloß durch eine wol erklärliche Unbestimmtheit von dem Tridentinum abweiche. Sondern sie steht in einem sehr bestimmten Gegensatze gegen die damalige römische Lehre. Wie die Regensburger Vergleichung selbst geht er selbst nur auf eine Formel aus, bei welcher die Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschließung alles menschlichen Verdienstes behauptet, und nur die verneinende Strenge des deutsch-evangelischen Begriffes vermieden würde. Doch ist das evangelische Element durchaus mit thomistischer Lehre verwoben. Allein die päpstliche Politik war wärend der Verhandlung nicht nur bedenklich über diese und über ihn selbst geworden, sondern entschieden allen Transaktionen abgeneigt; so erhielt er strengere Weisungen, und er folgte denselben. Er riet dem Kaiser, nachdem die Verhandlungen abgebrochen waren, sie nicht weiter aufnehmen zu lassen, sondern alles dem Papste anheimzustellen, der die sämtlichen Fragen auf einem allgemeinen Konzil oder sonst eine passende Weise zum Schluss bringen würde. Er sprach sich in einem zweiten Gutachten bald noch entschiedener in diesem Sinne aus, vertrat gegenüber von Granvella das schroffere päpstliche Verfaren, und indem er die deutschen Bischöfe zu eigener sittlicher Reformation ermante im Geiste jenes oben besprochenen römischen Entwurfes, bezeichnete er dies unter ziemlich herben Äußerungen über die deutsche Reformation als den Weg, dem Fortschritte derselben Einhalt zu tun. Es ist nicht schwer zu sagen, wie sich dieses Verhalten mit seiner innersten Überzeugung vereinigen läßt. Wir sahen, wie von Anfang Luther ihm nicht gefallen hat, aber der ganze volksmäßige Charakter der deutschen Reformation musste ihm widerstreben. Er lebte noch des Glaubens an eine Reformation von oben herab; er selbst setzte seine ganze Kraft für dieselbe ein. Seine Geburt, Bildung, Laufban brachten es mit sich, dass die kirchenpolitische Auffassung den Gesichtspunkt der Lehre bei ihm überwog. Aber auch in der Lehre selbst wollte er doch vermitteln. Und gerade das, woran er und andere sich stießen, die verneinende Seite der protestantischen Rechtfertigungslehre, konnte von den Evangelischen nicht aufgegeben werden, wenn die ganze weitverzweigte, den Volksglauben beherrschende falsche Heilspraxis der römischen Kirche gründlich überwunden werden sollte. Wir finden aber nicht, dass Contarini eine Erkenntnis dieses Bedürfnisses hatte, von welchem selbst die Anstöße der deutschen Reformation ausgegangen waren. Nur von der Konzession der Priesterehe und des Laienkelches ist bei ihm die Rede. Seine Glaubensansichten, auf dem Gebiete stiller geistiger Forschung erwachsen, konnten wol ein aristokratisches Gepräge behalten. Dies ist der innerste Unterschied seines italienischen und des deutschen Reformations-Bewusstseins.

Es war dem Kardinale vergönnt, wenigstens den Umschwung nicht mehr völlig zu erleben, der seine auf Rom gerichtete Hoffnung zu Schanden machte. Er starb als Legat in Bologna 1542, in dem Augenblicke, als die eröffnete Inquisition viele seiner früheren Freunde und Überzeugungsgenossen aus Italien zu fliehen nötigte. Ihm selbst ist die Entscheidung, welche vielleicht für seinen Charakter zu schwer gewesen wäre, erspart geblieben, und er durfte das reine Bild eines Mannes zurücklassen, der die Warheit erkannte und das Gute wollte, wenn ihn auch seine Weltbildung, die Verhältnisse und selbst die Milde seines Charakters in einer beschränkten Ansicht über den Weg, auf dem es zu erreichen, fesselten. Seine Werke sind zu Venedig 1589 herausgegeben, der Text des Traktats über die Rechtfertigung (echt Paris 1571) ist hier verändert. Beide Texte zusammen sowie die wichtigsten biographischen Notizen über ihn (auch die Biographie von Joh. Casa) finden sich in den Briefen des Polus (III). Für die frühere

Auffassung bei protestantischen Geschichtschreibern vergleiche man: Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, III. Die richtige Auffassung hat die Meisterschilderung Rankes (Päpste, Bd. I.) gegeben. Hiezu ferner: Maurenbrecher, Carl V. und die deutschen Protestanten, 1865. Brieger, Th. Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, 1870, derſ., Die Rechtfertigungslehre des Card. Contarini in Stud. u. Krit. 1872, I. Christoffel, Des Card. C. C. Leben und Schriften, Zeitschr. f. hist. Theol., 1875, II. **C. Weizsäcker.**

Contraremonstranten, ſ. Arminianer.

Convokation, ſ. Anglikanische Kirche.

Convulsionäre, ſ. Jansenismus.

Cooperator, ſ. unter K.

Copiaten, ſ. unter K.

Corbinian. Dieser Mann gehört in die Reihe der Franken, welche als Vorläufer des Angelsachsen Bonifacius gelten können. Sie hatten die Vollendung der Christianisirung der Deutschen, die Aufrichtung der kirchlichen Autorität gegen Fürsten und Völker und die Herstellung kirchlicher Ordnung unter Klerikern und Laien zum Zwecke. Sie gingen von Frankreich aus und arbeiteten im Dienste der fränkischen Majoresdomus. Sie berürten sich mit den selbständig wirkenden irischen oder altbritischen Missionaren, mit welchen sie aber nicht verwechselt werden dürfen. Sie wurden genötigt, sich nach einer römischen Vollmacht für ihr Tun und Treiben umzusehn, hatten auch dann noch nur äußerst geringe Erfolge und wurden endlich von Bonifacius und vom Papste als gar nicht dagewesen betrachtet oder ausdrücklich als falsche Bischöfe bezeichnet. Das Leben Corbinians können wir nur aus der Biographie, welche Aribo, Bischof von Freising, um's Jar 770 verfaßt hat, kennen lernen. Die historische Kritik hat die Mangelhaftigkeit, Fehlerhaftigkeit und Unwarhaftigkeit dieser zum Preise des „Heiligen" verfaßten Schrift längst erkannt, aber neuestens sind doch wider alle Hauptzüge der Erzälung zur Anerkennung gelangt. Darnach scheint folgendes Glauben zu verdienen.

Waldekiso wurde im letzten Drittel des 7. Jarhunderts zu Chartrettes bei Melun in Frankreich geboren. Von seiner Mutter Corbiniana ging bald der Name Corbinian auf ihn über. Um's Jar 700 wurde er ein Klausner. Er baute sich eine Zelle bei der Kirche des h. Germanus und lebte in ihr, von eigenen Leuten versorgt und bedient, als Tugendspiegel, Bußprediger und Almosenspender des Volkes. Er zog die Aufmerksamkeit des Hausmeirs Pipin von Heristal auf sich. Dieser ließ sich seinem Gebete empfehlen und ihm eine große Summe (900 Goldsolidi) einhändigen. Das ist ihm aber erst etwa nach 14järigem Klausnerleben geschehen, nicht lange vor dem Tode Pipins. Als Karl Martell folgte, sehen wir Corbinian auf der Reise nach Rom. Er traf dort im Jare 715 den Papst Gregor II. Weder den von seinem Biographen angegebenen Zweck, daſs der Papst ihm einen anderen Einsamkeitswinkel anweisen sollte, noch den von den kritischen Historikern vermuteten, daſs der Papst ihn zum episcopus regionarius weihen sollte, erreichte er. Die entgegengesetzte Behauptung Aribos ist durchaus nicht glaublich. Corbinian ging in seine heimatliche Klause zurück und blieb daselbst bis zum Jare 722. Gerade damals, als Karl Martell begann, die selbständig gewordenen und dem Christentume wider entfremdeten deutschen Herzogtümer von neuem unter fränkische Hoheit zu bringen, begab sich Corbinian nach Bayern zum Herzoge Theodo II. nach Regensburg und zum Herzoge Grimwald nach Freising. Auf ihre Weisung scheint es geschehen zu sein, daſs er alsbald weiter nach Rom zog. Ja er wurde unter Bewachung an die longobardische Grenze und unter neuer Bewachung bis nach Rom gebracht. Auch damals, im Jare 723, kann er die päpstliche Ernennung und Weihe zum Bischof nicht erlangt haben. Aber die energischen Empfehlungen von Seiten Karl Martells sicherten ihm von da an eine gute Aufnahme bei dem Longobardenkönig Liutprand. Mit dessen Hilfe und in dessen Nähe scheint er in Bayern haben Fuſs fassen zu wollen. Aber Grimwald, der seine Rückkehr aus Rom erwartete und ihm infolge des Andringens des drohenden Karl Martell die Aufnahme nicht verweigern

konnte, wollte ihn nur in seiner Residenz, an seinem Hofe, unter seinen Augen haben. Deshalb ließ er den Corbinian, der kaum in der Gegend von Meran auf bayerischem Gebiete angekommen war und Miene gemacht hatte, sich da niederzulassen, festnehmen und nach Freising bringen. Da war es nun Corbinians Aufgabe, sich und der Kirche Respekt zu verschaffen. Er begann mit der Demütigung des Herzogs und der Herzogin. Er ließ sie gar nicht vor sich, ehe Grimwald versprochen hatte, sich von Piltrud, seiner Schwägerin, zu scheiden. Er strafte jede Missachtung und jede Untreue gegen Kirche und kirchliche Dinge. Nachdem er die Marienkirche zu Freising zur Kathedralkirche gemacht und Weihenstephan errichtet hatte, bewog er den Herzog im Jare 724 mit ihm nach Mais bei Meran hinaufzureisen, ebendahin, wo er im Jare vorher festgenommen worden war. Da muss der Herzog ein großes Gut kaufen und der Freisinger Kathedrale schenken. Dazu erwirbt Corbinian um jene 900 Goldsolidi noch mehr Grund und Boden und schafft sich dadurch doch die gewünschte vom bayerischen Hofe entfernte und durch die Nähe der Longobarden gesicherte Stiftung. Nach Freising zurückgekehrt, erregte er durch sein rücksichtsloses Verfaren den Grimm der Herzogin Piltrud bis zum Entschlusse, ihn ermorden zu lassen. Da entfloh Corbinian und kam wider nach Mais, wo er auch trotz aller Bitten Grimwalds zürnend verblieb. Im Jare 725 wurde Mais warscheinlich longobardisch. Grimwald wurde von Karl Martell besiegt, Piltrud nach Frankreich gefürt. Im Jare 728 neue Erhebung der Bayern und neuer Sieg Karl Martells. Grimwald stirbt 728 oder 729. Ihm folgte sein Neffe Hukpert, Schwager Liutprands und Karl Martells, in der Herrschaft. Er rief den Corbinian aus Mais nach Freising zurück und ließ sich von ihm taufen. Aber seine Stiftung in Mais, die er durch Liutprand hatte festmachen und verbriefen lassen, sollte ihn bald wider haben. Er fülte seinen Tod nahen, bestimmte die Bestattung seines Leichnams in Mais und starb am 8. September 730 in Freising. Die nach Mais gebrachten Überreste wurden von Aribo, seinem vierten Nachfolger, im Jare 768 zurück nach Freising geholt. Corbinians Bruder, Ermbert, folgte ihm zunächst auf dem Bischofstule. Er ists, der mit völligem Absehen von Corbinian, vom Papste als erster Bischof von Freising Anerkennung fand.

Aribos Vita Corbiniani in den Actis Sanctorum (Bolland.) m. Sept. vol. III. p. 281 s.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 214 ff.; Gfrörer, Geschichte der christlichen Kirche III, 1 S. 465—467 u. 508; Quitzmann, Die älteste Geschichte der Baiern (Braunschweig 1873) S. 240—250. 254. — Danach zu korrigiren Büdinger, Österreichische Geschichte I, 94 ff. und Allgemeine Deutsche Biographie IV, 472 f. **Albrecht Vogel.**

Cordova. Diese uralte Stadt, das Corduba der Römer, hat wärend ihrer mittelalterlichen Glanzperiode, als Sitz der ommijadischen Kalifen Spaniens, eine Wichtigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete erlangt, die uns zwei Episoden aus ihrer damaligen Geschichte hier etwas näher zu betrachten nötigt, einmal eine im Jare 852 von den Bischöfen des maurischen Spaniens in ihr abgehaltene Synode, und sodann die um ihres Einflusses auf die christlich-mittelalterliche Bildung willen wichtige muhammedanische Gelehrtenschule, welche vom 10. bis zum 13. Jarhundert in ihr blühte.

1) Die Synode zu Cordova wurde auf Anlass der großen Christenverfolgung abgehalten, die in den Jaren 850—859, unter dem Kalifate Abderrhamans II. (gest. 852) und Muhammeds, die Christen des maurischen Spaniens heimsuchte. Sie wurde von dem erstgenannten Kalifen selbst veranstaltet, in der Absicht, dem Fanatismus vieler Christen, namentlich aus dem Mönchsstande, zu steuern, die sich geflissentlich zum Märtyrertode herzudrängten und denselben durch öffentliche Beschimpfung des Propheten und anderweitige Aufreizungen der Muselmanen mit Wort und Tat herbeizufüren suchten. Die das Konzil bildenden Metropoliten, darunter namentlich Hostegis von Malaga und ein gewisser Recafrid, den einige zum Bischof von Sevilla, andere von Merida machen, beschlossen in der Tat, dass das selbstgesuchte Martyrium hinfort verboten sein solle („inhibitum esse martyrium, nec licere cuiquam deinceps ad palaestram professio-

nis discurrere“ — so Eulogius in s. Memoriale Sanctorum lib. II. c. 14), und ließen diesen Beschluss als ein durch ihre bischöfliche Autorität sanktionirtes Reichsgesetz öffentlich verkündigen. Doch muss der Beschluss schon wärend der Synodalverhandlungen selbst auf Widerspruch gestoßen sein, denn der Bischof Urbanus von Cordova wurde (nach Eulogius a. a. O.) gleich nach abgehaltenem Konzil auf Befehl Abderrhamans in den Kerker geworfen, one Zweifel, weil er gegen die laxen Gesinnungen und die von ihm für verwerflich gehaltene Nachgiebigkeit der Mehrzal seiner Mitbischöfe geeifert hatte. Derselbe gehörte also zu jener kleinen, aber einflussreichen Partei der Rigoristen, die wärend der folgenden sieben Jare der Verfolgungszeit das Feuer des Märtyrerfanatismus den Beschlüssen der Synode zum Trotz eifrigst schürte und an deren Spitze der Presbyter Samson (Verfasser eines Apologeticus contra Hostegisum episc. Malacitanum), der Mönch Alvarus (Verfasser einer Vita S. Eulogii), und besonders der gegen Ende der Verfolgung (859) selbst als Märtyrer hingerichtete Mönch und Priester Eulogius als Hauptwortfürer standen. Der letztere verteidigte die strengeren Grundsätze seiner Partei in verschiedenen Schriften, welche überhaupt fast die einzige Quelle für unsere Kenntnis von den Verhandlungen jener Synode bilden, da orthodoxer Eifer die Akten des „impium conciliabulum“ unterdrückt hat. — Interessant ist die nähere Darlegung der Gründe, womit nach Eulogius (Apologet. pro martyr. c. 3 ss.) die Wortfürer der Synode ihre laxen Ansichten und ihr eifriges Einschreiten gegen das märtyrersüchtige Treiben der großen Masse zu rechtfertigen suchten. Man begegnet hier merkwürdigerweise auch der Hinweisung darauf, wie ja auch die Muhammedaner den waren Gott verehrten und die Grundzüge des Sittengesetzes und der Offenbarung anerkennten („ . . . . . praesertim cum ab hominibus Deum colentibus et caelestia jura fatentibus compendiosa morte peremti sint“). Das freundliche Verhalten gegen die Ungläubigen nimmt hier geradezu den Charakter latitudinarischer Toleranz und Accomodation an, die das spezifisch christliche Bewusstsein der damaligen Zeit um so mehr verletzen musste, je mehr sie sich der modernen humanistischen Weltansicht näherte. — Gegen die den waren geschichtlichen Sachverhalt verkehrende Behauptung des Jesuiten Mariana, die Synode von Cordova habe schon im Jare 850 stattgefunden, gehöre also ganz in die Anfangszeit jener neunjärigen Christenverfolgung, s. schon Baronius, ad ann. 852. nr. 16. — Vergl. außerdem de Aguirre, Collectio conciliorum omnium Hispaniae, Rom. 1693, T. III, p. 149 ss., sowie W. Graf Baudissin, Eulogius und Alvar; ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte ꝛc., Leipz. 1872, S. 127.

2) Die Schule von Cordova gehört, neben den änlichen, aber meist erst später entstandenen Anstalten zu Sevilla, Granada, Malaga, Jaen, Valencia, Murcia, Toledo u. s. w., zu den bedeutendsten und einflussreichsten jener zalreichen Pflanzstätten arabischer Gelehrsamkeit, welche die Herrscher des maurischen Spaniens in Nachamung der Hochschulen des muhammedanischen Asiens, z. B. derjenigen von Bagdad, Bassora, Kufa, Damaskus, Samarkand u. s. w., seit dem 10. christlichen Jarhundert ins Leben zu rufen wussten. Als ihr eigentlicher Gründer muss Kalif Hakem II. um's J. 980 bezeichnet werden; wenigstens ist er es, der ihr zuerst den Charakter einer Hochschule oder Akademie erteilte, nachdem vorher nur einzelne Fächer, besonders Theologie und Jurisprudenz, von verschiedenen in Cordova ansässigen Gelehrten kultivirt worden waren. Hakem legte den Grund zu dem alles überstralenden Rufe und Glanze der cordubensischen Schule, indem er mehrere bedeutende Lehrer aus dem Auslande herbeirief, die Civil- und Militärbeamten seines Reiches zu möglichst eifriger Unterstützung von deren historischen oder naturwissenschaftlichen Forschungen anhielt, und namentlich die schon früher bestandene Bibliothek der Anstalt außerordentlich bereicherte. Dass diese Bibliothek später 600,000 Bände stark gewesen sei, mag allerdings eine auf Übertreibung beruhende Angabe späterer Lobredner maurischer Größe und Herrlichkeit sein; doch war sie jedenfalls bedeutender als irgend eine der übrigen Büchersammlungen des arabischen Spaniens. Auch besaß Cordova zur Zeit seiner höchsten Blüte, d. h. gegen Anfang des 12. Jarhunderts, die beste

Sternwarte und die bedeutendsten Lehrstüle der Astronomie, Mathematik, Medizin und Philosophie in ganz Spanien, was so viel sagen will, als im ganzen damaligen Europa. Dass Gerbert, der spätere Papst Sylvester II., seine für sein Zeitalter außerordentlichen Kenntnisse in der Mathematik und Physik wenigstens mitbildet, durch Verkehr mit arabischen Gelehrten und Studium ihrer Schriften, von Cordova her bezogen hatte, leidet keinen Zweifel, wenn sich auch nicht gerade erweisen lässt, dass er selbst diese Hochschule besucht habe. Später wurde Cordova ein Hauptsitz der von den Arabern eine zeitlang mit außerordentlicher Vorliebe gepflegten aristotelischen Studien und eine Vermittlerin dieses wichtigen Zweiges des philosophischen Wissens für's romanisch-germanische Abendland. Gerade der bedeutendste Urheber und Förderer dieses Übergangs der aristotelischen Philosophie von der arabischen zur christlichen gelehrten Welt des Mittelalters, der berühmte Averroës (Abu Abdalla Mohammad Ben Omar Ben Roschd, oder nach anderen: Abulwalid Mohammad Ibn Ahmad Ibn Mohammad Ibn Roschd) war nicht nur in Cordova (1126) geboren, sondern auch eine Hauptzierde der dasigen Hochschule. Als Lehrer an dieser Anstalt übertrug er den Aristoteles, genauer als dies von einem etwas älteren Vorgänger geschehen war, aus dem Syrischen ins Arabische, unter Beigabe gelehrter Erläuterungen; schrieb er sein System der Medizin, genannt Colliget, worin er die Widersprüche zwischen Aristoteles und Galenus auszugleichen suchte; excerpirte er den Almagest des Ptolemäus, paraphrasirte und verteidigte er Platos Lehre vom State u. s. w. Seine überaus große Vorliebe für die griechische Philosophie zog ihm schwere Verfolgungen seitens der orthodoxen Muhammedaner zu, bestehend in Einkerkerung, Verurteilung zum Tode und Verlust seiner Güter. Er ging endlich ins Asyl nach Marokko und starb als Lehrer an der dasigen Hochschule 1198. — Vgl. Jourdain, Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1843, p. 226 ss. E. Renan, Averroës et l'Averroisme, 2. édit., Par. 1861. Lasinio, Studii sopra Averroe, Firenze, 1875.

Der berühmteste Schüler dieses größten aller Philosophen des muhammedanischen Spaniens war der gleichfalls zu Cordova geborene Moses Maimonides (Maimuni, s. d. Art.). Etwa hundert Jare früher hatte in Cordova der berühmte Arzt Abulkaris gelehrt († 1106), der bedeutendste praktische und theoretische Chirurg der Araber, Verfasser eines Werks über Chirurgie in 3 Büchern. Außerdem glänzten an dieser Hochschule Theologen und Rechtslehrer, wie Ibn Alsairaphi († 1052), Ibn Alschpac († 1034), Ibn Avodir († 1115) u. s. w.; Mathematiker, wie Abulwalid († 1113), Ibn Algiaphar, Ali ben Rogel; Historiker, wie Ibn Alphardi († 1012), Alnamari († 1067), Ibn Baschkual († 1139); Grammatiker und Lexikographen, wie Mohammed Alabderita († 1171), Ibn Albardhai († 1243) u. s. w. — Die Einnahme Cordovas durch die Christen im J. 1236 machte der Hochschule und damit der Blütezeit der arabischen Litteratur Spaniens überhaupt ein Ende. Auch die neben der muhammedanischen Akademie wärend mehrerer Jarhunderte blühende talmudische Gelehrtenschule der Juden von Cordova (vgl. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, Bd. II, Abschn. 5; auch A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869, S. 91 ff., 149 ff., 253 ff.) überdauerte den Fall der Stadt nicht sehr lange.

Vergl. überhaupt H. Middeldorpf, Commentatio de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt, Goetting. 1810, besonders S. 11 ff., 53 ff.; Wachler, Handb. d. Gesch. der Literatur, 3. Umarbeitung, Theil II, S. 66, 87 ff.

Zöckler.

Cordus, Euricius, einer der ausgezeichnetsten unter den Humanisten und lateinischen Dichtern zu Anfang des 16. Jarhunderts, welche sich für die Reformation als für eine Befreiung von wissenschaftlicher Barbarei interessirten und aussprachen, war zu Simtshausen bei Wetter in Oberhessen 1486 geboren. Schon auf der Schule zu Wetter ward er mit seinem Landsmanne Eobanus Hessus (geb. 1488) bekannt und befreundet; bald gehörten beide als Studirende zuerst, und dann als Lehrer, zu dem an Erasmus und Reuchlin angeschlossenen, gegen

den großen Haufen der viri obscuri in eleganten lateinischen Versen und Prosa eifernden jungen Erfurt. Bis 1523 kehrte er dahin immer wider zurück, doch mit mehreren Unterbrechungen; dahin gehörte vor 1518 seine Lehrertätigkeit in Kassel, ferner 1521, dass er Luther nach Worms begleitete, und von da nach Italien weiterreiste, und in Ferrara Doktor der Medizin wurde. Vielleicht wirkte seine Anschließung an Luther mit, ihm Warnungen des Erasmus vor zu einseitigem Tadeln, Regiren zuzuziehen; 1519 schrieb ihm dieser aus Löwen: „si me audies, plus operae sumes in propagandis optimis disciplinis, quam in refellendis harum hostibus; ad claram lucem vel suapte sponte evanescunt tenebrarum portenta" *), und ähnlich urteilte ein jüngerer aus diesem Erfurter Kreise über ihn, der Freund und Biograph Melanchthons: „neque illo ego quemquam cognovi magis vel vehementius potius studiosum veritatis, et qui peius odisset mendacia et vanitatem; erat autem natura asperior et paulo impatientior, quaeque dissimulare nihil fere quo offenderetur ac ferre posset; quod in causa fuit, ut in aliorum interdum indignationem incurreret, a quibus potuisset sublevari, si favorem ipsorum ambiret ac retineret" **). Dies musste er zunächst in Braunschweig erfaren, wohin er 1524 als Stadtarzt berufen ward, wo damals die Reformation noch durch weltliche und geistliche Machthaber niedergehalten wurde, und wo Cordus, welcher seinen Spott gegen diese, besonders gegen die Bettelmönche und ihre geistliche und ärztliche Praxis nicht zurückhalten konnte, zu beidem desto weniger Gelegenheit erhielt. Desto schärfer fielen seine Epigramme gegen seine Umgebung aus ***), und desto mehr richtete er seine Zuversicht auf den jungen Fürsten seines Vaterlandes, welchem er schon 1518 seine Bucolica dedizirt hatte; in einer längeren Anrede an den Landgraf Philipp, welche er im Jar 1525 seinem paraeneticon ad imperatorem Carolum V. pro agnoscenda vera religione voranstellte †), hofft er bei ihm auf eine Ausnahme von der Regel: „nostri principes, qui magis arma quam ingenia expolire sunt soliti, adeo nihil ad se bonas literas pertinere putarunt, ut indecor et plane degener haberetur, si ex eis aliquis illarum studiosus fuerit", und beschreibt den Zustand der Kirche so: „Ecclesia iacentibus literis et silentibus linguis non diu consistere, quia nec verbum quo servatur annunciare potuit. Quibus illa columnis innixa incubuit? quos evangelii praecones iam amplius octingentis annis habuit? Nonne rudissimos asinos ac brutissimos boves? Qui quoniam loqui nescierunt, ruderunt nobis et boaverunt in templis, et ex Christi quoque ovili plane aliud quasi Augiae stabulum fecerunt. Verum novos haec aetas Hercules dedit, Lutherum et Erasmum, illum ecclesiae, hunc vero maxime literarum vindicem, iuxtaque hoc Philippum Melanchthonem" u. s. w. So berief ihn der Landgraf denn auch sogleich im Stiftungsjar 1527 auf seine neue Universität Marburg als Professor der Medizin. Doch auch hier in seinem hessischen Vaterlande gefiel sich der rückhaltlose Tadler nicht auf die Dauer, er ließ sich noch 1534 als Medicus und Professor nach Bremen berufen, starb aber hier schon 1535. Wie er als Arzt und Naturforscher für seine Schriften über den englischen Schweiß (1529) und über die Uroscopia, sowie für sein Botanologicum (1534) geschätzt wird, so ver-

*) Opp. ed. Froben. T. 3. p. 235 ff. Änlich hatte er schon im Jare vorher den Rektor von Erfurt gewarnt, wenn auch damals noch Luther verteidigt, denn „impium sit, illum in his quae recte dixit prorsus indefensum relinquere, ne posthac nemo sit qui verum ausit proloqui", das. S. 417.

**) Joach. Camerarii narratio de Eobano Hesso, ed. Kreyssig (Meißen 1843) Cap. 12. p. 18.

***) Neun Bücher desselben erschienen zu Marburg 1529, 8°, doch ist die Zueignung vor dem ersten Buche schon 1520 zu Erfurt geschrieben. Vier andere Bücher sollen in den Opp. noch hinzugekommen sein. Im siebenten Buche finden sich die auf die kirchlichen und geselligen Zustände der Stadt Braunschweig bezüglichen Epigramme.

†) Dieses Paränetikon, öfter „exhortatio" citirt, soll schon im Jar 1525 gedruckt sein, aber eine Ausgabe Marburg 1527, 4°, „adiecto auctario de instaurandis literis et novo Marpurgensi gymnasio" mit Vorrede Melanchthons kündigt sich nicht als zweite an und kennt auch den Namen exhortatio nicht.

dient er dies noch gewisser für seine vortrefflichen lateinischen Verse, meist Satyren voll Beobachtung und Urteil, mit bitterem und noch öfter heiterem Spott über das, worin er vornehmlich die Schäden seines Zeitalters sah, die Epigramme vielfach nachgeamt von dem auch in seinem Verhältnis zur Theologie ihm geistesverwandten Lessing *). Vier Ausgaben seiner Werke und erforderliche Nachträge dazu sind nachgewiesen in Wiegand Kahlers vita Euricii Cordi, Rinteln 1744, 4°; Ergänzungen dazu, sowie zu den Nachrichten darin, von Strieder, Hess. Gelehrtengesch., Bd. 2, S. 282—94, und von Chr. v. Rommel und H. A. Erhard in Ersch und Grubers Encykl., Th. 19, S. 285—91. Eine Biographie von L. Henkel, (Lossius, Eob. Hesse S. 93) scheint unvollendet geblieben zu sein. C. Krause, Euricius Cordus, Hanau 1863 (Programm). Allg. deutsche Biographie IV, 476 ff.

E. Henke.†

Cornelius a Lapide (van der Steen), ein berühmter Exeget der katholischen Kirche und Mitglied des Jesuitenordens, wurde im Jar 1568 zu Boehaff im Bistum Lüttich geboren, war öffentlicher Lehrer der heiligen Schrift zu Löwen und später zu Rom, wo er am 12. März 1637 im Rufe großer Frömmigkeit starb. Er schrieb sehr ausfürliche Kommentare beinahe über alle Bücher der Bibel, die Psalmen und den Hiob ausgenommen. Seine Kommentare, die sowol einzeln als in Gesamtausgaben zu Antwerpen, Paris, Lyon und Venedig widerholt gedruckt worden sind, und in der Venediger Ausgabe vom Jar 1740 11 Foliobände füllen, haben das Verdienst, dass sie ein sehr reiches Material der Exegese aus den Kirchenvätern zusammenstellen, sind aber sehr weitschweifig und mit allegorischen, mystischen, tropologischen und anagogischen Deutungen auf eine geschmacklose Weise überladen. Die reichhaltigen Auszüge aus den Kirchenvätern, wodurch sie vielen brauchbaren homiletischen Stoff darbieten, haben den Kommentaren des Cornelius eine weite Verbreitung unter dem katholischen Klerus verschafft, und sie sind noch bis auf die neuere Zeit im Gebrauch geblieben. Die neueste Ausgabe ist die zu Lyon 1838 in 11 Quartbänden erschienene. Die besten Werke sollen die über den Pentateuch und die paulinischen Briefe sein. S. Richard Simon, Histoire critique des principaux commentateurs de nouveau testament., Rotterdam 1693; Ge. Heinr. Götze, Exercitatio theologica de Cornelii à Lapide commentariis in sacram scripturam; G. W. Meyer, Geschichte der Schriftauslegung, Göttingen 1804, 3. Bd.

Klüpfel.

Cornelius, Papst 251—252. Hauptsächlich bekannt durch sein Verhältnis zu den Novatianern, die unter seinem Vorsitze verdammt wurden, worüber s. d. Art. Novatianer. Mehrere Briefe Cyprians an ihn und an den römischen Klerus finden sich in Cyprians Briefsammlung.

Herzog.

Corpus Catholicorum heißen die vereinigten katholischen Stände des deutschen Reiches, sofern sie sich, dem Corpus Evangelicorum (s. d.) gegenüber, zu einer für sich bestehenden Körperschaft (stillschweigend) verbunden hatten. In dem von den evangelischen Gesandtschaften erstatteten gemeinschaftlichen Berichte vom 21. Dezbr. 1720 (in Schauroth, Vollst. Sammlung aller Conclusorum etc. T. II, Regensp. 1751, S. 792) heißt es ausdrücklich: „Die katholischen Stände haben ihrerseits sich gleichfalls zusammengetan und zu Besorgung ihrer auch gemeinsamen Angelegenheiten ebenso ein Corpus formiret und selbiges nach ihrem Gutdünken eingerichtet, wohin auch andere Römisch-Katholische, die etwas zu suchen gehabt, ebenso wie Evangelici ad Corpus Evangelicorum sich gewendet". Der Ausdruck Corpus Catholicorum kommt indes in der Reformationszeit (und selbst noch im 17. Jarhundert fast) gar nicht vor, vielmehr gebrauchte die Körperschaft der katholischen Stände zu ihrer Bezeichnung in öffentlichen Erklärungen den Ausdruck: „des heil. röm. Reichs katholische Kurfürsten, Fürsten und Stände" (s. Faber, Europäischer Staats-Cantzley XVII. Theil. Anno 1711. S. 248; LIII. Th. Anno 1729. S. 252. 335), wärend man evangelischerseits das Corpus Catholi-

*) Nachweisungen darüber mit großer Anerkennung von Cordus und einer Auswal aus dessen Epigrammen in Wielands Aufsatze: „Cordus und Lessing", deutscher Merkur 1793, Bd. 3, S. 275—303.

corum „die katholischen Stände", oder „die Stände der päpstlichen Religion zugetan", oder auch „Papistische Stände" (s. Moser, Teutsches Staats-Recht X. Lpz. und Ebersdorf 1743, S. 468) zu nennen pflegte. Da eine Anerkennung des Corpus Catholicorum von seiten des päpstlichen Stules nie erfolgte und nie erfolgen konnte, weil die Anerkennung einer besonderen Körperschaft mit Rechten und Freiheiten eine Beschränkung der päpstlichen Autokratie in Deutschland leicht nach sich ziehen konnte, erklärt es sich auch hinreichend, dass der Ausdruck Corpus Catholicorum in offiziellen Aktenstücken von den katholischen Reichsständen möglichst vermieden wurde. Bildeten diese aber auch formell keinen kirchlich anerkannten geschlossenen Verein, so bestanden sie doch faktisch als Corpus. Auf die formelle Sanktion ihres Vereines als einer Körperschaft ein Gewicht zu legen, hatten sie nicht nötig, da sie recht wol wussten, dass der Kaiser als Schirmherr ihrer Kirche mit dem Reichs-Hofrate ex officio ihre Interessen schützen, ihre Gerechtsame vertreten und überall sie unterstützen würde, wenn ihre Kirche etwas rechtsbeständiges verlangen und erlangen könnte. Ferner hatte Kurmainz, welchem onehin das General-Direktorium des ganzen Reiches und das Spezial-Direktorium des kurfürstlichen Kollegii zustand, bei allen Verhandlungen auf Reichstagen seinen Vizekanzler, welcher den Vortrag an den Kaiser hatte und das Interesse der Katholischen warte. Endlich suchten auch die katholischen Stände gern jede Gelegenheit zu benützen, das den evangelischen Reichsständen zustehende Recht, eine Körperschaft zu bilden, nicht anzuerkennen, wogegen sich auch das Corpus Evangelicorum erhob (s. Schauroth a. a. O.); um so weniger aber durften sie offiziell einen Anspruch darauf machen, ein Corpus zu bilden. Dennoch geschah dies von ihnen, wenn es die Verhältnisse gestatteten oder zu erheischen schienen, one dass ihnen deshalb vom Kaiser oder vom Papste ein Vorwurf gemacht, oder dass von letzterem aus kanonischen Gründen das Auftreten als Reichskörper für unzulässig erklärt worden wäre. Gerade dieses aber hätte von seiten des päpstlichen Stules um so mehr geschehen müssen, als doch von ihm der westfälische Friede entschieden verworfen wurde, der die statsrechtliche Existenz des Corpus Evangelicorum und Catholicorum, wenn auch nicht dem Namen nach, doch faktisch anerkannte, da ausdrücklich festgesetzt wurde, dass alle Angelegenheiten zwischen Evangelischen und Katholischen, als gleichberechtigten Parteien, gütlich verglichen werden sollten, wenn die Stände bei den Verhandlungen nicht mehr als ein Körper betrachtet werden könnten und als solche in zwei Teile sich scheiden würden (s. Instrumentum Pacis Osnabr. Art. V. § 52). Nun erst bildete sich, im Gegensatze zu dem evangelischen Reichskörper, der Ausdruck Corpus Catholicorum, den sich die katholischen Stände auch widerholt und in solchen Fällen beilegten, wenn sie als selbständiger Verein und im Gegensatze zu den Evangelischen sich geltend machen wollten. Der Zeit nach aber bestand das Corpus Catholicorum früher als das Corpus Evangelicorum, wie schon das gemeinsame Auftreten katholischer Stände auf dem Reichstage zu Nürnberg und der Abschluss des Regensburger Bündnisses (1524) beweist. Den Evangelischen traten dann die Katholischen gemeinschaftlich auf dem Reichstage zu Speier (1529) gegenüber und bei dem Religionsfrieden zu Nürnberg (1532) schlossen sie als ein Corpus mit den Evangelischen, die gleichfalls ein Corpus bildeten, einen Vergleich ab. Sichtbar trat auch die Vereinigung katholischer Stände zu einem Corpus in dem 1538 geschlossenen Heiligen Bunde auf, dessen Teilnehmer der Kaiser, König Ferdinand, der Kurfürst von Mainz, der Erzbischof von Salzburg, die Herzöge von Bayern, Herzog Georg von Sachsen und Herzog Heinrich von Braunschweig waren. Wärend dann auch in der folgenden Zeit die katholischen Stände in einer stillschweigenden Übereinkunft als eine Körperschaft den Evangelischen gegenübertraten, finden wir, dass Kurmainz, Kurbayern, Österreich, das Herzogtum Bayern, Bamberg und Konstanz die Stelle als ordentliche Deputirte des Corporis Catholici bei den westfälischen Friedensverhandlungen versahen und in dieser Eigenschaft auch die von dem Corpus Catholicorum gefassten Beschlüsse den Kaiserlichen eröffneten. Kraft des westfälischen Friedensschlusses bestand der Verein der katholischen Reichsstände als zweite Reichs-Körperschaft fort, und den Ausdruck Corpus Catholicorum gebrauchte

er selbst in offiziellen Schreiben, z. B. in einem Schreiben vom 10. März 1700 (bei Schauroth a. a. O.) und in einer Erklärung vom 4. März 1711 (bei Faber XVII. S. 46). Daſs an ihn als an ein Corpus appellirt wurde, beweist das Memoriale des Freiherrn von Sickingen (bei Faber XVII. S. 59 ff.). In einer von Kurmainz am 13. Okt. 1719 gegebenen Antwort ist ausdrücklich von „dem ganzen katholischen Corpore" die Rede (bei Faber XXXV. Th. Anno 1720. S. 369). Von evangelischer Seite wurde in dieser Zeit für die katholischen Stände der Ausdruck Corpus Catholicorum oft gebraucht, z. B. in einer Erklärung des Magistrats von Augsburg vom 9. Februar 1711 (bei Faber XVII. S. 250), in einer Vorstellung vom 28. Dezember 1719 (bei Faber XXXV. S. 404 ff. — 460 f.) u. s. w. Das Verzeichnis der Stände, die das Corpus Catholicorum ausmachten, findet sich oft angefürt, z. B. bei Faber LIII. S. 237. Die Beratungen dieses Corpus pflegten in einem Kloster derjenigen Stadt gehalten zu werden, in welcher der Reichstag stattfand, in Regensburg im Dominikanerkloster, doch wurden sie auch im kurmainzischen Quartier veranstaltet (s. Moser a. a. O. S. 472). Wie sich indes bei der Aufhebung des deutschen Reiches 1806 das Corpus Evangelicorum von selbst auflöste, musste auch das Corpus Catholicorum stillschweigend ein Ende nehmen. **D. Neudecker.** †

Corpus doctrinae. — Im 16. Jarh. wurde es üblich, unter dieser Bezeichnung Sammlungen kirchlich anerkannter Lehrschriften aufzustellen, welche sämtlich den Zweck hatten, eine bestimmte Glaubenserkenntnis gegenüber gewissen Abweichungen von derselben nicht bloß darzustellen, sondern auch durch Zusammenfassung einer ganzen Reihe nacheinander aus der Kirche hervorgegangener Glaubenszeugnisse als die historisch allein berechtigte zu erweisen. — Das erste dieser Corpora doctrinae ist das im J. 1559 veranstaltete Corpus doctrinae Philippicum oder Misnicum, welches im Anfange des folgenden Jares unter dem Titel erschien: „Corpus Doctrinae Christianae, das ist, gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heil. Evangelii — in etliche Bücher — verfasset durch den ehrwürdigen Herren Philippum Melanchthonem. Leipzigk. a. 1560." Fol. Der Herausgeber dieses Werkes, welches die bedeutendsten der von Melanchthon bearbeiteten Lehr- und Bekenntnisschriften (die Augsburg. Conf. und Apologie, die Confessio Saxonica, die Loci theologici, das Examen ordinandorum und die Responsio ad articulos bavaricae inquisitionis mit der Refutatio Serveti) umfasste, war der gelehrte Buchdrucker M. E. Vögelin. Die Augsburg. Konfession war nach den Textesrezensionen von 1531 (1533) und 1540 (1542) rezipirt worden. Noch im J. 1560 veranstaltete Vögelin (mit Hilfe des Schwiegersones Melanchthons, Kaspar Peucer) auch eine lateinische Ausgabe des Corpus doctrinae, in welcher zur Refutatio Serveti auch die Responsio de controversia Stancari hinzugefügt ist. Melanchthons Vorwort zur deutschen Ausgabe ist vom 29. Sept. 1559, die zur lateinischen vom 16. Febr. 1560 datirt.

In Kursachsen und in vielen anderen evangelischen Ländern wurde das Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melanchthonischen Lehrüberlieferung kirchenregimentlich autorisirt, weshalb dasselbe die weiteste Verbreitung erhielt und zalreiche neue Auflagen erlebte *).

Da Melanchthons Corpus doctrinae im Interesse der Aufrechthaltung der melanchthonischen Lehrüberlieferung im Gegensatz zu der seit den adiaphoristischen Streitigkeiten hervorgetretenen lutherischen Strömung **) aufgestellt war, so war die nächste Wirkung des Erscheinens dieses Bekenntnisbuches, dass auch auf lutherischer Seite das Bedürfnis der Aufstellung änlicher Bekenntnissammlungen erkannt wurde. Eine solche erschien daher schon im J. 1560 zu Hamburg unter

*) Deutsche Ausgaben erschienen zu Frankfurt a. M. 1560, zu Wittenberg 1561 (niederdeutsch), zu Leipzig 1562, zu Frankfurt a. M. 1569, zu Wittenberg 1570, zu Zerbst 1588; lateinische Ausgaben zu Leipzig 1561 (zweimal, in Folio und in Oktav), 1563, 1565, 1570, 1572 und zu Straßburg 1580.

**) Vgl. Heppe, Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnisschriften desselben von 1549 bis 1576, S. 9 ff.

dem Titel: „Bekenntnisse und Vorclaringe vp dat Interim dorch der dre Stede Lübeck, Hamborch vnd Lüneborch öre Superintendenten, Pastoren vnd Pediger tho Christliker vnd nödiger Vnterrichtinge gestellet (dorch Joachim Louw gedrucket)", worin fünf seit 1548 entstandene konfessionelle Deklarationen des geistlichen Ministeriums zu Hamburg (betreffend den Adiaphorismus, den Osiandrismus, den Majorismus und die Abendmalslehre) zusammengestellt waren. Durch Beschluss des Magistrats zu Hamburg wurde dieses Bekenntnisbuch als öffentliche kirchliche Lehrnorm, als das eigentliche Hamburger Corpus doctrinae, anerkannt und demgemäß am 6. Juli 1560 von allen Predigern und Lehrern der Stadt unterschrieben. Späterhin wurde die symbolische Geltung dieser fünf Lehrschriften von dem Magistrat zu Hamburg widerholt bestätigt *).

Das erste spezifisch lutherische Bekenntnisbuch, welches die Bezeichnung „Corpus doctrinae" fürte, ist indessen das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig, das mit einem Vorwort des Rats der Stadt B. vom 30. Okt. 1563 erschien und folgende fünf Schriften umfasste: 1) „der erbarn Stadt Braunschweig christliche Ordnung, zu Dienst dem heil. Evangelio — — durch Joh. Bugenhagen Pomer. beschrieben", welche ursprünglich (im J. 1528) plattdeutsch in 8° zu Wittenberg und Braunschweig, hernach (1531 und 1534) auch hochdeutsch in 4° erschienen war; 2) die Augsb. Konfession; 3) die Apologie derselben; 4) die Schmalkalder Artikel und 5) die sogen. „Lüneburgischen Artikel", d. h. die niedersächsische Konfession, welche von Joach. Mörlin zu Braunschweig verfasst und unter dem Titel: „Erklärung aus Gottes Wort und kurzer Bericht der Herrn Theologen, welchen sie der ehrbaren sächsischen Städte Gesandten auf dem Tage zu Lüneburg, im Juli dieses 61. Jahres gehalten, gethan haben", von den auf einem Konvent zu Lüneburg versammelten deputirten Predigern der niedersächsischen Städte am 27. Aug. 1561 unterzeichnet worden war **). — In dem Bekenntnis der Stadt Braunschweig von 1570 wurde diese Sammlung von Bekenntnisschriften als „Corpus doctrinae" der Stadt B. nochmals bestätigt.

Im Jare 1564 kam das Corpus Pomeranicum, das Bekenntnisbuch der lutherischen Kirche Pommerns, zu stande. Bis dahin galt nämlich in Pommern als öffentliche Lehrnorm der Landeskirche Melanchthons Corpus doctrinae, welches in plattdeutscher Bearbeitung von einer im März 1561 zu Stettin gehaltenen Synode symbolisirt worden war. Im Jare 1564 ward jedoch zu diesem niedersächsischen Corpus Misnicum eine zweite Sammlung von Bekenntnisschriften hinzugefügt, welche folgende Schriften Luthers enthielt: 1) den kleinen, 2) den großen Katechismus Luthers, 3) die Schmalkald. Artikel, 4) etliche Bedenken Luthers, deutsch gestellt auf dem augsburgischen Reichstag 1530, 5) „ein Bedenken auf den Tag zu Schmalkalden, am 1. März 1540, der Theologen, so zu solcher Zeit dagewesen", und 6) das „Bekenntnis des Glaubens Lutheri, erstlich ausgegangen 1529". Die vierte dieser Schriften ist „Lutheri Bedenken von dem Compositionsmittel beiderlei Ausschusses, und Schreiben an den Kurfürsten, dass man der Widersacher vorgeschlagene Mittel nicht annehmen könne" (Walch Bd. XVI, S. 1700 ff.). Die fünfte, aus einem Vorbericht und drei Teilen (von der Lehre von äußerlichen nötigen Ceremonieen und von äußerlichen Mitteldingen) bestehende Schrift s. bei Walch Bd. XVII, S. 409 ff., die sechste bei Walch Bd. XX, S. 1373 ff. — Diese Sammlung lutherischer Schriften erhielt den Titel: „Des Ehrwerdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Catechismus Klein vnde Grot — — in den allen de Summa Christlicker Euangelischer Lere rein vnde richtig begrepen ys. Vor de Kercken vnde Pfarherrn zu Pommern tho hope gedrücket. Wittenberg Anno MDCLXIIII." — Außerdem ward auch das niederdeutsche Corpus Misnicum von 1561 in diesem Jare neu aufgelegt, und das ganze aus einem Bande melanchthonischer und einem Bande lutherischer Schriften bestehende Werk

*) Vgl. Staphorst, Die Bekenntnisse der Kirchen zu Hamburg. Vorwort S. 4—11.

**) Schon in dieser Bekenntnisschrift (Art. 1) wird der Ausdruck „Corpus doctrinae" gebraucht.

ward mit dem Gesamttitel versehen: „Corpus doctrinae Christianae, darin de ware Christlike Lere nha ynholde Gödtliker, Prophetischen vnde Apostolischen Schrifften richtig vnde rein begrepen ys: Welcker schal — — yn alle Pamersche Kercken, sampt der Biblien vnde Tomis Lutheri tho nütte der Parheren vnd Kerckendener gekofft, verwaret vnde demsüluigen gemeth geleret werden. — Wittenberch, Anno Christi 1565" *).

In Preußen waren es die durch Andreas Osiander seit 1549 hervorgerufenen Kämpfe, welche zur Publizirung eines spezifisch lutherischen Bekenntnisbuches Veranlassung gaben. Durch die Stände des Landes genötigt zur Ausrottung des Osiandrismus vorzugehen, berief Herzog Albrecht gegen Ende des Jares 1566 die wegen ihres Widerspruches gegen Osiander vertriebenen Theologen, insbesondere Mörlin, mit welchem auch der braunschweigische Stadtsuperintendent Martin Chemnitz nach Königsberg eingeladen ward, um hier die Aufstellung einer Bekenntnisschrift und eines Corpus doctrinae beraten zu helfen **). Am 6. Mai 1567 ward die (hauptsächlich von Mörlin verfaßte) Formel dem Herzog übergeben und am 28. Mai von einer zu Königsberg versammelten Synode unterzeichnet, worauf dieselbe noch in demselben Jare mit einem Vorwort des Herzogs als immerwärendes Symbol der preußischen Landeskirche (Corpus Prutenicum) unter dem Titel veröffentlicht ward: „Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae oder Widerholung der Summa vnd inhalt der rechten, allgemeynen, Christlichen Kirchen Lehre, wie dieselbige aus Gottes wort, in der Augspurgischen Confession, Apologia und Schmalkald. artickeln begriffen ꝛc. — Gedruckt zu Königsperg in Preußen bei Johann Daubmann, Anno 1567". — Ein anderer Druck des Corpus Prutenicum erschien zu Königsberg „durch Johann Schmidt" one Angabe einer Jareszal. Eine lateinische Ausgabe derselben wurde im Jare 1570 zu Königsberg in 8° veröffentlicht.

Die Aufstellung eines braunschweig-wolfenbüttelschen Corpus doctrinae wurde zwei Jare nach der Abfassung des Corpus Prut. vorbereitet. Die (von Mart. Chemnitz und Jakob Andreä ausgearbeitete) Kirchenordnung, welche der Herzog Julius von Braunschweig im J. 1569 publizirte, enthielt nämlich außer einer in ihr enthaltenen eigentümlichen Konfessionsschrift die Bestimmung, dass man als das im Lande gültige Corpus doctrinae (nicht Melanchthons Corpus doctrinae, sondern) „die heil. Schrift, wie sie sich selbst erklärt, die drei alten Symbole und die Augsb. Konfession, wie sie in der Apologie, in den schmalkaldischen Artikeln, im Katechismus und sonst von Luther aus der Bibel erklärt worden", festhalte. — Ein Konvent der braunschweigischen Geistlichen, der im Dezember 1570 im Kloster Riddagshausen bei Braunschweig zusammentrat, bestätigte das herzogliche Corpus doctrinae und gab zugleich die Erklärung ab, man halte „Philippi Schriften für gut und nützlich; allein weil in etlichen Locis Mängel, könnten sie nicht norma doctrinae sein, sondern müsten cum iudicio gelesen und nach der Kirchenordnung regulirt werden".

Gleichzeitig erfolgte in dem Wiegensitze des spezifischen Luthertums zu Gunsten desselben eine neue Kundgebung des lutherischen Konfessionalismus. Mit einem Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm versehen, erschien nämlich zu Jena im Jare 1570 das Corpus doctrinae Thuringicum unter dem Titel: „Corpus doctrinae Christianae, das ist Summa der Christlichen Lere, aus den Schrifften der Propheten und Aposteln, durch D. Mart. Lutherum sonderlich vnd andere dieser Lande Lerer zusamen gefasset, — — Jhena, durch Christian Rhödingers Erben, 1570". (Fol.) — In diesem Werke sind abgedruckt: 1) die drei alten ökumenischen Symbole; 2) der kleine, 3) der große Katechismus Luthers; 4) die Augsb. Konfession samt derselben Apologie; 5) die Schmalkaldischen Artikel; 6) das Thüringische Bekenntnis von 1549 und 7) das sog. Konfutationsbuch von 1558.

---

*) Über einen dritten zu dem Corp. Pomer. später hinzugekommenen Teil vgl. Baumgartens Erläuterungen der im Konkordienbuch enthaltenen symbol. Schriften S. 414—416.

**) Vgl. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs, Bd. IV, S. 434 ff.

Dem Ganzen geht ein Vorwort des Herzogs Johann Wilhelm zu Weimar voraus, welches die eigentliche Tendenz dieses Corp. doctr. Thuring. darlegt.

Im J. 1572 folgte das Corpus doctrinae Brandenburgicum. Kurfürst Johann Georg von Brandenburg ließ dasselbe unter dem Titel erscheinen: „Die Augspurgische Confession aus dem rechten Original, der kleine Catechismus, Erklerung und kurtzer Auszug aus D. Lutheri Schrifften von fürnehmbsten Artickeln, auf Verordnunge Herrn Johansen Georgen Churfürst, vor die Kirchen in S. Curf. Gn. Landen neben einer allgemeinen Agenden zusammengedruckt. Frankf. a. d. Oder 1572". — Das ganze Werk umfaßt 203 Folioblätter. Auf das Vorwort des Kurfürsten folgt zunächst die Augsb. Konfession nach einer Kopie, welche der Hofprediger Cölestin auf kurfürstlichen Befehl von dem angeblichen (aber unechten) Original des Reichsarchivs zu Mainz (weshalb am Schluss der Augsburg. Konfession die seltsamen Worte stehen: „Maintzische Cantzley") genommen hatte. Hieran schließt sich Luthers kleiner Katechismus und sodann die Hauptschrift des ganzen Werks: „Erklerung der augspurgischen Confession, des kleinen Catechismi, Consens vnd bestendige in Gottes Wort gegründete einhellige Lehre von den fürnemsten Puncten vnserer Religion vnd christlichen Glaubens, des ehrwürdigen theuren Mannes Gottes D. Martini Lutheri ꝛc. aus den Postillen vnd Lehrschriften getreulich mit gottesfürchtigem richtigem Verstand zusammengezogen". Diese von Andreas Musculus verfaßte, nicht weniger als 136 Folioblätter umfassende Schrift enthält in neun Abschnitten nichts als Exzerpte aus Luthers Schriften, welche sich sämtlich auf die damals kontrovers gewordenen Lehrpunkte beziehen.

Den Abschluss der gesamten lutherisch konfessionellen Produktion, welche dem „Konkordienwerk" vorherging, nehmen wir in den Jaren 1575 und 1576 in den Herzogtümern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel war.

In dem ersteren suchte Herzog Wilhelm d. J. die kirchliche Lehrweise durch eine Art Corpus doctrinae zu normiren, welches er im Jare 1575 publiziren ließ. Dasselbe erschien unter dem Titel: „Wie man fürsichtiglich vnd ohn ergernis reden sol von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, Für die jungen einseltigen Prediger. D. Urbani Regii. Hierauff folget auch Wolgegründeter Bericht von den fürnemsten Artickeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein, was eines jedern Artikels rechter verstandt sey, Vnd wie man in Gottesfurcht, ohn abbruch der Warheit, von einem jedern Artickel aus der rechten Grundfest des Göttlichen Worts, mit bescheidenheit reden möge vnd solle". — Die erstere dieser beiden Schriften ist die deutsche Bearbeitung des von dem (im Jare 1541 verstorbenen) Lüneburger Generalsuperintendenten Urban Rhegius schon im J. 1535 herausgegebenen Traktats Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae doctrinae locis, pro iunioribus verbi ministris in ducatu Luneburgensi. Die zweite Schrift war auf Befehl des Herzogs Wilhelm d. J. von Martin Chemnitz ausgearbeitet worden.

Aber schon im folgenden Jare 1576 ließ Herzog Wilhelm auf diese vorläufige Ausgabe symbolischer Bücher ein eigentliches Corpus doctrinae, das sog. Corpus Wilhelminum des Fürstentums Lüneburg folgen, welches unter dem Titel: Corpus doctrinae, das ist Summa, Form vnd vorbilde der reinen christlichen Lehre, welche aus der heiligen Göttlichen Schrifft, der Propheten vnd Apostel zusammengezogen ist", folgende Schriften umfaßte: 1) die drei Hauptsymbola; 2) die Augsburg. Konfession; 3) die Apologie; 4) die Schmalkald. Artikel; 5) die beiden Katechismen Luthers. — Das Buch erschien zu Ulssen bei Michel Körner, 1576 (Fol.). Die Vorrede des Herzogs Wilhelm d. J. ist unterzeichnet: Celle den 5. Mai 1576. — Außerdem wurde das vorjärige kleinere Corpus doctrinae aufs neue bestätigt, indem dasselbe in zweifachem Texte erst lateinisch und dann deutsch dem Corpus Wilhelm. angebunden ward.

Fast gleichzeitig wurde auch die Landeskirche des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel durch den Herzog Julius mit einer neuen Lehrnorm, dem sog. Corpus Julium bedacht. Dasselbe erschien im Jare 1576 unter dem Titel: „Corpus doctrinae d. i. Summa, Form vnd Fürbilde der reinen Christlichen Lehre aus

der heiligen Göttlichen Schrift der Propheten vnd Apostelu zusammengezogen, darin folgende Schrifften begriffen: Die drei Hauptsymbola —, die Augsp. Confession a. 1530 Kaiser Carolo vberantwortet, vnd folgends 1531 gedruckt. Die darauf erfolgte Apologia a. 1531 gedruckt. Die Schmalkald. Artikel. Der kleine vnd grosse Katechismus Lutheri. Bericht von etlichen fürnehmen Artikeln der Lehre ꝛc. Das Büchlein D. Urbani Rhegii, wie man fürsichtiglich von fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre reden soll, mit einem nützlichen Appendice ꝛc. Aus gnädiger Verordnung — Herrn Julii Herzogen zu B. — für seiner F. G. Kirchen vnd Schulen zusammengedruckt — Heinrichstadt, 1576". — Den Eingang dieser Schrift bildet ein kurzer Aufsatz unter dem Titel: „Was das Corpus doctrinae d. i. die Form vnd das Fürbild der reinen Lehre in den Kirchen dieses Fürstentums hinfüro sein soll". Hierauf folgen der „Kurze einfältige und notwendige Bericht" der Kirchenordnung von 1569, sowie die auf dem Titel des Corp. doctr. angegebenen Schriften. Zum Schlusse des Ganzen ist die Schrift des Rhegius: „Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll" (jedoch mit Weglassung der §§ 11—15 in Kap. 16: „Wie man die Heiligen ehren solle", weil dieser Abschnitt Streitigkeiten erregt hatte) und die des Chemnitz: „Wolgegründeter Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre", d. h. das Lüneburger Corp. doctr. von 1575 abgedruckt. — Spätere Ausgaben des Corpus Julium erschienen zu Wolfenbüttel 1584, zu Helmstädt 1603, zu Braunschweig 1690. Die in der Vorrede versprochene lateinische Ausgabe ist nicht erfolgt.

Alle diese Corpora doctrinae der einzelnen Landeskirchen verloren jedoch mehr oder weniger ihre Bedeutung, als die gesamte lutherische Kirche in der Konkordienformel und dem Konkordienbuch ein gemeinsames Corpus doctrinae erhielt, welches von da an die Grundlage ihres Bekenntnisstandes war. In dem torgischen Buche ließ man daher auf das Vorwort einen Abschnitt „von einem gewißen, einhelligen, gemeinen, öffentlichen Corpore doctrinae" folgen, der allerdings im bergischen Buche in der Weise geändert ward, dass man den Ausdruck Corpus doctrinae hier wie auch an allen anderen Stellen, wo er vorkam, strich und gegen andere Bezeichnungen vertauschte *); aber tatsächlich war und blieb das Konkordienbuch für die lutherische Gesamtkirche genau das, was man sonst Corpus doctrinae zu nennen gewont war.

Gleichwol entstand später in einem Lande — was aus dessen besonderen historischen Verhältnissen zu erklären ist, — noch ein neues lutherisches Corpus doctrinae, nämlich in Hessen-Darmstadt, wo unter dem 20. Mai 1626 die „Christliche Confession — auf Befehl Ludwigen L. z. H. für S. F. D. Kirchen und Schulen zusammengebracht, Marburg 1626" (12°) publizirt ward. Dieses Corpus doctrinae Hassiacum umfasste die Augsburg. Konfession, Apologie, die Wittenberger Konkordie von 1536, die Schmalkald. Artikel und die beiden Katechismen Luthers. In neuer Auflage erschien dasselbe zu Darmstadt 1667 (12°).

Außerdem ist noch ein kirchliches Bekenntnisbuch von ganz anderem Charakter zu nennen, welches bereits im J. 1573 festgestellt, aber erst im J. 1646 gedruckt wurde. Es sind dieses die Ansbach-Nürnbergischen Normalbücher. Dieselben sind eine (durch die Aufnahme von Schriften Luthers und der brandenb.-ansbachischen Kirchenordnung) modifizirte Erneuerung des Corpus doctrinae Philippicum, welche im Gegensatz zu dem damals gegen die brandenburg-ansbachische und nürnbergische Kirche andringenden modernen Luthertum aufgestellt und festgehalten wurde. In Brandenburg-Ansbach unterzeichneten nämlich alle Prediger des Landes im Januar 1573 ein Dekret, wonach sie sich verflichteten, folgende Schriften als „norma doctrinae et iudicii, nach der sie sich im Lehren und Predigen richten sollen und wollen", anzuerkennen: 1) die drei alten Symbola; 2) Luthers beide Katechismen; 3) „die Augspurgische Confession vnd sonderlich auch neben der letzteren die Erste Edition, Lateinisch und Deutsch, So zu Naumburgk

*) Vgl. Heppe, Der Text der Bergischen Concordienformel, in seiner Genesis aus den Entwürfen zu derselben dargestellt, namentlich S. 5.

Anno 61 von Chur- und Fürsten ratificirt und unterschrieben worden"; 4) die Apologie der Augsb. Konfession; 5) die Schmalkald. Artikel; 6) die Confessio Saxonica; 7—11) Melanchthons Loci communes, Examen ordinandorum, Definitiones appellationum, Responsiones ad impios articulos Bavaricos, Responsio de controversia Stancari; 12) die Brandenburgische Kirchenordnung. Zugleich wurde in diesem Revers erklärt: „es sollen doch durch dieses Corpus und Norma doctrinae andere gute, nützliche Bücher nicht verschlagen, vernichtigt, verworfen und verdammt sein, sondern dieser Normae oder Corpori doctrinae und zuvorderst heiliger Schrift gemäß verstanden und darnach geurteilt werden". — Für Nürnberg wurden diese Normalbücher durch Ratsbeschluss vom 30. März 1573 autorisirt*). Indessen wurden dieselben erst im J. 1646 (auf Betreiben Joh. Saubers) zusammen abgedruckt. Auf dem Titel ward dieses nürnbergische Corpus doctrinae bezeichnet als Dodecas scriptorum theologicorum tum veterum tum recentium recensita pro studiosa iuventute et candidatis ministerii. Der Haupttitel ist indessen: Libri normales Norinbergenses d. i. Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen samt der Nürnbergischen Kirchenordnung und Katechismuspredigten. — Ein neuer Abdruck des Sammelwerkes erschien im J. 1721 unter dem Titel: Libri normales Noribergenses d. i. Lehr- und Glaubens-Bücher der Nürnbergischen Kirchen. Noribergae, 1721 (4°).

Auf reformirter Seite gewann hier und da das Genfer Corpus et syntagma confessionum fidei von 1612 die Bedeutung eines Corpus doctrinae.

Ausfürlichere Mitteilungen über einzelne der hier aufgezälten Bekenntnisbücher finden sich namentlich in folgenden Schriften: Feuerlini, Bibliotheca symbolica evangelica lutherana p. 1 sqq.; Baumgarten, Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften, Anhang S. 399 ff.; Stäbner, Historische Beschreibung der Kirchenverfassung in den herzogl. Braunschweigischen Landen, S. 36 ff.; Heppe, Die Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1548—1576.

Heppe.

Corpus Evangelicorum (auch Corpus sociorum Augustanae confessionis) hieß die zu einem selbständigen politischen Kollegium organisirte Gesandtenkonferenz der evangelischen Stände des deutschen Reichs. Seinen Ursprung hatte dasselbe nicht eigentlich in den temporären Bündnissen der Evangelischen zu Torgau, Schmalkalden u. s. w., auch nicht in den vielfach erneuerten, aber immer erfolglosen Bestrebungen einzelner evangelischer Reichsfürsten, die glaubensverwandten Stände durch Einrichtung einer bleibenden Konföderation oder wenigstens einer regelmäßigen „Korrespondenz" zu vereinigen. Vielmehr war die Entstehung des Corpus Evangelicorum die Wirkung der Tatsachen, dass die evangelischen Stände auf den Reichstagen sich veranlasst sahen, die Interessen der Einzelnen als Gemeininteressen zu beraten und zu vertreten. Dasselbe Bedürfnis machte sich gleichzeitig auch den katholischen Ständen fülbar, und so kam es daher, dass die beiden „Religionsteile" auf den Reichstagen mehr und mehr als zwei in sich geschlossene Korporationen erschienen, und als Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum bezeichnet wurden. Beide Parteien gewönten sich mehr und mehr daran, de corpore ad corpus zu handeln, — ein Verhältnis, das schon auf dem Reichstag zu Regensburg im Jare 1582 als eine res bene et sapienter a maioribus instituta angesehen und namentlich in den westfälischen Friedensverhandlungen faktisch geltend gemacht wurde.

Indessen erfolgte die eigentliche Konstituirung des Corpus Evangelicorum als eines ständigen Kollegiums erst am 22. Juli 1653 auf dem Reichstage zu Regensburg, als an diesem Tage alle versammelten evangelischen Stände (damals 39) zur gemeinsamen Beratung ihrer Gravamina im Quartier des kursächsischen Gesandten zusammentraten und den Beschluss fassten, nun ausschließlich als ein unter dem Vorsitze Kursachsens vereinigtes ständiges Kollegium zu handeln.

*) Vergl. darüber Strobels Beiträge zur Litteratur besonders des 16. Jarhunderts, S. 263—402.

Es lag in der Natur der Sache, dass der kaiserliche Hof diese Einrichtung nur ungern sehen konnte. Allein das Corpus Evangelicorum war nun einmal als eine völlig organisirte — nicht bloß Korporation, sondern — Behörde ins Dasein getreten und behauptete seine Existenz. Alles, was zur Warung der evangelischen Interessen im allgemeinen und im einzelnen gehörte, wurde jetzt als seiner Kompetenz zustehend betrachtet, und das Corpus Evangelicorum korrespondirte ganz selbständig mit dem Kaiser, mit einzelnen Reichsständen und mit auswärtigen Souveränen.

Das Direktorium des Corpus Evangelicorum wurde von Kursachsen ausgeübt. Allerdings veranlasste der Übertritt des Kurfürsten Friedrich August zum Katholizismus (1677) und mehr noch die im Jare 1712 zu Bologna heimlich erfolgte und fünf Jare später zu Wien publizirte Konversion seines Kurprinzen die lebhafteste Erörterung der Frage, ob Kursachsen zur Ausübung des Direktoriums fernerhin noch fähig sei. Kurbrandenburg (welches sich durch Einreichung eines unionistischen Bekenntnisses zu empfehlen suchte), Kurbraunschweig und die ernestinische Linie des Hauses Sachsen machten bereits ihre Ansprüche auf das Direktorium sehr energisch geltend. Indessen ließ Kursachsen Zusicherungen aller Art massenweise nach Regensburg strömen, und die Besorgnis, dass das einflussreiche Kurhaus, wenn ihm das Direktorium entzogen würde, sich vielleicht zum Übertritt in das Corpus Catholicorum veranlasst sehen könnte, bewirkte es endlich, dass demselben die Leitung des Corpus Evangelicorum auch für die Zukunft belassen wurde. Indessen wurde ausdrücklich stipulirt, dass der kursächsische Komitialgesandte in der Ausübung des Direktoriums von dem Kurfürsten durchaus unabhängig sein und seine Instruktionen nur von dem Geheimeratskollegium zu Dresden empfangen solle.

Die Konferenzen des Corpus Evangelicorum waren teils regelmäßige, teils außerordentliche. Jene wurden späterhin von 14 zu 14 Tagen gehalten und zwar in dem fürstlichen Nebenzimmer auf dem Rathause zu Regensburg. Daneben kamen auch vertrauliche Besprechungen vor, welche der kursächsische Gesandte in seinem Quartier mit einzelnen Ständen veranstaltete. Auch bestanden seit 1770 zwei ständige Deputationen des Corpus Evangelicorum, die eine zur Untersuchung derjenigen Religionsbeschwerden, in welchen das Corpus zur Unterstützung oder Fürsprache aufgefordert wurde, und die andere zur Aufnahme der sechs dem Corpus Evangelicorum zugehörenden Kassen.

In dieser Einrichtung bestand das Corpus Evangelicorum bis zum Jare 1806, wo es mit der deutschen Reichsverfassung zu Grabe ging. Vgl. H. W. v. Bülow, Über Gesch. und Verfassung des Corporis Evang. u. s. w. 1795.

Heppe.

Corpus juris canonici, s. kanonisches Rechtsbuch.

Correctionsanstalten, geistliche, s. Demeritenhäuser.

Corrodi, Heinrich, einer der namhafteren Aufklärungsmänner des vorigen Jarhunderts, wurde am 31. Juli 1752 geboren und erhielt die früheste, seinem kün aufstrebenden Geiste wenig entsprechende Erziehung durch seinen Vater, einen damals amtlos in Zürich lebenden pietistisch-orthodoxen Geistlichen. In Halle bildete er sich unter Semler, zu welchem er in das innigste Verhältnis trat, zu einem der Vorkämpfer der neuen Vernunft- und Humanitätsreligion, deren Historiker zu werden er Hoffnung gab. Nach seiner Heimkehr wirkte er für diese Grundsätze, anfangs durch Privatkollegien, seit 1786 als Professor des Naturrechts und der Moral am Gymnasium in Zürich, als dessen „schönste Zierde" er indes bereits am 14. September 1793 starb. Ein Mann von ungewönlicher Arbeitskraft und rastlosem Forschungsgeist, durch kein Ergebnis befriedigt, durch keinen Zweifel geschreckt, warf er sich auf die verschiedensten Gebiete des Erkennens, one dass ihm bei dem Encyklopädischen und Rhapsodischen dieses Verfarens eine nachhaltige Einwirkung gelang. Auch als Theolog nicht one Eigentümlichkeit und selbst im Verhältnis zu Semler bis auf einen gewissen Grad selbständig, verarbeitete er doch im ganzen nur die von diesem in Umlauf gebrachten Ideeen, so dass seine Schriften mehr als charakteristische Symptome denn als Faktoren

der Zeit von Wichtigkeit sind. Sie erschienen meist anonym. Unter den theologischen behaupten, abgesehen von den periodischen „Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion", 1780 ff., 18 Hefte (die beiden Hefte 19 und 20 als „neue Beiträge"), die erste Stelle: 1) die deutsche Übersetzung der Briefe holländischer Gottesgelehrten über R. Simons kritische Geschichte des A. T.'s 1779; 2) die Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons 1792, 2 Bde. — mehr Aphorismen über beliebig ausgewälte und dilettantisch behandelte Fragen, als eine erschöpfende Geschichte; 3) die kritische Geschichte des Chiliasmus 1781 ff., 4 Bde.: — das Hauptwerk, stoffreich und belehrend, aber in Plan und Ausfürung unkritisch, mit weit ausgesponnenen Digressionen, oft mehr eine rhetorische Strafpredigt gegen Mystik und Orthodoxie, als Geschichte im strengeren Sinn. Im Hochgefül einer Aufklärung, welche sich glücklich schätzt, dass sie über die „elenden Begriffe eines Justinus, eines Irenäus" hinaus sei, will sie im Interesse der „vernünftigen Religion" dartun, welch' „unsicherer Wegweiser eine versengte Einbildungskraft", dagegen „welch' unschätzbares Geschenk die Vernunft" sei. Das Wesen des Christentums ist Moral, ihr reinster Ausdruck der Brief des Jakobus; die Schriften der Apostel voll judaistischer Vorurteile; eine organische Einheit zwischen dem Alten und Neuen Testament vielfach nicht nachweisbar. Die Apokalypse enthält im Text wie Ausdruck eine Menge Anklänge an die Kabbala. Vgl. Allg. deutsche Biographie IV, 502 ff. **Semisch.**

Corvey. Diese altberühmte, vormalige gefürstete, unfern der Stadt Höxter am Ausflusse der Schelde in die Weser, in einer der schönsten Gegenden des Wesertals gelegene Benediktinerabtei hat schon insofern für die christliche Religon und Kirche eine vorzügliche Bedeutsamkeit, als sie nicht nur wärend einer längeren Zeit des Mittelalters eine der wichtigsten Pflegerinnen gründlicher Gelehrsamkeit in der Theologie, Philologie und Geschichte gewesen ist, sondern auch als erste Missionsanstalt im nördlichen Deutschland eine große Anzal begeisterter, mutig ausdauernder und durch Geist und Charakter ausgezeichneter Glaubensboten bildete, welche das Christentum sowol unter den rohen und trotzigen Sachsen befestigten, als auch weiterhin unter den skandinavischen Völkern des europäischen Nordens verbreiteten. Eine Kolonie des von der fränkischen Königin Bathilde, der Gemalin Chlodewigs II., um das Jar 664 gestifteten und von den Schriftstellern des Mittelalters Corbeja aurea oder vetus genannten Klosters Corbie in der Nähe von Amiens in der Pikardie, verdankt sie ihre Entstehung dem edlen und statsklugen Abt Adalhard dem Ältern, welcher, angeregt durch die Gespräche mit einigen, seinem Kloster auf Karls d. Gr. Anordnung zur Erziehung und zum Unterrichte im Christentum übergebenen sächsischen Jünglingen, den Beschluss fasste, einige ältere Mönche mit dem jungen Sachsen Theodrad in dessen Heimat zu schicken und im Sollinger Walde ein Kloster zu gründen, von dem sich bis auf den heutigen Tag in der Gegend von Neuhaus unweit der jetzigen Stadt Uslar in den Benennungen der Altwiese, des Klosterteiches, der Mönchsbreite und des Klosterholzes unleugbar Spuren erhalten haben*). Indessen stellten sich dem glücklichen Fortgange des rasch begonnenen Unternehmens große, schwer zu beseitigende Schwierigkeiten entgegen. Die fremden Ansiedler vermochten in dem ungünstigen Klima kaum mit den größten Anstrengungen dem unfruchtbaren, mühsam urbar gemachten Waldboden die notwendigsten Lebensbedürfnisse abzuringen. Ihre widerholten Klagen und die immer dringender geforderte Hilfe veranlassten den Abt, selbst die Beschwerden der weiten Reise, ungeachtet seines Alters, nicht zu scheuen, und nachdem er sich von der misslichen Lage derselben durch den Augenschein überzeugt hatte, an den Hof des Kaisers zu eilen, um persönlich die Genehmigung zur Verlegung des Klosters in eine freundlichere und fruchtbarere Gegend zu erbitten. Auch gewärte der gütig gesinnte Kaiser Ludwig der Fromme die ihm vorgetragene Bitte um so bereitwilliger, je einleuchtender es ihm gemacht wurde, dass

*) Sie wird in alten Schriften Hetha oder Hechi genannt.

von ihrer Erfüllung die Befestigung des Christentums unter den Sachsen mit Grund zu hoffen sei.

Beinahe sieben Jare hatten die Brüder im Sollinge unter unsäglicher Mühe und Arbeit zugebracht, als der würdige Abt Adalhard, nach erhaltener Genehmigung des Kaisers mit mehreren ausgezeichneten Mönchen seines Klosters, wie Paschasius Radbertus, Witmar, Ansgar, Autbert u. a. zu ihnen zurückkehrte. Jetzt wurde nach kurzer Überlegung der Grund und Boden der kaiserlichen Villa Hyxori (Höxter) auf dem gegenüberliegenden Ufer der Weser zu dem neuen Kloster gewält und der Bau mit solchem Eifer betrieben, dass man schon im Herbst 822 in feierlicher Prozession mit den Heiligtümern der alten Kirche in das neue Kloster hinüberziehen konnte, welches bei der Einweihung durch den Bischof Badurad von Paderborn dem hl. Stephan gewidmet war und von der Mutteranstalt in Flandern den Namen Neucorvey (nova Corbeja) erhielt. Eine mit großer Andacht vor der ganzen christlichen Versammlung gehaltene Messe beschloss die Feier dieses denkwürdigen Tages (cf. Historia Translationis S. Viti bei Pertz, Mon. scriptt. T. II, p. 579; Chronicon Corbej. bei Meibom. Scriptt. T. I, p. 577).

Mit großer Vorliebe begünstigte seitdem der Kaiser Ludwig der Fromme dies erste, unter ihm in Sachsen gegründete Kloster. Er nahm dasselbe auf die Bitte Adalhards nicht nur durch zwei am 27. Juli 823 gleichzeitig ausgestellte Urkunden in seinen unmittelbaren Schutz und verlieh ihm alle Rechte und Freiheiten der fränkischen Kirche (vgl. Böhmer, Urkunden sämmtlicher Karolinger [Frankf. a. M. 1833], S. 38, sondern schenkte ihm auch bedeutende Güter und Einkünfte und bewilligte ihm die Freiheit von allen Ansprüchen und Anmaßungen weltlicher Beamter, sowie von den öffentlichen Lasten, namentlich vom Heerbanne. Des Kaisers Beispiele eiferten bald viele vornehme Franken und Sachsen nach, welche die rasch aufblühende Stiftung mit reichen Schenkungen an Geld, Gütern und Kostbarkeiten bedachten. Wärend das so begünstigte Kloster mit jedem Jare an Umfang, Reichtum und Einfluss gewann, sahen sich die fleißigen Benediktiner frühzeitig in den Stand gesetzt, ausschließlich ihrem höheren Berufe zu leben und nicht nur für ihre eigene geistige Ausbildung, sondern auch für die Ausbreitung des Christentums zu wirken. Mit herzlicher Freude blickte der würdige Abt Adalhard auf das Gedeihen der jungen Pflanzung, die er vorzugsweise sein Werk nennen durfte und wol hauptsächlich aus diesem Grunde seitdem zu seinem regelmäßigen Aufenthalte wälte, der nur bisweilen durch Reisen nach Altcorvey unterbrochen wurde. Da er indessen in dem Mutterkloster begraben zu werden wünschte, so erteilte er, als ihm des Alters Beschwerden und die Abnahme seiner Kräfte immer fülbarer wurden, den Ordensbrüdern im sächsischen Corvey seinen väterlichen Segen, empfahl ihnen seinen Verwandten Warinus, einen Son des mächtigen Grafen Ekbert und der Ida, zu seinem Nachfolger, und begab sich, von Ansgar, Autbert und anderen Mönchen, die ihm aus liebevoller Anhänglichkeit folgten, begleitet, nach Altcorvey, wo er den 2. Jan. 826 (Paschasius Radbertus in vita Adalhardi c. 69, 74, 80 bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. II, p. 528 sqq.; Historia Transl. S. Viti c. 12 bei Pertz l. c.) starb.

Adalhard hatte bis dahin beiden Klöstern als Abt zugleich vorgestanden; nach seinem Tode folgte ihm in dieser Würde in Altcorvey sein Bruder Wala, wärend dass in Neucorvey, seinem Wunsche gemäß, Warinus zum Abte gewält und als solcher vom Kaiser bestätigt wurde. Obgleich diese Trennung in dem Mutterkloster ungern gesehen und sogar anfangs mit Unwillen aufgenommen ward, so blieben doch nichtsdestoweniger beide Klöster noch lange Zeit in so naher Beziehung untereinander, dass fast kein Jar verfloss, in dem sich die fränkischen und sächsischen Brüder nicht durch gegenseitige Besuche und Mitteilungen erfreuten. Mittlerweile ward Neucorvey mehr als die Mutteranstalt von Kaisern und Königen begünstigt und stieg nach und nach zu immer höherem Ruhme und Ansehen empor. Namentlich erhielt dasselbe vom Kaiser Ludwig dem Frommen das Münzrecht, sowie das Eigentumsrecht über Höxter, Eresburg und Meppen nebst anderen nicht unerheblichen Vorteilen. Bald nachher übergab ihm ein begüterter Graf Gerolt, der sich aus dem Geräusche der Welt in die Einsamkeit der Kloster-

mauern hierhin zurückgezogen hatte, vor seinem Tode im Jare 851 seine sämtlichen wertvollen Besitzungen. Aber bedeutender als alle diese Güter und Schenkungen war für Neucorvey die Übertragung der Gebeine des hl. Märtyrers Vitus aus der Kirche der Abtei St. Denis in Frankreich im J. 836, da sich die Sachsen seitdem weit freigebiger als früher gegen das Kloster erwiesen, weil sie auf den Besitz dieses Heiligtumes den Glauben an die Fortdauer ihres Glückes und an die überwiegende Herrschaft des deutschen Reiches über die Franken begründeten. (Historia Translat. St. Viti bei Pertz l. c. und Wigand, Geschichte Corvey's I, S. 67 fg.). Wenn übrigens in der Folge die Corveyer sogar behaupteten, dass der Kaiser Lothar aus Dankbarkeit für die Hilfe des heiligen Vitus im J. 844 nach der glorreichen Besiegung des slavischen Königs Gestimulo dem Kloster die ganze Insel Rügen als immerwärendes Eigentum urkundlich übergeben habe, so ist diese Angabe nicht nur an und für sich höchst unwarscheinlich, sondern es lässt sich auch überzeugend dartun, dass einesteils die darüber aufgestellten Urkunden unächt und untergeschoben, andernteils die älteste Angabe über diese Tatsache, wie sie sich in den Corveyer Jarbüchern (Annales Corbejenses bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. III, p. 3) und bei Thietmar von Merseburg (lib. VII, c. 9 und 54 bei Pertz, Mon. T. III, p. 840 und 860) findet, erst lange nachher in den Handschriften interpolirt ist. Eine sorgfältige Prüfung der vorhandenen Quellen berechtigt uns, nur soviel als gewiss anzunehmen, dass von Corvey aus schon frühzeitig Versuche gemacht wurden, die rohen, kriegerischen Slaven, zum Christentume zu bekehren und dass darauf die Einwoner der Insel Rügen, nachdem sie von den Karolingern mit Waffengewalt zur Unterwerfung gezwungen waren, dem heiligen Vitus geweiht und zu gewissen Abgaben an das Kloster Corvey verpflichtet wurden, welche dasselbe durch Aufseher (villici) verwalten ließ, jedoch in späterer Zeit wider verlor und dann durch erdichtete Urkunden und entstellte Angaben, so gut es gehen wollte, zu retten suchte. Daraus allein ist es auch zu erklären, wie die Corveyer dazu kamen, ihre Ansprüche auf den Besitz der Insel mit solcher Hartnäckigkeit fortzusetzen, dass sie sich dieselben sogar noch unter dem Abte Wicbold im Jare 1154 vom Papste Hadrian IV. förmlich bestätigen ließen.

Der Abt Warinus starb den 20. September 856. Seit dieser Zeit bis in die Mitte des vorigen Jarhunderts haben sechzig Äbte dem Kloster Corvey vorgestanden, von denen viele aus den edelsten sächsischen Geschlechtern abstammten, die meisten aber sich entweder durch Bildung und Geschäftstüchtigkeit, oder durch echte Frömmigkeit und regen Eifer für das Christentum rühmlich auszeichneten. Wir können indessen hier nicht auf die weitere Geschichte des Klosters und seiner Äbte eingehen, müssen uns vielmehr darauf beschränken, nur diejenigen Ereignisse hervorzuheben, welche für die allgemeinen Angelegenheiten des deutschen Volkes und für die Geschichte der christlichen Kirche besonders wichtig sind. Die höchste Blüte hat das Stift unter der kräftigen Herrschaft der sächsischen Kaiser erreicht, welche demselben wegen des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in dem sie zu mehreren Äbten und Schirmvögten des Klosters standen, ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen. Unter ihrem mächtigen Schutze erwarb sich vor allem die bald nach der Gründung des Klosters gestiftete und von Ansgar zuerst geleitete Schule einen weit verbreiteten Ruhm (vgl. d. Art. Ansgar). Die vornehmsten Familien, selbst Fürsten Könige und Kaiser, schickten ihre Söne hierher, um sie in der Religion, in den alten Sprachen und den Wissenschaften unterrichten zu lassen. Den überlieferten Nachrichten zufolge sollen hier einst über vierundzwanzig Lehrer Unterricht in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Test.'s erteilt haben. Außerdem wurden neben der griechischen und lateinischen Sprache mehrere Wissenschaften, vorzüglich Medizin, Mathematik und Astronomie von Lehrern und Schülern fleißig getrieben. Bei dem in Sachsen schnell verbreiteten regen Streben nach höherer Bildung hatte sich schon der kluge und tätige Abt Adelgar (von 856 bis 876) genötigt gesehen, neben der Hauptschule eine zweite Schule ausschließlich für die griechische und lateinische Sprache zu errichten, welche zwar unter der Aufsicht der ersten stand, aber in kurzem so sehr in Aufnahme kam, dass sie mit ihr wetteifern konnte. Und gleichwie sich Corvey durch seine Schulen und einen segensreichen Un-

terricht der Jugend auszeichnete, so ward es auch bald für viele andere Klöster Vorgänger und Muster im christlich frommen Leben und in der Übung strenger Mönchsdisziplin. Mit Recht wird es deshalb bei Thietmar von Merseburg Haupt und Mutter aller übrigen Klöster, des ganzen Vaterlandes Zierde, ein Wunderwerk Sachsens und ganz Deutschlands genannt; denn dadurch wurde es recht eigentlich die Pflegerin der Religion und Bildung, die Lehrerin des ganzen Nordens. War und treffend sagt in dieser Beziehung Wigand (Geschichte Corvey's I, S. 79 und 81): In jener herrlichen Zeitperiode gelangte das Stift, das unter so glücklichen Auspizien begonnen hatte, zu seinem höchsten Flor und zu einem Ruhme, dessen die Nachwelt nicht undankbar vergessen sollte. Durch Lehre und Beispiel hatte es die Bekehrung Sachsens begründet und befestigt, und in einem großmütigen und festen Sinne trachtete es immer nach seinem ursprünglichen Ziele: Verbreitung des Christentums. Von diesem erhabenen Standpunkte müssen wir vor allen Dingen sein Streben würdigen; denn es wurde Hauptschule und Sitz aller Missionarien des Nordens, und es fehlte nicht an großen Männern, die dem Beispiele des heiligen Ansgar nachzustreben im Stande waren und mit Kraft und Glück in seine Fußtapfen traten. Allen Gefaren und Verfolgungen Trotz bietend, wurden unablässig Lehrer und Missionarien nach dem Norden gesandt, die mit unermüdetem Eifer endlich das Werk befestigten. In dieser ganzen Zeitperiode wurden die meisten Lehrer und Prediger des Nordens aus dem Kloster Corvey berufen, und der Ruhm und das Ansehen dieser Mönche war so groß, dass weit und breit die höchsten geistlichen Würden aus ihnen besetzt wurden, weil man ihr Stift als die Pflanzschule des reinen und echten Christentums ansah. — Wie aber die Mönche draußen mit Würde und Kraft auftraten und als Apostel dem Christentume und dem christlich-europäischen Staatenbunde Freunde, Brüder und Genossen in der Bekehrung ganzer Reiche und Völker schafften, so lebten sie daheim still und einfach der Lehre, der Wissenschaft und dem Gottesdienste, und für Arme und Notleidende, für dürftige Schüler und wandernde Pilger war dies Kloster ein rettender Stern, ein Hafen und eine heilige Ruhestätte. Alle Zeitgenossen wetteifern in überschwenglichem Lobe und Preise dieser ewig denkwürdigen Anstalt. Aus der großen Zal der ausgezeichneten Männer, die ihre Bildung dem Kloster verdankten und zu hohen Kirchenämtern berufen wurden, heben wir hier die bremischen Erzbischöfe Ansgar, Rimbert, Adalgar, Hoger und Unni, den Erzbischof Bruno von Köln, die Bischöfe Thiagrin von Halberstadt, Bruno von Verden, Wigbert von Hildesheim und Folkmar von Paderborn hervor. Neben ihnen glänzen die Namen der mutigen Glaubensboten Autbert, Witmar, Gislemar, Ardger, Gautbert, Adalgar, Eribert, Adaldag, Ansfried, Nithard, Stephan, Otger, Adelverd u. a., die insgesamt beschwerliche Missionsreisen in die Länder des nördlichen Europas unternahmen und zum teil den Tod der Märtyrer starben.

Wärend dass diese Männer durch ihre Verdienste den Ruhm und das Ansehen des Stiftes weithin verbreiteten, strebten nicht wenigere von denen, die im Kloster zurückblieben, mit glücklichem Erfolge als Lehrer und Schriftsteller nach demselben Ziele. Schon unter den ersten Mitgliedern des Klosters treffen wir auf die Namen einiger Mönche, die aus Altcorvey den Sinn für Geschichte und deren Aufzeichnung nach Sachsen verpflanzten; und wenn sich auch anfangs die niedergeschriebenen Denkwürdigkeiten nicht über den beschränkten Kreis der Begriffe jener Zeit und der klösterlichen Einsamkeit erheben mochten: so sind uns doch immer durch dieselben manche schätzbare Nachrichten für die Geschichte der christlichen Kirche in Deutschland und der nordischen Missionen aufbewart worden. Adam von Bremen meldet (Lib. I, c. 32 und 35 bei Pertz, Mon. Scriptt. T. VII, p. 270), er habe aus Neucorvey eine Sammlung von kürzeren Klosternachrichten, die er mit dem Worte computus bezeichnet, ferner das Leben des heiligen Rimbert und das historische Werk des corveyschen Abtes Bovo I, eines Zeitgenossen des ebengenannten Erzbischofs Rimbert, erhalten. Bovo I. regierte von 880 bis 890 und schrieb die Geschichte seiner Zeit, die leider für uns verloren gegangen zu sein scheint, die aber manche spätere Geschichtschreiber des Mittelalters als Quelle noch benutzt haben. Nicht lange nach Bovo verfasste der treffliche Widu-

kind außer einigen anderen Schriften die bekannte und mit Recht allgemein geschätzte Geschichte der Sachsen (Res gestae Saxonicae bei Pertz, Mon. Scriptt. T. III, p. 408—467), welche bis zum Jare 968 reicht. Widukind war von sächsischen Eltern geboren und wurde von ihnen seiner früh hervortretenden Fähigkeiten wegen zuerst in die blühende Klosterschule zu Hirschau und von da nach Corvey geschickt, wo er nach einem längeren Aufenthalte selbst als gefeierter Lehrer und Vorsteher der Schule in der zweiten Hälfte des 10. Jarh.'s wirkte und großes Ansehen genoss. Um seinen Fleiß und seine Verdienste zu ehren, ließ ihm der Abt Hosed im Jare 1004 ein einfaches Denkmal errichten (Annales Corbej. recentiores ad a. 1004 bei Leibnitz, Scriptt. T. II, p. 206). Hierauf schrieb zur Zeit des Kaisers Heinrich IV. der Mönch Bernhard in Corvey eine oratio invectiva in imperatorem Henricum IV., sowie um das Jar 1082 Isibart von Amelunxen ein Breviarium rerum memorabilium. Durch die Bemühungen und Schriften dieser Männer blieb der Sinn für die Geschichte unter den Mönchen in Corvey so frisch und lebendig, dass noch um das Jar 1206 der Abt Thietmar alle von Amtsgeschäften freien Stunden auf geschichtliche Studien verwandte und sich dabei der Hilfe des kenntnisreichen Ordensbruders Maurus bediente (Annales Corbej. recentiores ad a. 1206 bei Leibnitz, Scriptt. II, p. 207). Aber nicht bloß auf dem Gebiete der Geschichte wurde hier fleißig gearbeitet, sondern mehrere gelehrte Mönche widmeten auch der Theologie ihre Tätigkeit als Schriftsteller. Unter anderen schrieb ein gewisser Arnulph um 982 ein metrisches Werk über die Sprüchwörter Salomonis, und um dieselbe Zeit Eberhardus einen Kommentar zu den fünf Büchern Mosis, sowie sich die corveyschen Mönche Robert, Meinholt, Roger und Alger als Lehrer und Schriftsteller an dem bekannten Streite über das heilige Abendmal gegen die als ketzerisch geltenden Bekenntnissätze des hart verfolgten Berengarius lebhaft beteiligten (Trithemius, De scrippt. ecclesiast. lib. II, c. 90).

Dieser wissenschaftliche Eifer fand eine nicht geringe Aufmunterung und Unterstützung in der Bibliothek, welche eine beträchtliche Sammlung von theologischen, historischen und klassischen Handschriften enthielt und zu der schon sehr früh der Grund gelegt war. — Ungeachtet Corvey bei solchem Reichtume an litterarischen Schätzen, die zum teil die Ergebnisse des beharrlichen Fleißes seiner eigenen Bewoner waren, auch nach seiner Glanzperiode noch eine zeitlang sein wolverdientes Ansehen unter den Klöstern Deutschlands behauptete, so vermochte es sich doch seit dem im J. 1174 erfolgten Tode des klugen, bei Kaisern und Fürsten viel geltenden Abtes Wibold gegen die nachteiligen Einwirkungen ungünstiger Zeitverhältnisse nicht immer kräftig genug zu schützen. Dazu gesellten sich innere Streitigkeiten und Zerwürfnisse, durch welche die Klosterdisziplin allmählich immer mehr in Verfall geriet. Daher nahm auch der bedeutende Einfluss, welchen Corvey bis dahin nach außen auf die Ausbreitung des Christentums ausgeübt hatte, mehr und mehr ab. Wärend nämlich zur Zeit Ansgars, dem das neue gestiftete Erzbistum von Hamburg 831 übertragen und dann 849 mit dem Bistum von Bremen vereinigt war, von hier aus hauptsächlich durch Mönche aus Corvey die Verbreitung des Christentums ins Nordalbingien, in Jütland und Schweden befördert war, hörte dieser Einfluss mehr und mehr auf, als die meisten dieser Länder, welche zu der Kirchenprovinz des Erzbistums Hamburg-Bremen gehört hatten, dem im Jare 1104 für den skandinavischen Norden gestifteten Erzbistum Lund untergeben wurden.

Die härtesten Verluste trafen das Kloster in den Stürmen des dreißigjärigen Krieges, in welchen die Bibliothek und das Archiv desselben zerstreut, seine Gebäude beschädigt, viele Güter geraubt und dabei die Zehnten und andere Gefälle meist gar nicht oder sehr unregelmäßig entrichtet wurden. Wie sehr sich auch die am Katholizismus festhaltenden Äbte nach dem westfälischen Frieden bemühen mochten, das Zerstreute wider zu sammeln und von dem Verlornen soviel als möglich wider zu gewinnen, so blieb ihnen von den früheren ausgebreiteten Besitzungen doch nur noch ein Ländchen von fünf Quadratmeilen mit 20,000 Einwonern übrig.

Litteratur. Eine vollständige und zugleich kritisch genaue Geschichte Corveys besitzen wir noch nicht. Zwar fehlt es nicht an zalreichen Quellenschriften, aber die meisten derselben erfordern eine sorgfältige Prüfung ihrer Angaben. — Unter den älteren, durchaus unkritischen Bearbeitungen sind anzuführen: Joh. Letzner's Corveyische Chronik, Hamb. 1593, 4°; E. F. Paullinis (als Handschrift auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufbewarte) neue, vollständige historische Beschreibung des uralten löblichen Kaiserl. freyen Fürsten-Stifts Corvey im V Büchern, 1683 in Fol.; C. F. Paullini, Theatrum illustrium virorum Corbejae Saxonicae, Jen. 1686, 4°; Entwurf einer Historiae Corbejensis diplomaticae der hochberühmten Kaiserl. freyen und gefürsteten Reichs-Abtei Corvey von Joh. Fried. Falcken, Braunschweig 1738, 8°; Codex Traditionum Corbejensium, Diplomatarium nec non Registrum Abbatis Sarachonis. ed. Jo. Fr. Falke, Lipsiae 1752, fol. — Die gründliche Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Corvey und Höxter von Paul Wigand, Bd. I, Abth. 1 und 2, Höxter 1819, 8°, reicht nur bis zum Jare 1146. und ist unvollendet geblieben. Vgl. Hassel in der allg. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch u. Gruber, Bd. 19, S. 392; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. 2, Abth. 1 der 4. Auflage; Münter's Kirchengesch. Dänemarks; Giesebrecht's Wendische Geschichte, 2 Bände, Berlin 1843. Die Bekehrung Nord-Albingiens und die Gründung des Wagrischen Bistums Altenburg-Lübeck von E. A. Th. Laspeyres, Bremen 1864, und meine historischen Forschungen und Darstellungen, 2 Theile, Bremen 1843 und 1845. **G. H. Klippel.**

Corvinus, Antonius (mit deutschem Namen „Räbener"), einer der bedeutendsten unter den Reformatoren Norddeutschlands, wurde am 27. Februar 1501 im paderbornischen Städtchen Warburg (nicht in Marburg, wie nach seiner Grabschrift manchmal irrig angegeben ist) geboren. Von den Verhältnissen seiner Jugend ist uns nichts überliefert, selbst darüber erfaren wir nichts, wie er den Weg zum Evangelium gefunden hat. Schon im Jare 1523 wurde er aus dem Kloster Loccum, wo er wie früher in Riddagshausen seine Bildung empfing, als Anhänger der lutherischen Lehre verjagt. Nun ging er nach Wittenberg und setzte dort seine Studien fort, one jedoch, wie es scheint, mit den Häuptern der Reformation in nähere persönliche Berürung zu kommen. Im Jare 1526 finden wir ihn in Marburg zu der Zeit, als die ersten Einleitungen zur Stiftung der neuen Universität getroffen wurden, doch ist er weder jetzt noch später Professor in Marburg gewesen. Auf Amsdorfs Empfehlung wurde er 1528 nach Goslar, wo jener die Reformation leitete, zum Prediger an St. Stephan berufen, wirkte dort bis gegen Ende des Jares 1531 kräftig mit, ging dann aber, durch persönliche Verfolgungen wie durch die unglückliche Wendung, welche das Werk der Reformation in Goslar nahm, vertrieben, nach Witzenhausen im hessischen Lande. Hier verwaltete er eine Reihe von Jaren das Predigtamt, hielt sich jedoch auch abwechselnd in Marburg auf, und wurde von dem Landgrafen zu fast allen bedeutenderen kirchlichen Verhandlungen, wie zu dem Konvent von Ziegenhain 1532, dem Cassseler Gespräch zwischen Melanchthon und Buzer 1535, zum schmalkaldischen Konvent 1537, hinzugezogen und mehrfach auch zu auswärtigen Missionen gebraucht. So sandte ihn der Landgraf im Januar 1536 zu den gefangenen münsterschen Widertäufern, einen Versuch zu ihrer Bekehrung zu machen, ein Versuch, der freilich keine Früchte trug. Mit mehr Erfolg wirkte er auf mehrmaligen Reisen (1541 und 1542) im lippischen Lande, indem er einen Streit der lemgoischen Prediger beilegte, die Kirche des Landes visitirte und ordnete. Auch nahm er im November 1536 in Marburg die Magisterwürde an und war durch zalreiche Schriften in weiteren Kreisen für die Verbreitung der Reformation tätig. Einen Ruf nach Riga lehnte er 1539 ab; es bot sich ihm in der Nähe ein bedeutenderer Wirkungskreis in den Fürstentümern Göttingen und Kalenberg.

Hier regierte beim Beginn der Reformation Herzog Erich der ältere, eine biedere und gerade Natur, aber, ein Kriegsgefärte Kaiser Maximilians, rauh und hart, one Sinn für das Höhere. Der Reformation als Kaiser Karls V. Freund abgeneigt, noch mehr dagegen eingenommen durch seine erste Gemalin Katharina,

hatte er im Lande die Reformation niederzuhalten gewusst, obwol in den Städten, namentlich Hannover und Göttingen, seine durch lange Abwesenheit vom Lande geschwächte Macht dazu nicht ausreichte. Als Katharina kinderlos starb, vermälte er sich 1525 zum zweiten Male mit Elisabeth, der Tochter Joachims I., eines der heftigsten Feinde der Reformation. Elisabeth, vielleicht schon durch der Mutter stilles Dulden um des Evangeliums willen erfasst, noch mehr gewonnen durch ihren Bruder, den Markgrafen Johann von Küstrin, der sie 1538 in Münden besuchte, bei welcher Gelegenheit Corvin zum ersten Male in Münden predigte, trat in demselben Jare 1538 zur evangelischen Kirche über. Erich, obwol er selbst sein lebenlang bei der römischen Kirche verblieb, hinderte sie nicht und gestattete, dass Corvin auf Elisabeths Bitten und mit Philipps von Hessen Erlaubnis von Zeit zu Zeit herüberkam, um zu predigen und das Sakrament zu verwalten. Jetzt gewann Corvin immer mehr Einfluss im Lande. Im Jare 1539 reformirte er Nordheim und gab dieser Stadt eine Kirchenordnung. An die Reformation des Landes war erst nach Erichs Tode zu denken. Sobald aber Erich 1540 am 26. Juli auf dem Reichstage zu Hagenau gestorben war, und Elisabeth die vormundschaftliche Regierung für den unmündigen Erich II. übernommen hatte, wurde die Einfürung der neuen Lehre das Ziel ihres Lebens. Ihr zur Seite standen Just Waldhausen, ihr Kanzler, von Luther empfohlen, Burcard Mithob, ihr Leibarzt, ein Freund Melanchthons, mit Corvin verschwägert; vor allen Corvin selbst, der anfangs noch in Witzenhausen blieb, am Ende des Jares 1541 oder Anfang 1542 aber in Elisabeths Dienste übertrat und zum Superintendenten von Kalenberg-Göttingen ernannt wurde.

Schon im Herbst 1540 handelte man mit den Ständen in Pattensen über die Reformation, und diese sagten zu, Gottes Wort anzunehmen. Dann wurde ein darauf bezügliches Edikt erlassen. Die Ceremonieen blieben vorerst unverändert, doch sorgte man für lautere Predigt des göttlichen Wortes. Die Umwandlung sollte sich erst innerlich vollziehen; erst nachdem das geschehen war, folgte auch die äußere Umwandlung. Gegen Pfingsten 1542 erschien die von Corvin in hochdeutscher Sprache (später ward sie auf Bitten der Geistlichkeit ins Niederdeutsche übersetzt) abgefasste Kirchenordnung. Durch eine Visitation des ganzen Landes (vgl. die Instruktion für dieselbe bei Havemann, Gesch. der Lande Braunsch. u. Lüneb. II, 198) sollte die Ordnung wirklich ins Leben gerufen werden. Diese hielt Corvin mit den ihm zugeordneten Geistlichen und Laien 1542 im Göttingischen, 1543 im Kalenbergischen. Die noch vorhandenen Abschiede zeigen, dass die Absicht der Visitatoren besonders auf die Sorge für die Predigt des Wortes ging. Die Prädikanten wurden geprüft, unfähige entlassen, hie und da neue Pfarren, viel neue Schulen gegründet, der Gottesdienst in Kirchen und Klöstern geordnet, das Kirchenvermögen, wo es zu fremden Zwecken verwendet wurde, wider zum Dienst der Kirchen und Schulen herangezogen und angemessen verteilt, die Bibel und die Hauptschriften der Reformation eifrig verbreitet.

In der Zwischenzeit nahm Corvin mit rastloser Tätigkeit an der Reformation von Hildesheim, wohin er mit Winkel und Bugenhagen von den schmalkaldischen Bundesfürsten gesandt war und die Kirchenordnung abfassen half, sowie an der Reformation des besetzten braunschweig-wolfenbüttelschen Landes durch die mit Bugenhagen vorgenommene Visitation teil. Dann wandte er sich wider dem eigenen Lande zu. Zwei Synoden (die ersten und einzigen nach der Kirchenordnung gehaltenen) wurden 1544 in Pattensen, 1545 in Münden gehalten; auf Reisen, durch Predigt und Schrift war Corvin tätig, um die Kirchenordnungen ins Leben zu rufen und im Leben zu erhalten, und war auch noch nicht aller Widerstand gebrochen, so konnte doch das Land für völlig reformirt gelten; das Werk schien für beständig gegründet. Da fiel Erich II. zur römischen Kirche wider ab. An des Kaisers Hoflager, im Felde gegen die protestantischen Seestädte, wandte er sich dem alten Glauben wider zu; im Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen, kehrte er flüchtig in sein Land zurück und wollte nun auch dieses wider von der Reformation abziehen. Das Interim sollte angenommen werden. Elisabeth berief dagegen ihre Geistlichen nach Münden, mit Dr. Joachim Morlin

verfaſste Corvin (ſeine letzte Amtshandlung) eine Widerlegung, die von allen unterſchrieben wurde. Nun wandte Erich Gewalt an; viele Klöſter fielen wider ab, eine große Zal Prediger muſste flüchten, Corvin wurde zugleich mit Walther Hoiker in der Nacht auf den 1. November 1549 in Pattenſen von ſpaniſchen Soldaten gefangen genommen und auf den Kalenberg gebracht. Faſt drei Jare hat er hier in hartem Gefängniſſe zugebracht; Verwendungen von Seiten Eliſabeths hatten keinen Erfolg; Corvin litt mit ſtiller Geduld für die Sache des Evangeliums, der er mit ſo raſtloſem Eifer gedient hatte. Erſt im Oktober 1552, als Erich II., beſonders durch den Einfluſs des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach bewogen, wider auf die Seite der Evangeliſchen getreten war, wurde Corvin ſeiner Haft entlaſſen. Allein die Härte des Gefängniſſes hatte ſeine Kräfte aufgezehrt. Schon erkrankt brachte man ihn nach Hannover, wo er am 5. April 1553 ſtarb. Vor dem Altare der Kirche St. Georgii und Jacobi liegt er begraben.

Corvin gehört nicht zu den eigentlich ſchöpferiſchen Geiſtern der Reformationszeit, aber in dem Kreiſe von Männern, welche die reine Lehre verbreiten halfen, iſt er einer der treueſten geweſen, in weiten Kreiſen einfluſsreich und tätig. Seine Gelehrſamkeit war nicht unbedeutend, auch in klaſſiſchen Studien zeigt er ſich bewandert. Nur ſeine dichteriſchen Anlagen ſcheint er überſchätzt zu haben. Bedeutſamer als ſeine Schriften, von denen jedoch einzelne (beſonders ſeine Poſtille) eine Reihe von Auflagen erlebt haben, iſt ſeine organiſirende Tätigkeit. Was ihn am meiſten ziert, iſt ſeine große Treue, die er im ganzen Leben bewärte im Handeln wie im Dulden um des Wortes willen, ein reich geſegneter Arbeiter, ein treuer Konfeſſor der evangeliſch-lutheriſchen Kirche.

Litteratur: Baring, Leben Corvins, Hannover 1749; Zeit- und Geſchichtsbeſchreibung von Göttingen, Götting. 1738, II, 505 ff.; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland II, 141 ff.; Havemann, Eliſabeth, Herzogin von Braunſchweig-Lüneburg, Götting. 1839; Geſchichte der Lande Braunſchweig u. Lüneburg II, 195 ff.; Uhlhorn, Ein Sendbrief von Antonius Corvinus mit einer biographiſchen Einleitung, Göttingen 1853. Eine Biographie, wie Corvin ſie verdiente, fehlt noch.

G. Uhlhorn.

Cotelerius (Cotelier), Johann Baptiſt, geboren im Dezember 1627, ſtammte aus einer angeſehenen Familie zu Nimes. Sein Vater, erſt reformirter Prediger daſelbſt, trat nachmals zur katholiſchen Kirche über. Er beſorgte den erſten Unterricht ſeines Sones mit ſo gutem Erfolg, daſs dieſer ſchon in ſeinem dreizehnten Jare die Bibel des Alten und des Neuen Teſtaments geläufig in der Grundſprache leſen konnte. Im Jare 1641 begab ſich der junge Cotelerius nach Paris, wo er Philoſophie und Theologie ſtudirte. 1648 ward er Doktor der Sorbonne. Der Miniſter Colbert erteilte ihm 1667 den Auftrag, die griechiſchen Handſchriften der kgl. Bibliothek zu unterſuchen und ein Verzeichnis darüber anzufertigen, auf welche Arbeit er fünf Jare verwandte. Im Jare 1676 ward er Profeſſor der griechiſchen Sprache am kgl. Kollegium. Er ſtarb den 19. Auguſt 1686 in einem Alter von 58 Jaren. Mit dem Schmuck der Gelehrſamkeit hatte er zeitlebens den der Beſcheidenheit und der Reinheit der Sitten verbunden. In der Kirchengeſchichte iſt ſein Name berühmt geworden durch die treffliche Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, Paris 1672, in 2 Bänden *). Dieſe Ausgabe hatte das traurige Schickſal, daſs die meiſten Exemplare derſelben durch eine im Collège Montaigu entſtandene Feuersbrunſt zu Grunde gingen. Eine zweite und dritte Ausgabe beſorgte der gelehrte Clericus (ſ. d. Art.) 1698 und 1724. Außerdem hat Cotelier noch andere Denkmäler des kirchlichen Altertums edirt **). — Vgl. über

*) Sanctorum Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi, opp. edita et non edita, vera et supposita, gr. et lat. c. notis.

**) Homiliae IV in Psalmos et Interpretatio Prophetae Danielis, graece et latine interprete J. B. Cotelerio, Paris 1661, 4°. (Cotelerius ſchrieb ſie dem Chryſoſtomus zu.) — Ecclesiae graecae monumenta, gr. et lat. c. notis III, 1677—1688.

ihn Steph. Baluze in einem Brief an Bigot, abgedr. in Syllabus Epistolarum hinter der Vorrede zum 2. Bande der Patres apost. von Clericus. — Ancillon, Mémoires, concernant les vies et les ouvrages de plusieurs modernes célèbres dans la république des lettres, Amst. 1709, p. 379 ff.; Nicéron, Mémoires, T. IV, p. 243 ff.; Biographie universelle u. d. W. **Hagenbach** †.

Court, Anton, und die Kirchen der Wüste, 1696—1760. Anton Court, der hochverdiente Widerhersteller der reformirten Kirche Frankreichs, der in seltenem Maße das Bild eines Christen und eines Helden in sich vereinigte, entstammte einer braven protestantischen Familie des Vivarais. Der frühe Tod des Vaters (Jean Court) 1700 nahm der Familie ihr weniges Besitztum und legte der ernsten und strengen, aber glaubensstarken und willenskräftigen Mutter (Marie, geb. Gébelin) neben dem Joch der Armut die Pflicht der Erziehung ihrer 3 Kinder auf, von denen Court (geb. 17. Mai 1696 oder 1695 in Villeneuve de Berg, Dép. Ardèche) das älteste war. Der dürftige Unterricht der Dorfschule genügte dem begabten wissensdurstigen Kinde nicht; im 7. Jare hatte er alles, was sie bot, gelernt, das Jesuitenkollegium in Aubenas wollte er nicht besuchen und so lernte er mit dem Eifer und der Beharrlichkeit, welche eine Haupteigenschaft seines Charakters bildete und den Erfolg seiner Wirksamkeit garantirte, wo er konnte und was er konnte. Mit der Muttermilch hatte er eine tiefe Abneigung gegen den Katholizismus eingesogen, die Spöttereien seiner Dorfkameraden, der tägliche Anblick der Verfolgungen und Strafen, welche die Andersglaubenden trafen, steigerte dieselbe, seine Kindheitserinnerungen reichten an den Märtyrertod von Brousson (s. den Art.) und Homel, an die Leiden und Wunder der Cevennenkriege, die Erzälungen davon, die Klagen (complaintes) über die Märtyrer, das Los der Galeerensträflinge, der Gefangenen bildeten das tägliche Gespräch der Protestanten; schon als Knaben mußte ihn seine Mutter zu einer geheimen Versammlung, welche eine Frau hielt, mitnehmen; so bildete sich in ihm ein unwiderstehlicher Trieb, Geistlicher zu werden und seinen Landsleuten das zu geben, was sie am meisten bedurften und was am schwersten bestraft wurde, die Predigt des Evangeliums. Bestärkt wurde er durch die Lektüre von Schriften wie La consolation de l'âme fidèle von Drelincourt, la Dispute d'un berger avec son curé u. a. Bald las er in den Versammlungen vor und 17järig begleitete er einen „Prädikanten" Brunel auf seinen Wanderungen durch das Vivarais, bald wagte er, selbst zu predigen; die Bewunderung und Freude, welche sein Eifer und seine Unerschrockenheit unter seinen Glaubensgenossen erregte, gab seinem Entschluss, Geistlicher zu werden, die letzte, bestimmende Weihe. Die mütterlichen Bedenken gegen sein Vorhaben wurden überwunden und getragen von dem Bewusstsein, unter Gottes besonderem Schutze zu stehen, so lange er sich dessen nicht unwürdig mache, one Furcht vor dem Tod am Galgen, der jedem Prediger drohte, „da er ja der Kirche zu gute kam, für welche der Son Gottes das Leben am Kreuze gelassen", unternahm er 1714 — 1715 seine erste „Reise", durchzog die Cevennen, Languedoc, Dauphiné, wagte sich in Marseille in die entsetzlichen Gefängnisse der Galeerensträflinge, überall predigend, Versammlungen haltend und mit aufmerksamen Augen den Zustand von Land und Leuten beobachtend. Der französische Protestantismus war durch die Verfolgungen Ludwigs XIV. bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, ein Netz von Edikten umgab den Protestanten von der Wiege bis zum Sarg, sodass es unmöglich war, seinen Glauben zu halten und den Strafen der Edikte, die mit Blut geschrieben waren und von grausamen Intendanten strenge gehandhabt wurden, zu entgehen; wenige, meistens arme Leute, bekannten ihren Glauben offen. Die meisten hielten als „Neubekehrte" die katholischen Gebräuche, auch wenn sie im Herzen ihr evangelisches Bekenntnis bewarten. Da als ein Edikt Ludwigs XIV. vom 8. März 1715 den Protestantismus in Frankreich geradezu als nicht mehr existirend erklärte und alle Protestanten als Abtrünnige (relaps) mit den schwersten Strafen bedrohte, faßte ein namenloser junger Mann den wunderbar künen Plan, ihn aus seinen Trümmern zu erheben, nicht etwa bloß damit, dass einzelne in ihrem Glauben gestärkt oder mehr Versammlungen als bisher gehalten werden, sondern durch die Widerherstellung eines geregelten Gottesdienstes und Pfarr-

amtes, der kirchlichen Ordnung und Gemeinschaft die reformirte Kirche in Frankreich wider zu gründen und durch dieses Streben, durch den edlen Heroismus der Männer, die daran arbeiteten und dafür starben, durch den Eifer, welcher in den Gemeinden erweckt wurde, durch das Gelingen, womit Gott dies Werk segnete, ist diese Zeit, welche so überraschende Ähnlichkeit mit dem Christentume der ersten Jarhunderte darbietet, eine der interessantesten wenn auch unbekanntesten der Kirchengeschichte. Als Kind des Südens frühreif, mit wunderbarem Organisationstalente begabt, geschäftsgewandt im höchsten Maße und ausgerüstet mit jener praktischen Klarheit, welche den rechten Weg leicht findet und auch scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten besiegt, voll Gottvertrauen, Eifer und zäher Beharrlichkeit gelang Court, mit kleinem anfangend, das Größte zu erreichen; er lehnte sich dabei an die bewärte Verfassung und Ordnung der alten reformirten Kirche Frankreichs an, soweit es die Verhältnisse erlaubten, um auch die Zusammengehörigkeit der Kirche von 1685 und der jetzigen vor den Augen der Welt wie in den Herzen der Reformirten festzustellen. 21. August 1715 berief Court die „erste Synode", um dieses in der reformirten Kirche so wichtige Institut wider zu Ansehen und Geltung zu bringen. An einem Kreuzweg bei Nîmes tagten bei Sonnenaufgang einige Laien und Geistliche (Roubière-Crotte, Huc-Mazel, Vesson, Arnaud, Durand, Court), beinahe die letzten Reste der Camisarden-Prediger und -Anführer; unter dem Vorsitz von Court wurde eine kleine Kirchenordnung festgestellt, welche den Gottesdienst, Zeit, Ort und Art desselben, die Synoden, die Tätigkeit der Ältesten und Geistlichen regelte, den Frauen und Prophetinnen das Predigen verbot, auch einschärfte, den „sogenannten Offenbarungen" keinen Glauben zu schenken. Mit neuem Eifer machten sich die Männer ans Werk; die geringen Kenntnisse (Mazel war Dragoner, Vesson Böttcher gewesen, Arnaud und Durand noch sehr jung) musste die Begeisterung ersetzen, die Versammlungen wurden häufiger gehalten und zalreicher besucht; Court selbst durchzog die Cevennen, die blutgetränkte Stätte der Camisardenkriege, hielt 1716 eine zweite Synode, predigte, mante, schrieb Fasttage aus, trat auch mit dem Ausland in Verbindung, besonders um Bücher, gegen welche der Katholizismus auch mit Scheiterhaufen und Konfiskation gewütet hatte (Katechismen von Drelincourt, Neue Testamente, Predigtbücher, Psalmbücher ꝛc.), zu beziehen. Weitere Mitarbeiter waren außer den Genannten Bonbonnoux, ebenfalls ein früherer Camisardenfürer, und besonders Pierre Carrière, genannt Corteis. Auch dieser Mann hatte ein Leben voll Abenteuer, Gefaren und Opfer hinter sich; geb. 1680 in Nogaret, hatte er mit 17 Jaren zu predigen begonnen, an den Greueln der Camisarden sich nicht beteiligt, sondern war mit einem Pass nach Genf gegangen, 1704 hatte er dort sich weiter ausgebildet, bis er 1709 mit Sabatier und Arnaud wider in die Heimat zurückkehrte, um sein gefärliches Amt auszuüben; feste Freundschaft verband die beiden Männer, herbeigefürt durch denselben Glauben und dieselbe Liebe zu ihrer Kirche, selten störten Meinungsverschiedenheiten ihr Zusammenwirken. Auch mit Jacques Roger trat Court in Verbindung; er war 1675 in Boissières (bei Nîmes) geboren, hatte 1696 Frankreich verlassen, kehrte aber nach 12järigem Aufenthalte in Deutschland und der Schweiz 1708 zurück und sammelte die Protestanten des Delphinats um sich; 1715 ließ er sich in Hessen ordiniren, wurde zum Geistlichen von Mariendorf berufen, kehrte aber auf die Nachricht von dem Tode Ludwigs XIV. in die Dauphiné zurück. 22. August 1716 hielten Corteis und Roger dort die erste Synode, welche die Beschlüsse der von Languedoc annahm. Um das Amt eines Geistlichen vollständig versehen zu können und der alten Kirchenordnung zu genügen, ging Corteis auf den Wunsch der Gemeinden nach Genf (Ende April 1718) und von dort nach Zürich, das den Reklamationen der französischen Regierung weniger ausgesetzt war, ließ sich dort examiniren und ordiniren (15. Aug.). Nach Frankreich zurückgekehrt, weihte er Court vor einer zalreichen Versammlung 21. Nov. 1718 durch Handauflegung zum Geistlichen (ministre). Mit neuem Eifer setzten sie ihre Arbeit fort; neben der Seelsorge für die Gemeinden war Court besonders bestrebt, tüchtige junge Leute zu Predigern zu gewinnen; er nahm sie als Begleiter einige Monate mit, erklärte ihnen die Schrift,

ließ sie über Gegenstände aus der Dogmatik und Ethik disputiren, gab ihnen Anweisung im Predigen — alles wärend ununterbrochener Wanderungen. Vor einer Synode mußte der Kandidat (proposant) ein Examen bestehen, dann wurde er Prediger (prédicant). Als solcher hatte er sämtliche Befugnisse des geistlichen Amtes, nur das Reichen der Sakramente und die Handauflegung stand dem ordinirten Geistlichen (ministre) zu; infolge der Synodalbeschlüsse von 1721 und 1723 erhielten die Geistlichen auch einen kleinen Gehalt, aus den Beiträgen der oft bitter armen Protestanten aufgebracht. Die größte Schwierigkeit bot die Herstellung der Kirchenzucht; es wurde bei Strafe des Ausschlusses vom hl. Abendmal verboten, die Kinder durch katholische Priester taufen, die Ehen durch dieselben einsegnen zu lassen; und wenn auch die von evangelischen Geistlichen „in der Wüste" *) getauften Kinder vor dem bürgerlichen Gesetze als Bastarde, die „in der Wüste" geschlossenen Ehen als Konkubinate galten, so blieben doch Court, die Geistlichen und die Synoden unerschütterlich bei dieser Maßregel, weil dadurch allein die reformirte Kirchengemeinschaft als eine bestehende vor aller Welt gezeigt wurde. Die wachsende Zal dieser Taufen und Trauungen „in der Wüste" boten später die Veranlassung, die Aufsicht über den Civilstand der Reformirten den katholischen Geistlichen abzunehmen und eine rein weltliche Civilstandsgesetzgebung für sie zu schaffen.

Mit namenlosen Schwierigkeiten hatte Court zu kämpfen. Die französische Regierung blieb auch unter der Regentschaft der Politik Ludwigs XIV. getreu; offiziell gab es keine protestantische Religion mehr, ja die Ausübung derselben wurde strenge bestraft. Vom Jar 1715—1723 wurden allein in Languedoc 7 Versammlungen überrascht, die gefangenen Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen nach Aigues-Mortes. Häuser wurden rasirt, Einzelne und ganze Ortschaften mit schweren Geldstrafen belegt, 22. Januar 1718 endete Etienne Arnaud „als Prediger der Wüste" am Galgen auf der Citadelle von Montpellier. Im Jare 1719 schien die Furcht, Albéroni, der unruhige Minister Spaniens, möchte die Bewoner von Languedoc und Poitou zu den Waffen rufen und einen neuen Camisardenkrieg entzünden, eine Änderung in der Handlungsweise der Regierung (des Hofes, wie es durchaus damals hieß), hervorzurufen. Der französische Gesandte in Holland veranlaßte Basnage, der das Entstehen der Versammlungen nicht gern gesehen hatte, in einer Lettre pastorale, die Protestanten Frankreichs zur Unterwerfung unter ihre rechtmäßige Obrigkeit aufzufordern. Courts würdige entschiedene Antwort, in welcher er seine Glaubensgenossen glänzend von dem Verdachte der Felonie rechtfertigte, beruhigte zwar den Machthaber Frankreichs, eine Änderung, eine mildere Handhabung der Edikte trat jedoch nicht ein. Die Verfolgungen dauerten in allen Teilen des Landes, wo der Protestantismus Lebenszeichen gab, fort.

Eine andere Gefar tauchte inmitten der Reformirten selbst auf; gleichsam als Vermächtnis einer bewegten Vergangenheit waren einige Propheten, Mazel, Vesson und Prophetinnen aus der Camisardenzeit übrig; weissagend und predigend durchzogen sie das Land, bei dem aufgeregten Volke, das unter einem entsetzlichen Drucke seufzte und mit allen Gedanken der Sehnsucht in der Zukunft lebte, wegen ihres Mutes und ihrer (vermeintlichen oder wirklichen) Sehergabe oft hoch angesehen. Aber die Gefaren des Spiritualismus traten in der Verwerfung der Bibel, im Auseinandergehen in verschiedene Sekten deutlich hervor. Court war entschlossen, dem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen; durch Wort und Brief mante er, den Propheten nicht mehr zu folgen. Auf der Synode von 1716 wurde die heil. Schrift als alleinige Erkenntnisquelle der Offenbarung

*) Als „Kirche der Wüste" (du désert) bezeichnete sich die französisch-reformirte Kirche damaliger Zeit mit Beziehung auf Apok. 12, 6, sowie auch, weil die Versammlungen an abgelegenen Orten, in Einöden ꝛc. stattfanden; der Ausdruck war ein vollständig stehender für die damalige Zeit; Tauf-, Trauzeugnisse, selbst Bittschriften wurden „aus der Wüste" datirt. Zugleich war damit über den Aufenthalt der Geistlichen, über den Ort der Versammlungen, deren Angabe bei schwerer Strafe verlangt wurde, Stillschweigen bewart.

festgestellt und die beiden Prediger Vesson und Huc-Mazel, welche den Prophetismus begünstigten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (Synode vom 13. September 1720). Der erstere schloss sich der spiritualistischen Sekte der Multipliants an, dem letzten Ausläufer des Prophetismus der Cevennen, wurde mit ihnen gefangen und starb 22. April 1723 in Montpellier am Galgen. 5. Mai traf das gleiche Los Huc „als Prediger der Wüste"; das Abschwören seines Glaubens konnte ihm das Leben nicht retten. — Ende 1720 machte Court eine Reise nach Genf, er trat in persönlichen Umgang mit Pictet, Turretini, wusste die Häupter des Protestantismus in der Schweiz mehr für die Sache ihrer Brüder in Frankreich zu gewinnen, korrespondirte auch in gleicher Absicht mit dem Erzbischof von Canterbury, William Wake. Neu gestärkt kehrte er August 1722 zu seinen Gemeinden zurück, die ihn sehnlichst erwarteten; der Zustand war ein sehr erfreulicher; eine schöne Frühlingszeit war über die französischen Reformirten angebrochen, überall war die kirchliche Ordnung hergestellt, eine feste Organisation gegründet, Taufen und Trauungen wurden von den evangelischen Geistlichen begehrt, die Versammlungen waren häufiger und wurden immer zalreicher besucht (2—3000 Personen). Auch räumlich mehrten sich die Zeichen des neuerwachenden Lebens; außer in den früher genannten Provinzen fanden sich Gemeinden in Poitou, Bretagne, Agenois, Foix, Provence, Picardie. Da erschien — ein Donnerschlag für die Evangelischen — die berüchtigte Deklaration vom 14. Mai 1724, welche die früheren Strafbestimmungen gegen die Reformirten erneuerte, die Umgehung der katholischen Taufe und Trauung viel härter als früher andete; veranlasst war sie durch eine Erklärung des katholischen Klerus, welcher bei seiner Versammlung 1723 sich bitter über den Zustand der „Neubekehrten" beschwerte, redigirt von Bâville, der ein langes Leben des Kampfes gegen die Reformirten damit schloss. Die Protestanten beschlossen (Synode Oktober 1724) nicht auszuwandern, sondern geduldig alles Kreuz zu tragen, das über sie verhängt sei, aber bei ihrem Glauben zu bleiben; ein allgemeiner Bußtag gab ihrer Stimmung Ausdruck. Immer fester wurde die kirchliche Organisation; die Interessen der Protestanten dem Ausland gegenüber sollte Duplan als Generaldeputirter, Mai 1725 gewält, vertreten; die einzelnen Gemeinden schlossen sich wider zur Kirche zusammen. 16. Mai 1726 wurde nach 66järiger Unterbrechung in einem Tal des Vivarais die erste Nationalsynode *) wider gehalten, sie war besucht von 3 Geistlichen, 8 Kandidaten und 36 Ältesten, den Vertretern der südlichen Provinzen Dauphiné, Languedoc, Vivarais. Die in Languedoc geltende kirchliche Ordnung wurde allgemein angenommen, regelmäßig widerkehrende Synoden vorgeschrieben, den Geistlichen bestimmte Kirchspiele (quartiers) zu regelmäßiger Amtstätigkeit angewiesen; bald kamen auch Abgesandte der nördlichen Provinzen, mit der Bitte um Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft. In einer interessanten Zusammenstellung, Ende 1728 abgefasst, wird die Zal der Evangelischen in Languedoc und Dauphiné auf 200,000 Seelen angegeben, die Besucher der Messe nicht gerechnet; sie hatte merkwürdigerweise seit der Widerrufung des Ediktes von Nantes nicht abgenommen; Languedoc mit Rouergue und Vivarais zälte 120 Kirchspiele mit 3 Synoden, 16 Kolloquien, welche die laufenden Geschäfte besorgten, 4 Geistliche (Corteis, Court, Durand, Roger) und 18 Kandidaten; selbst an Psalmenschulen fehlte es in dieser wolorganisirten Provinz nicht. Diese reichen Früchte waren der Treue der Gemeinden, besonders aber der aufopfernden Tätigkeit der Geistlichen zu danken; ihr Leben war reich an Gefaren und Abenteuern aller Art; one Rast, immer auf der Wanderung, oft Nacht für Nacht das Quartier wechselnd, das ihnen der gute Wille der Glaubensgenossen bot, von Spionen umringt, als letzte Aussicht immer vor sich das Schaffot, übten sie ihren mühevollen Beruf aus bei Regen und Sonnenbrand, in Sturm und Wetter, kärglich besoldet, oft Jare lang von ihren Frauen getrennt, und genossen keinen andern Lon, als das Bewusstsein der Pflichterfüllung, die Freude über das Wachsen der Gemeinden und die Hoffnung der ewigen

*) Weitere Nationalsynoden 1727, 1730, 1744, 1748, 1756, 1758, 1763.

Seligkeit. Bis 1729 hatte auch Court diese Mühe geteilt und von der Arbeit einen noch größeren Teil auf sich genommen, indem er als geistiger Fürer eine umfangreiche Korrespondenz mit den Freunden fürte, Memoiren entwarf, Synoden berief ꝛc., da beschloss er, sich in die Schweiz zurückzuziehen, wohin er seine geliebte „Rahel" (eigentlich Etiennette Pagès seit 1722) vorausgesandt; das Zusammensein mit der zärtlich geliebten Gattin, der Sinn für wissenschaftliche Arbeit, der bisher mit Mühe zurückgedrängt war, das Bewusstsein, auch dort für das Wol seiner Brüder wirken zu können, bestimmten ihn dazu; die Bitten der Gemeinden, die Vorwürfe über „Fanenflucht" brachten ihn nicht davon ab, erst 33 Jare alt, hatte er doch das Recht, von dem Schauplatz zurückzutreten, auf welchem er so großes ausgerichtet. Er ging nach Lausanne, wo schon seit 1726 französische Jünglinge sich auf das Predigtamt in ihrer Heimat vorbereiteten; Court hatte den Plan zu diesem Seminar entworfen, Duplan die Gelder dazu gesammelt; allmählich erweiterte sich durch Courts Sorge dieses segensreiche Unternehmen; die Studenten waren bei mäßigem Kostgeld bei den Professoren der Akademie untergebracht, hatten einen Kurs von 2—3 Jaren durchzumachen, der später bis auf 5 Jare ausgedehnt wurde, allmählich auch wissenschaftliche Studien, Lateinisch und Griechisch umfasste, wenngleich die praktischen die Hauptsache blieben und das Haupterfordernis der Geist des Glaubensmutes, der Aufopferung (l'esprit du désert) blieb; ordinirt wurden die Zöglinge in Lausanne, später in Languedoc, die nötigen Geldmittel brachten die Kirchen der Wüste, die Schweizerstädte und andere Freunde der Protestanten zusammen; von 1726—1756 studirten über 90 Franzosen an der bescheidenen Anstalt. Court bekleidete kein Amt an derselben, er blieb geflüchteter Geistlicher, der da und dort predigte, aber indirekt übte er doch den größten Einfluss auf die Bildung der jungen Leute, wie er auch den Vermittler zwischen den Kirchen der Heimat und den Studenten bildete. Um die Aufmerksamkeit des Auslandes auf die Sache der Protestanten Frankreichs zu lenken, trat Court in Verbindung mit dem preußischen Oberhofprediger Jablonski (1731), Zinzendorf (1731), später auch mit Friedrich d. Gr., dessen Fürsprache 13 Galeerensträflinge erlöste (1742). Courts weitere Tätigkeit bestand in der Sammlung von Dokumenten zu einer ausfürlichen Geschichte seiner Kirche seit 1685, einer Ergänzung und Weiterfürung des Werkes von Elie Bénoît, Histoire de l'édit de Nantes, aber nur seine Geschichte der Camisarden (s. d. Art.) wurde vollendet und gedruckt, ein anderes liegt handschriftlich vollendet vor; seinen unermüdlichen Sammelfleiß zeigt die Kollektion Court in der Bibliothek von Genf, 116 Bände Manuskripte umfassend, eine unerschöpfliche Fundgrube für die Geschichte seiner Zeit und seiner Kirche.

1744 (1. Juni bis 2. Okt.) hielt sich C. wider in Frankreich auf, um eine Spaltung, welche die Kirchen Languedocs in 2 Lager trennte und die schlimmsten Folgen für das junge Gemeinwesen in Aussicht stellte, zu heben; der Geistliche Boyer war der Unzucht angeklagt, aber der Schuld nicht überwiesen, von der Provinzialsynode abgesetzt worden, fur jedoch fort, sein Amt weiterzufüren; durch einen vermittelnden Spruch stellte Court die Eintracht wider her, wonte einer Versammlung bei, welche von tausenden besucht war und wurde von der Nationalsynode 18. Juni 1744 zum Generaldeputirten an Stelle von Duplan ernannt. Später hat er seine Heimat nicht mehr besucht, er blieb zwar in fortwärendem Verkehr mit ihr, war aber nicht mehr der geistige Leiter der Bewegung, diese ging an Paul Rabaut über (geb. 1718, seit 1743 Geistlicher, s. d. Art.), in jeder Hinsicht der würdigste Nachfolger Courts. Sein Werk aber blieb in stetem Wachstum und Gedeihen; 1744 zälte die reformirte Kirche 33 Pastoren, die Normandie 17 Kirchspiele, Poitou 30, Dauphiné 60, in Nîmes rechnete man 20,000 Gläubige; 1756 war die Zal der Geistlichen auf 48 gestiegen, zu denen 18 Kandidaten und 15 Studenten kamen; 1763 waren es 62 Geistliche, 35 Kandidaten und 15 Studenten — und dies alles trotz heftiger widerholter Verfolgungen; 22. April 1732 endete P. Durand am Galgen in Montpellier mit dem fröhlichen Mute eines Märtyrers; 1739 starb der Prädikant Morel in Folge einer Wunde auf der Flucht; 24. August 1732 wurde der sehr tätige Geistliche Bartholomäus

Claris (geb. 1697) gefangen und entrann nur durch eine abenteuerliche Flucht aus der Citadelle von Alais dem sichern Tode (er starb November 1748). Die Galeeren, die Klöster, die Gefängnisse erhielten jedes Jar neue Gäste, Juni 1730 wurden in Nîmes, 1735 in Beaucaire tausende von konfiszirten Bibeln, Neuen Testamenten ꝛc. verbrannt. Freilich traten auch Pausen der Ruhe, der Duldung ein, so am Anfang der vierziger Jare, aber es war eine Ruhe vor dem Sturme. 1745 brach, veranlasst durch die Bitten des katholischen Klerus, dessen Wünsche mit denen des Hofes zusammentrafen, eine furchtbare Verfolgung aus, welche mit wenigen Unterbrechungen bis 1752 wärte und beinahe auf alle Teile des Reiches sich erstreckte. März 1745 starb der Geistliche Louis Ranc in Die (Dauphiné) am Galgen; 22. Mai folgte ihm J. Roger in Grenoble, ein 70jähriges tatenreiches Leben mit dem Märtyrertod beschließend, 2. Febr. 1746 erlitt der Geistliche Desubas in Montpellier das gleiche Schicksal, Et. Vivien in La Rochelle, Februar 1752 endlich François Bénézet ebenfalls in der blutgetränkten Citadelle von Montpellier.

In Contumacia zum Tode verurteilt, in effigie gehenkt wurden unzälige; das Parlament in Grenoble verurteilte 1745 und 1746 über 250 Personen zu verschiedenen Strafen, der Turm von La Constance in Aigues-Mortes, ein Frauengefängnis, zälte von 1719—1759 gegen 50 Gefangene, von welchen einige 30 und noch mehr Jare, Marie Durand 38 Jare, eingesperrt waren; durch Geldstrafen wurden einzelne und Gemeinden fast ruinirt, in Languedoc allein wurden in 6 bis 7 Jaren 716,680 Livres Strafgelder erhoben, auch die Dragonnaden begannen wider, die Ehen und Taufen in der Wüste wurden aufs neue verboten, ja man ging so weit, den Protestanten ihre Kinder zu nehmen, um sie zu taufen. Allmählich aber erkannte die Regierung, dass alle diese Maßregeln nicht zum Ziele fürten: nur 2 gefangene Geistliche, Arnaud, genannt Duperron, und Molines, genannt Fléchier, hatten abgeschworen, in den kriegerischen Verwicklungen von 1746, als man einen Einfall in der Provence befürchtete, hatte sich die Loyalität der Protestanten auf das überzeugendste gezeigt, die Maßregel wegen der Kinder drohte die Protestanten zur Auswanderung zu treiben. Die Intendanten, keineswegs stets die Freunde des Klerus, sprachen immer unverholener ihre Überzeugung aus, dass es unmöglich sei, $1^1/_2$ Mill. Franzosen, welche faktisch nicht Katholiken seien, doch als solche zu behandeln, und wenn auch 1760 ein Edikt erging, das den blutdürstigen Geist von 1724 atmete und 1754 der Geistliche Teissier (Lafage) am Galgen in Montpellier starb, im allgemeinen trat von 1754—1760 unter den Intendanten Mirepoix und Thomond eine stillschweigende Duldung ein; eine Menge Streitschriften, besonders über die Toleranz, in welchen Court mit gewonter Besonnenheit und Kraft (in Le Patriote françois, Villefranche 1751 u. 1753) seine Glaubensgenossen verteidigte, erregten Aufmerksamkeit und bereiteten die Entscheidung zu Gunsten der Protestanten wenigstens vor, bis der Justizmord an Jean Calas verübt (s. d. Sache unter dem Art. Rabaut) und Voltaires mächtige Stimme dieselbe herbeifürte. Court erlebte dieselbe nicht mehr, im Kreise seiner Familie brachte er ruhig seine letzten Lebensjare zu, die Studien seines talentvollen Sones Court de Gébelin leitend, stets durch Briefe und schriftstellerische Arbeiten unermüdlich tätig. 1755 verlor er seine geliebte „Rahel", das Heimweh nach ihr verließ ihn nicht mehr, 15. Juni 1760 ging er zur ewigen Ruhe ein; als er auftrat, war die französische Kirche ein wüster Trümmerhaufen, als er starb, war sie ein blühender Garten Gottes voll Kraft und Leben, und dass sie das wurde, ist besonders sein Verdienst.

Quellen: Das Hauptwerk über Court ist: Ant. Court, Histoire de la restauration du Protestantisme en France au XVIIIe siècle par Edmond Hugues, II. Ed., Paris 1872, auf den gründlichsten Quellenstudien beruhend, treffliche, warme Darstellung; A. Coquerel, Histoire de l'église du désert, T. 1, 2, Paris, bietet immer noch interessantes; La France protestante, T. III, S. 91—98; Peyrat, Histoire des pasteurs du Désert, Paris 1842, lebendige Schilderung, aber nicht immer genau; im Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français passim; Histoire de l'église réformée de Montpellier par Corbière, Paris

1861; über Corteis die interessante Monographie: Mémoires de Pierre Carrière dit Corteis publ. p. J. G. Baum, Strasbourg 1871; über Roger: D. Benoit, Un martyr du désert, Jacques Roger restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné, Toulouse 1875.

Der einzige Son von Court, Antoine Court de Gébelin (diesen letzteren Namen trug er nach dem seiner Großmutter), geb. 25. Januar 1728 in Nîmes, studirte unter den Augen seines Vaters in Lausanne und später in Genf Theologie; seit 1755 lehrte er in Lausanne Moral und Logik und war daneben der Sekretär und Gehilfe seines Vaters, das praktische Amt eines „Geistlichen der Wüste" trat er indessen nie an, seine vorzügliche Begabung und ein unersättlicher Wissenstrieb fürte ihn bald zu gelehrten Studien; 1762 verließ er Lausanne, durchwanderte den Süden Frankreichs, der gerade durch die Hinrichtung von Rochette und Calas (s. d. Art. Rabaut) aufs tiefste aufgeregt war; seine Eindrücke legte er nieder in Les Toulousaines ou lettres historiques et apologétiques en faveur de la religion réformée etc., Edimb. (Lausanne) 1763; es war der erste Dienst, den Gébelin seiner Kirche in dieser Schrift, die auch wichtige Details über die genannten Ereignisse enthält, leistete; neben seinen wissenschaftlichen Studien blieb es fortan seine Lebensaufgabe, seinen Glaubensgenossen Anerkennung und Duldung zu erringen. 1763 ließ er sich in Paris nieder, um die nötigen litterarischen Hilfsmittel zu haben; als angenehmer, sehr unterrichteter Mann kam er rasch mit den verschiedensten Kreisen der gelehrten und vornehmen Welt in Verbindung, war ein geachtetes Mitglied der Pariser „Gesellschaft". Diese Stellung benützte er, um seinen bedrängten Glaubensgenossen, deren Leiden er nie aus den Augen ließ, alle möglichen Dienste zu leisten; in ihrem Interesse korrespondirte er mit aller Welt, verfasste Memoiren, brachte Geld zusammen, man könnte ihn den protestantischen Kultminister nennen; er war von den Protestanten zu ihrem Generaldeputirten ernannt worden (1765), freilich erst nach einigem Widerstreben wegen seiner freisinnigeren religiösen Anschauungen, erhielt auch einen kleinen Gehalt, der ihm indessen so unregelmäßig ausbezalt wurde, dass er sich bitter beklagte, wie er seiner Kirche zu lieb auf Ehre und Rang und Stellung verzichtet habe, aber von ihr im Stiche gelassen, mit einer elenden Wonung im 4. Stockwerk sich begnügen müsse. Um 1780 wurde er zum königlichen Censor ernannt und diese Doppelstellung als kgl. Beamter und offenkundiger Agent der Protestanten, sein fortwärender Verkehr mit den höchsten Statsorganen, die er benützte, um das Los der Verfolgten zu erleichtern und eine tolerantere Anschauung überhaupt herbeizuführen, und die ihn gebrauchten, um auf seine Glaubensgenossen beruhigend einzuwirken, die Anerkennung, die er in Paris genoss, wärend die blutigen Gesetze vollständig noch in Geltung waren, bezeichnete deutlich die unhaltbaren Zustände der französischen Statsverwaltung, die rasch einer Revolution entgegeneilten. 1773 erschien der erste Band seines großen Werkes le monde primitif; sein Ruf als Gelehrter war damit fest gegründet; 1783 trat er an die Spitze einer Gesellschaft von Gelehrten und Künstlern, Musée de Paris genannt; aber diese neue Schöpfung brachte ihm wenig Glück; er geriet in Schulden, aufgerieben von Geschäften und Sorgen starb er 10. Mai 1784. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk: Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne, wovon, Paris 1773—1784, 9 Bände erschienen und noch 6—7 erscheinen sollten, suchte Gébelin die Ursprache, das Uralphabet zu erforschen, gibt eine allegorische Erklärung der Mythologie, eine Etymologie der griechischen und französischen Sprache ꝛc.; neben einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit macht sich große Willkürlichkeit geltend und durch die neueren sprachwissenschaftlichen und mythologischen Forschungen ist es längst antiquirt. Andere Schriften: Affaires d'Angleterre et de l'Amérique, Anvers 1776 ff., in Verbindung mit Franklin und Robinet herausgegeben; Lettre sur le magnétisme, Paris 1783; Dévoirs du prince et du citoyen, Paris 1789. **(v. Polenz. †) Th. Schott.**

Covenant. Mit diesem Namen bezeichnen die schottischen Protestanten und Presbyterianer die heiligen Bündnisse, die sie im 16. und 17. Jarhundert zur Verteidigung ihres Glaubens und Kirchentums gegen den Papismus und ferner

gegen den Episkopalismus geschlossen haben. Über den Zusammenhang derselben mit der geschichtlichen Entwickelung der schottischen Kirche vergl. die Schrift des Unterz.: Die schottische Kirche u. s. w. 1852.

Gewönlich versteht man unter dem „schottischen Covenant" speziell den vom J. 1638; dieser bezieht sich jedoch selbst auf den von 1580 zurück, dessen feierliche Erneuerung und Anwendung auf die seither eingetretenen Verhältnisse er sein will. Diesen Covenants, welche Akte der ganzen Nation sein sollen, waren ferner schon beim Beginn der schottischen Reformation solche vorausgegangen, welche die ersten Bekenner und Verfechter des evangelischen Glaubens schlossen.

Am 3. Dezember 1557 nämlich legten die letzteren, namentlich mehrere Adelige, mit dem Earl von Argyle an ihrer Spitze, die Erklärung ab (sie steht z. B. in Knox hist. of the reform. B. I.): warnehmend, wie der Satan das Evangelium und die Gemeinde Christi zu zerstören trachte, geloben sie vor Gott und der Gemeinde, für Gottes Wort alle ihre Macht, Gut und Blut einzusetzen, auch für treue Diener des Wortes zu sorgen und sie und jedes Glied der Gemeinde mit all ihrer Macht zu verteidigen; dagegen widersagen sie der Gemeinde des Satans mit allem Aberglauben und Götzendienste derselben u. s. w. Die Bekenner nannten dann sich „die gläubige Gemeinde Christi in Schottland". Ein zweiter Bund gleichen Inhalts mit noch stärkeren Aussagen darüber, dass sie alle Macht zum Schutze der Gemeinde und zur Beseitigung „aller den Namen Gottes entehrenden Dinge" (so des katholischen Kultus u. s. w.) aufbieten wollen, wurde am 31. Mai 1559 von den protestantischen Lords in Perth unterzeichnet (ebenfalls bei Knox, hist. etc.). Charakteristisch ist für diese Bündnisse, wie dann auch für die folgenden nationalen Covenants, der religiöse Charakter, welchen sie sich geben, und zugleich die Verpflichtung zu einer allgemeinen, auch mit Gewalt durchzusetzenden Austilgung der unevangelischen, „götzendienerischen" Lehren und Bräuche, wozu sie durch Gottes Willen sich verpflichtet glaubten (über das Verhältnis zum Landesherrn und über den Widerstand gegen ihn vgl. das oben genannte Buch des Unterz.).

Die evangelische Kirche mit presbyterialer Verfassung war sodann zur Nationalkirche und zur einzig geduldeten im Lande erhoben worden auf Grund des Glaubensbekenntnisses vom J. 1560. Aber immer noch regte sich gegen König Jakob der Verdacht geheimer papistischer Gelüste. Da schloss er mit seiner Nation den Covenant vom J. 1580 (die Urkunde steht, aufgenommen in den Covenant von 1638, in den Bekenntnisschriften der schottischen Kirche, vgl. The confession of faith etc., Edinb., H. Blair etc. 1845 p. 290 sqq.; deutsch bei Sack, Die Kirche von Schottland, Bd. 2, S. 5 ff.; lateinisch: Niemeyer, Collectio confess. in eccl. reform. p. 357 sqq.; sie heißt auch confession of faith, auch the kings confession). Die Unterzeichner bekennen vor Gott: die jetzt im Land angenommene, in jenem Glaubensbekenntnis bezeugte Religion sei die allein ware; sie verwerfen mit Abscheu die Autorität des römischen Antichrists und alle seine Anmaßungen, Irrlehren, Missbräuche u. s. w., deren eine lange Reihe aufgezält wird; dagegen schwören sie, den Lehren und der Disziplin der gegenwärtigen waren reformirten Kirche (wobei mit der Disziplin die durchs presbyteriale Kirchenregiment zu übende gemeint sein sollte, wärend übrigens dieses statlich doch noch nicht förmlich sanktionirt war) treu und gehorsam zu bleiben und sie je nach Beruf und Macht der einzelnen zeitlebens zu verteidigen, widrigenfalls aller Fluch des göttlichen Gesetzes ihre Leiber und Seelen treffen solle. Zugleich wollen sie, weil sie das Fortbestehen der Kirche von der Wolfart des durch Gott zu ihrem Schutze bestellten Königs abhängen sehen, auch das beschworen haben, dass sie des Königs Person und Autorität in der Verteidigung des Evangeliums und der Freiheiten des Landes und der Verwaltung des Rechts gegen alle Feinde verteidigen werden. Zuerst unterschrieben der König und sein Haus, dann gemäß einer Verordnung des Geheimen Rates und der General Assembly Personen jeden Ranges im ganzen Reich; im J. 1590 erfolgte eine neue allgemeine Unterzeichnung. Ein treuer neuerer Nachkomme jener altschottischen Protestanten, der jüngere MacCrie (Sketches of Scott. Church History. Vol. I. Ch. 4) trifft ihren eigenen

Sinn richtig, indem er sagt: sie haben die Bündnisse des alten Israel nachgeamt, wo König, Priester und Volk untereinander dem waren Gotte den Eid der Untertanentreue abgelegt haben (vgl. 2 Kön. 11, 17 f.).

Nachdem König Jakob, one in jener Erklärung einen Widerspruch hiegegen anzuerkennen, eine episkopale Verfassung aufgerichtet und dann gar Karl I. die katholisirende Liturgie des Erzbischofs Laud auch der schottischen Kirche vorgeschrieben, dadurch aber den alten Eifer der schottischen Reformirten wider zu vollen Flammen entfacht hatte, verbanden sich 1638 die aus allen Ständen des Landes nach Edinburg zusammengeströmten Scharen aufs neue und mit einer alles frühere übersteigenden Begeisterung. Es wurde vor Gott das Bekenntnis abgelegt, dass sie ihrem Bunde nicht treu geblieben seien. Dann wurde in feierlicher Urkunde die ganze Erklärung vom J. 1580 widerholt (die „gottlose Hierarchie des Papstes", welche dort verworfen worden war, deutete man jetzt auch auf den Episkopalismus); hieran reihte man Citate der einst unter Jakob erlassenen, das Glaubensbekenntnis und den Presbyterianismus ratifizirenden und alle Papisten mit der Strafe der Rebellion bedrohenden Parlamentsakten; endlich folgte der Eidschwur, gegen die jetzt versuchten verderblichen Neuerungen im Gottesdienst und Kirchenregiment die alte Reinheit und Freiheit des Evangeliums mit allen gesetzlichen Mitteln zu waren, auch in die jetzt geschlossene Verbindung keinerlei Spaltung eindringen zu lassen und zugleich nach einer musterhaften Gottseligkeit des Lebens zu streben. Dies ist die Urkunde des großen Covenant (in: the confess. of faith etc. a. a. O. und bei Sack a. a. O.), der am 28. Februar in Edinburg und weiter durchs ganze Land hin unterschrieben wurde; das Parlament machte 1640 die Unterzeichnung zum Gesetz. Für den religiösen Geist, in welchem der Bund geschlossen wurde, ist wider bezeichnend, was MacCrie sagt (a. a. O. Ch. VII.): „sie fülten sich gegen Gott und gegen einander verbunden nicht bloß durch die allen Menschen obliegenden, von der eigenen Zustimmung unabhängigen Verpflichtungen des göttlichen Gesetzes, sondern durch die dazugefügte Verpflichtung eines freiwilligen, von der Nation beschworenen, im Himmel einregistrirten Eides".

Im Jare 1642 wurde von den Schotten auch mit Kommissären des englischen Parlaments ein feierlicher Bund, „solemn league and covenant", abgeschlossen, zur Verteidigung der Religion, zum Kampfe gegen Papismus und Prälatentum u. s. w. (vgl. des Unterz.: die schottische Kirche u. s. w. 1852. S. 178 ff.)

Der Bund mit den Engländern, bei dessen Stiftung schon keineswegs volle Harmonie zwischen beiden Teilen statthatte, nahm ein schnelles Ende schon durch den Sieg der englischen Independenten über die Presbyterianer. — In Schottland kämpften die Insurgenten gegen Karl II. heroisch und glaubensmutig für ihren Covenant. Der Sturz der Stuarts brachte hier wider dem Presbyterianismus den Sieg, nicht aber auch den strengen Grundsätzen der Covenanters, wonach der bischöflichen wie der päpstlichen Kirche alle Duldung im Lande eines Gottesvolkes hätte versagt, über alle bisher nachgiebigen Geistlichen wegen ihres Bundesbruches hätte Strafe verhängt und die Obrigkeit, soweit sie das gottwidrige Wesen noch dulde, hätte zurechtgewiesen, ja bekämpft werden müssen. Die Zeit war überhaupt vorbei, wo der Geist der alten Covenants noch mit diesen Grundsätzen erfolgreich sich hätte geltend machen können. Die Covenanter oder, wie sie nach einem ihrer ersten Häupter hießen, Cameronier, welche dieselben auch fernerhin vertreten zu müssen meinten, bildeten seit 1743 eine besondere Gemeinschaft als „reformirtes Presbyterium", das jedoch 1876 mit der gegenwärtigen „Freien Kirche" Schottlands sich vereinigt hat. **J. Köstlin.**

Cramer, Johann Andreas, Dr. der Theol., wärend der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts, sowol in Deutschland als in Dänemark, einflussreicher Vertreter des sentimental-ästhetischen Christentums, einer der Phasen des damals in unsere Kirche eindringenden Rationalismus. Son eines Geistlichen zu Jöhstädt (St. Georgenstadt) im sächsischen Erzgebirge, wurde er den 27. Jan. 1723 daselbst geboren. Frühzeitig erwachte bei dem lebhaften, talentvollen Jünglinge die Liebe zu schöngeistigen Bestrebungen. Schon als Student der Theologie zu Leip-

zig (seit 1742) ward er Mitarbeiter an Schwabes „Belustigungen des Verstandes und Witzes", und trat zugleich in einen Bund mit mehreren gleichgesinnten, für die Veredlung des Geschmackes und die Hebung der deutschen Litteratur begeisterten jungen Männern: L. C. Gärtner, den Brüdern Joh. Ad. und El. Schlegel, Ebert, Gellert, Zachariä, Cronegk, insbesondere dem lebenslänglich von ihm hochverehrten Klopstock. Aus diesem litterarischen Vereine ging seit 1744 eine, in Bremen erscheinende, zur Bekämpfung Gottscheds und seiner Schule bestimmte Zeitschrift hervor: „Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes". Jedoch versäumte Cr. hierüber keineswegs sein Fachstudium; vielmehr sammelte er als Schüler J. A. Ernestis gründliche Kenntnisse in der theologischen Wissenschaft, wärend seine Richtung nicht nur von diesem Gelehrten, sondern namentlich auch von dem damals auftretenden Semmler ihr Gepräge erhielt. Nachdem er 1745 die Magisterwürde erworben hatte, ward er alsbald Docent der Theologie, betrat aber 1748 die praktische Laufban als Pastor zu Crellwitz (Stift Merseburg). Von dieser Zeit an machte er sich durch seine schwungvollen, das Klopstockſche Pathos mitunter überbietenden Dichtungen (meist religiösen Inhalts), sowie als beredter Prediger in weiten Kreisen bekannt. Im J. 1750 folgte er einem Rufe nach Quedlinburg als Oberhofprediger und Konsistorialrat und erhielt bald nachher auch das Diplom eines Doktors der Theologie. Klopstock, welcher ihn im zweiten Liede seiner Wingolfs-Ode gefeiert hat, empfahl Cramer dem dänischen Statsminister, Gr. Joh. Hartw. Bernstorff, durch dessen Vermittlung er 1754 vom K. Friedrich V. als deutscher Hofprediger nach Kopenhagen berufen wurde. Auch hier übte der vielseitig begabte, geistvolle, dabei persönlich achtungswerte Mann dieselbe Anziehungskraft. Um seine Kanzel in der Schloskirche sammelte er aus den gebildeten Kreisen der Residenz eine bedeutende Zuhörerschaft; man bewunderte seinen leichtfließenden, wortreichen Vortrag, die hochfliegenden Redewendungen, mit denen er, wenn auch im Anschlusse an die Schriftsprache, vorwiegend nur die allgemein religiösen Vorstellungen von Tugend, Vorsehung und Unsterblichkeit mit Wärme und sittlichem Ernst verkündigte. Ein erregbares Publikum, dem das orthodoxe Christentum, wie das pietistische, nachgerade langweilig und trocken erschien, ließ sich von der poetisch volltönenden Rede, welche Rürung, sentimental-phantasievolle Stimmungen, statt wirklicher Erbauung, hervorrief, leicht hinnehmen. Durch die von ihm redigirte Zeitschrift: „Der nordische Aufseher" (3 Bände 1758—60), in welcher er die litterarischen Erscheinungen jener Zeit charakterisirte und kritisirte, auch manche seiner geistlichen Lieder mitteilte, daneben die Lektüre der heil. Schrift als einen ästhetischen Genuss, „eine Andacht des Witzes und einer regelmäßigen Einbildung" anpries, erweiterte er seinen Einfluss auf Geschmack, Bildung und Gesinnung, wie auf die Litteratur der Dänen. Der Beiname: „der Eiegode" (d. h. der Seelengute), den die Kopenhagener ihm beilegten, war ein schönes Zeugnis der Achtung und Liebe, die er sich zu erwerben wuſste. Durch widerholte Rügen der unter dem Struenseeschen Regimente aufkommenden Üppigkeit und Frivolität zog er sich Feindschaft in den Hofkreisen zu. Inzwischen hatte er, seit 1765, als angestellter Universitätsprofessor in nicht geringem Umfange auch auf die studirende Jugend gewirkt, indem er der erste war, welcher sie mit der Methode und den (seinerseits nicht durchweg gutgeheißenen) Ergebnissen der kritischen Wissenschaft und den rationalisirenden Theorieen Deutschlands bekannt machte. Der bisher hochangesehene Professor Rosenstand Goische, ein gelehrter und scharfsinniger Dogmatiker, welcher die Orthodoxie in „den Stalharnisch" der Wolfschen Methode kleidete, wurde durch Cramer völlig in Schatten gestellt. Dieser fülte sich indes bewogen, einem neuen Rufe, und zwar zur Heimkehr in sein Vaterland, zu folgen, als nämlich der Senat der fr. Reichs- und Hansastadt Lübeck ihm das, seit Joh. Gottl. Carpzovs Tode (1767) vakante Amt eines Superintendenten antrug. Am 25. September 1771 traf er in Lübeck ein. In diesem neuen Wirkungskreise scheint er nicht weniger Anerkennung, als in den früheren Stellungen genossen zu haben, zumal die Orthodoxie des Rev. Ministerium Lubecense unter dem Einflusse des Zeitgeistes damals schon eine sehr moderate geworden war. Sein dortiges Haupt-

werk war ein neuer, von seinen Kollegen approbirter, vom Senate mit einem Exklusiv-Privilegium eingefürter Katechismus, dessen unkirchlicher, eudämonistischer Charakter durch die grundlegende Frage 1 hinlänglich gekennzeichnet wird: „Wünschen nicht die Menschen allezeit froh und glücklich zu sein? Wir Menschen wünschen alle immer froh und glücklich zu sein". Und dieser Katechismus (ein größerer und ein, für Anfänger bestimmter, kleinerer), durch welchen der bisherige vortreffliche des Super. Hanneken (1702) verdrängt wurde, hat sich durch zwei Jarzehnte im Gebrauche behauptet, und s. Z. auch außerhalb Lübecks eine ziemliche Geltung gefunden. Jedoch sollte Cr. dort nicht lange bleiben. Nachdem Struensee gestürzt und Bernstorff von Hamburg, wo er als Verbannter weilte, ans dänische Statsruder zurückgerufen war, gedachte man auch des einst gefeierten Hofpredigers und bemühte sich ernstlich, ihn dem Königreiche wider zu gewinnen. Und Cr. ließ sich 1774 nach Kiel versetzen, und zwar zunächst als erster Professor der Theologie an der dortigen Universität, wo er sich durch gefälligen Vortrag seiner zeitgemäßen Doktrin ebenfalls bald Ansehen erwarb. Im J. 1784 wurde ihm das hohe und einflussreiche Amt eines Prokanzlers der Universität übertragen. In dieser Stellung machte er sich nicht allein durch manche Reformen bezüglich der akademischen Institute, sondern auch um das Schulwesen der Provinz und andere gemeinnützige Einrichtungen verdient. Dass zu diesen Verdiensten die dortige Einfürung seines Katechismus, sowie des von ihm bearbeiteten schleswig-holsteinischen Gesangbuches gezält werden dürfe — welche bis auf den heutigen Tag noch nicht durch besseres verdrängt und ersetzt werden konnten — wird von den meisten bezweifelt. Die in großer Zal von ihm „verfertigten" Kirchenlieder nahmen nicht bloß in dem genannten, sondern in den meisten damals neu eingefürten Gesangbüchern einen bedeutenden Platz ein. Über seine Lyrik fällte Lessing ein sehr ungünstiges Urteil. Alle ihm reichlich widerfarende Auszeichnung und Ehre konnte ihn doch nicht vor mancher Kränkung und schmerzlichen Erfarung schützen, welche je mehr und mehr an seiner Lebenskraft zehrte. Wärend er auf seinem letzten Schmerzenslager sich nach Erlösung sehnte, sprach er es aus — jedoch bezeichnend genug „als philosophirender Theologe" — dass das lutherische System von der Begnadigung durch Christum unter allen Systemen die meisten Gründe der Beruhigung gewäre, und dass er einigen angesehenen Theologen das lebhafte Gefül, welches er jetzt hiervon habe, gerne mitteilen möchte. Sein Ende trat, wie er's vorher gesagt hatte, in der Nacht vom 11. auf den 12. Juni 1788 ein. — Cramer gehörte zwar zu den Anbanern des Rationalismus, jedoch zu den edleren und begabteren. Seine Autorschaft war sehr umfangreich und vielartig: Chrysostomus' Predigten und kleine Schriften, übersetzt (10 Bände 1748—51); zwei Sammlungen eigener Predigten (22 Bände 1755—71); Erklär. d. Br. P. an die Hebräer, 2 Thl., 1757, 4°; Gedichte (3 Theile, 1782 und 83); dazu „hinterlassene Gedichte" (als 4. Theil, 1791), herausgegeben von seinem ältesten Sone Karl Friedrich, ursprünglich Theologe, dann Prof. der Philosophie, später Buchhändler u. s. w. (durch seine leidenschaftliche Beteiligung an der französischen Revolution und seine buntscheckige Schriftstellerei s. Z. bekannt geworden); Bossuets Weltgeschichte, übersetzt und commentirt (7 Theile, 1757—86); Poetische Bearbeitung der Psalmen (4 Theile, 1762—63); Biographie Gellerts (1774) u. a. m. Vgl. Allgem. deutsche Biographie, Bd. IV (Leipz., Duncker und Humblot 1876 u. d. N.); C. H. Sack, Geschichte der Predigt (Heidelb. 1866, S. 48—56); Kochs Kirchenlied, Thl. 6, 340 ff. **Al. Michelsen.**

Cranmer, s. den Artikel am Ende dieses Bandes.

Crato von Crafftheim. Johannes Krafft, geb. 22. Nov. 1519 zu Breslau, wo er zuerst ausgebildet wurde, und dann im J. 1534 die Universität Wittenberg bezog. Auf die Empfehlung des Breslauer Reformators Joh. Heß, nahm Luther ihn in sein Haus auf, wo er sechs Jare lang Tischgenosse war und vieles aufgezeichnet hat, was später Joh. Aurifaber in seine Ausgabe der Tischreden Luthers aufgenommen hat. Zu Melanchthon trat er auch in enge Beziehung. Beide, Luther und Melanchthon, verwendeten sich widerholt und mit Erfolg für

ihn beim Rate der Stadt Breslau. Luther fand, obgleich er ihn gern der Theologie zugefürt hätte, „seine Komplexion zu schwach zum Predigen“ und riet ihm, zur Medizin sich zu wenden. Mit Erlaubnis des Breslauer Rates widmete er sich seit 1543 sechs Jare lang diesem Studium, zuerst zu Leipzig, wo er mit Joach. Camerarius befreundet wurde, und zu Padua, wo der berühmteste Mediziner jener Zeit, Joh. Baptist Montanus, sein Lehrer wurde. Als Doktor der Medizin kehrte er nach Deutschland, gemäß seiner Verpflichtung dem Rate gegenüber nach Breslau zurück, wo er im J. 1550 zum Stadtphysikus bestellt wurde. Durch glückliche Kuren und gelehrte Schriften gelangte er rasch zu bedeutendem Rufe. Im J. 1560 wurde er kaiserlicher Leibarzt und diente als solcher nacheinander Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf II. Er verließ bei zunehmender Schwäche Ferdinands im J. 1563 Breslau und lebte seitdem, mit kurzer Unterbrechung nach Maximilians Tode, am kaiserlichen Hofe. Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rate, erhob ihn und seine Nachkommen unter Beilegung des Namens: Crato von Craffheim, in den Adelsstand und erteilte ihm außer anderen Gunstbezeugungen im J. 1568 die Privilegien eines Pfalzgrafs. Das große Vertrauen, welches er bei dem Kaiser Maximilian genoss, benutzte er offenkundig und entschieden zur Förderung des Protestantismus. Er war es, der die Versuche des Bischofs Hoseus und der Jesuiten am kaiserlichen Hofe, Maximilian aus seiner kirchlich unentschiedenen Stellung heraus ganz auf die Seite der Gegner des Protestantismus zu ziehen, fortdauernd vereitelte. Daher er am kaiserlichen Hofe sehr angefeindet war, umsomehr, als der klug angelegte Plan, nach welchem der Protestantismus bekämpft werden sollte, vorläufig zu einer scheinbaren Begünstigung des strengen Luthertums (Flacianismus) gegen die mildere melanchthonisch-calvinische Richtung im deutschen Protestantismus fürte. Zu dieser hatte sich Crato immer entschiedener hingeneigt. Schon in Breslau hatte er sich im Sakramentsstreit auf die Seite Melanchthons gestellt, von dem ein wichtiger Brief an Cr. (21. März 1559) vorliegt. Seine vertraute Freundschaft mit Zacharias Ursinus, die sich aus der früheren Gönnerschaft gegen diesen seinen Breslauer Landsmann später gebildet, befestigte ihn in seiner kirchlichen Parteistellung. Daher er sich auch zu dem reformirten Statsmanne Languet, dem früheren Geschäftsträger des Kurfürsten August von Sachsen, dann Ratgeber Joh. Kasimirs und Diener Wilhelms von Oranien, hingezogen fülte und mit den Schweizern Bullinger und Beza in Briefwechsel stand. — Mit mehr oder weniger Erfolg half er die von der flacianischen Richtung ausgehenden Bestrebungen zur Herstellung einer streng lutherischen Kirche in Deutschland zu bekämpfen. Er nahm in diesem Sinne einen wesentlichen Anteil an dem Versuche, die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten in den österreichischen Erblanden (im J. 1568) zu ordnen. Er trat als ein Hauptfürsprecher der böhmischen Brüder auf und als der Vergleich zu Sendomir in Polen (im J. 1570) eine Union der Lutheraner, Reformirten und böhmischen Brüder glücklich hergestellt hatte, versuchte er die böhmischen Brüder zu einer Union mit den Kirchen augsburgischer Konfession zu bewegen und ihnen so den noch mangelnden Rechtsboden zu verschaffen. — Die Umtriebe der Gegner des Kurfürsten Friedrichs III. von der Pfalz und seiner kirchlichen Reformen wurden durch ihn vereitelt. — Der Versuch, den umsichtigen, überall tätigen Mann in die Wittenberger Katastrophe des J. 1574, welche die Niederlage der melanchthonisch-calvinischen Richtung in Kursachsen herbeifürte, zu verwickeln und so seinen Sturz herbeizufüren, misslang zwar, aber doch wussten die Gegner ihn vom Sterbebette Maximilians ferne zu halten und des Kaisers Tod (12. Okt. 1576) zog seine Entfernung vom Hofe nach sich. Er kehrte nach Breslau zurück. Der schmähliche Angriff seines Kollegen, des kaiserlichen Leibarztes Dodonäus, der ihn in einer Schrift der falschen ärztlichen Behandlung Maximilians beschuldigte, sollte ihn für immer beseitigen. Sein Ruf als Arzt war aber so fest begründet, dass Kaiser Rudolph II. ihn im J. 1578 wider an seinen Hof berief. Hier hatten sich unterdes die Verhältnisse so verändert, dass an eine einflussreiche Stellung, wie früher, nicht mehr zu denken war. Des Hoflebens müde und körperlich geschwächt zog sich Crato im J. 1581 auf sein früher erworbenes Gut

Rückerts bei Reinerz in der Grafschaft Glatz zurück, wo er eine evangelische Gemeinde gegründet und nach pfälzer, also reformirter Ordnung eingerichtet hatte. Im J. 1583 kehrte er nochmals nach Breslau zurück und bildete neben Andreas Dudith den Mittelpunkt für einen Kreis kirchlich gleichgesinnter und hochgebildeter Männer, welche die wichtigsten Zeitfragen eingehend erörterten und mannigfache kirchliche Anregung gaben, die auf die konfessionelle Wandelung am Hofe von Liegnitz, Brieg und Ohlau einen entscheidenden Einfluss übten. Daher der Bischof von Breslau den beiden gleich verhassten Männern Crato und Dudith noch einmal eine Nachstellung bereitete und im J. 1584 einen kaiserlichen Befehl zur Untersuchung und event. Ausrottung des Calvinismus in Breslau erwirkte, der den von melanchthonischem Geiste beseelten Rat bestimmte, die angefochtene Sache offen gegen den Bischof in Schutz zu nehmen. Crato starb in seiner Vaterstadt 19. Okt. 1585.

Seine großen Verdienste um die Medizin hat neuerdings Henschel gewürdigt, der ihn als den Reformator der mittelalterlichen Materia medica bezeichnet, in der Schrift: Crato von Crafftheims Leben und ärztliches Wirken, Breslau 1853, 4°. Über seine kirchengeschichtliche Bedeutung: Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, Frankfurt a. M. 1860, 2 Theile, mit Benützung des teils gedruckten, teils handschriftlichen reichen Briefschatzes, der das sprechendste Zeugnis für seine ausgebreiteten Verbindungen und großen Einfluss liefert. Von seinen Werken gedruckt L. Scholz, Joh. Cratonis a Krafftheim consilia et epistolae medicinales, Francof. 1671, 7 Tom.

Dr. Gillet† (W. Krafft).

Creatianismus, s. Seele.

Credner, Karl August. Dieser durch seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentl. Kritik und Einleitungswissenschaft verdiente Theologe wurde am 10. Januar 1797 zu Waltershausen bei Gotha geboren, besuchte, nachdem er den ersten Grund zu seinem umfassenden und vielseitigen Wissen unter der Leitung seines Vaters, eines eifrigen Kantianers und Liebhabers der Naturwissenschaften, gelegt hatte, seit 1812 das Gymnasium zu Gotha und bezog 1817 die Universität Jena, von wo er schon im Herbste desselben Jares nach Breslau übersiedelte. Von Einfluss auf seine Ausbildung wurden hier besonders die von David Schulz geleiteten Übungen des theologischen Seminars, denen er seine Einführung in das Studium der älteren Kirchenväter zu danken hatte. Da sein zeitweilig gehegtes Vorhaben, als Missionär im Dienste der Halleschen Mission nach Ostindien zu gehen, wegen seiner Richtung, die sich an kein bestimmtes Bekenntnis binden wollte, nicht zur Ausfürung gelangen konnte, so begab er sich mit dem Entschlusse, sich der akademischen Laufban zu widmen, nach Göttingen (1821), fand aber die Repetentenstelle an der dasigen theologischen Fakultät, auf die er sich Hoffnung gemacht hatte, bereits vergeben. Er nahm daher einstweilen eine Hauslehrerstelle an, die ihm nebenbei zu seiner weiteren Ausbildung noch manche Kollegien (z. B. Mineralogie bei Hausmann, Chemie bei Stromeier ꝛc.) zu hören und ziemlich umfassende Privatstudien zu betreiben gestattete. Nachdem er dann noch eine kürzere Zeit (1825 bis 1827) in einer angesehenen Familie zu Hannover eine Erzieherstelle bekleidet hatte, erwarb er sich durch Verteidigung der Dissertation „De prophetarum minorum versionis Syriacae, quam Peschito dicunt, indole“ zu Jena die philosophische Doktorwürde und habilitirte sich im folgenden Jare (1828) auf Grund seiner Abhandlung „De librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante saeculum tertium medium“ ebendaselbst als Privatdozent. 1830 wurde er außerordentlicher Professor in Jena, welcher Beförderung 1832 die Berufung zum o. Professor der NTl. Exegese und Kirchengeschichte in Gießen nachfolgte. Hier wirkte er fast volle 25 Jare, bis gegen seinen im Sommer 1857 erfolgten Tod hin, mit rüstiger Kraft und vielem Erfolge; nur wärend der letzten 4 Jare sah er sich infolge eines Schlagflusses, der lämend auf seine Sprachorgane wirkte, zu öfterer Unterbrechung, und endlich zu völligem Aufgeben seiner Vorlesungen genötigt.

Seine bedeutendsten schriftstellerischen Leistungen fallen in die Zeit seiner Gießener Wirksamkeit.

Aus den vorhergehenden Jaren ist, außer den bereits erwänten Habilitationsschriften, nur noch die in Winers Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie (Jarg. 1827 u. 1829) enthaltene Abhandlung: „Über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben", sowie der durch gediegene sprachliche und historische Untersuchungen wertvolle Kommentar zum Propheten Joël (Der Prophet Joël übersetzt und erklärt, Halle 1831) zu nennen. In Gießen eröffnete er seine akademische Tätigkeit mit einem Programm: „Nicephori chronographia brevis", Part. I. 1832, auf welches 1838 der zweite Teil folgte. — Kurz vor dieser akademischen Gelegenheitsschrift hatte er die Veröffentlichung seiner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" begonnen, one Zweifel eine seiner verdienstlichsten Schriften. Der erste Band (Halle 1832) enthält scharfsinnige Untersuchungen über die „Evangelien der Petriner oder Judenchristen"; der zweite (1838) behandelt die altest. Citate in den Evangelien, namentlich im Matthäusevangelium, hinsichtlich dessen hier bewiesen ist, dass es immer nach einem solchen Exemplare der LXX citirt, das in den messianischen Stellen nach dem hebräischen Grundtexte geändert war.

Die im Jare 1836 erschienene „Einleitung ins Neue Testament" hat mit Recht von allen Schriften Credners die günstigste Aufnahme gefunden, obgleich sie unvollendet geblieben ist. Der allein (in zwei Abteilungen) erschienene erste Band enthält außer einer einleitenden „Geschichte der Einleitung ins N. Test." (S. 6—52) nur die sog. spezielle neutest. Einleitung oder die Entstehungsgeschichte der neutest. Schriften (S. 53—750). Diese übertraf an Gründlichkeit und anschaulicher Klarheit ihrer Darlegungen alles bis dahin auf diesem Gebiete Erschienene und zeichnete sich namentlich auch durch die verhältnismäßige Objektivität und Unbefangenheit, sowie durch das im ganzen ziemlich positive Resultat ihrer Untersuchungen vorteilhaft aus; ein Vorzug, der bei Credners rationalistisch befangener Grundrichtung, wie sie in seinen späteren Schriften auch wider mehr hervortrat, ziemlich hoch anzuschlagen war. In dem 1841 veröffentlichten Werke: „Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt, für denkende Leser der Bibel" bleiben zwar die früheren Forschungsergebnisse bezüglich der Authentie der einzelnen neutest. Bücher zum teil unverändert so, wie die „Einleitung" sie dargeboten hatte, stehen; doch verrät nicht nur der Umstand, dass die früher wenigstens noch teilweise verteidigten paulinischen Pastoralbriefe jetzt sämtlich für unecht erklärt werden, sondern auch der stark rationalistisch gefärbte Eingang, sowie namentlich die Art, wie die Bekehrung Pauli S. 37 ff. natürlich zu erklären gesucht wird, ein Fortschreiten nach der heterodoxen Seite hin. Nüchterner und objektiver ist dann wider die Haltung der in dem Werke „Zur Geschichte des Kanons" (Halle 1847) veröffentlichten historisch-kritischen Untersuchungen, die sich hauptsächlich auf den altkirchlichen Sprachgebrauch des Wortes „Kanon", auf das muratorianische Fragment, den Index Script. Sacrae bei Nicephorus, die Synopsis Athanasii und das Decretum Gelasii beziehen. Dagegen macht sich in der nach seinem Tode von Volkmar herausgegebenen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon" (Berlin 1860) eine Annäherung an den Standpunkt der Baurschen Schule bemerklich, sofern er hier z. B. nicht bloß die neutest. Schriftsammlung, sondern hand in hand mit dieser auch die aus den Gegensätzen des Paulinismus und des Judenchristentums sich hervorbildende katholische Kirche erst tief im 2. christlichen Jarhundert entstehen läßt (S. 23 ff.), desgleichen die Authentie des johanneischen Evangeliums aufgibt und dagegen die früher dem Presbyter Johannes beigelegte Apokalypse für apostolisch-johanneisch erklärt. Den Übergang zu dieser mehr destruktiv-kritischen Haltung half seine Teilnahme an den neueren kirchlichen Bewegungen im Großherzogtum Hessen seit dem Ende der vierziger Jare vermitteln. Unter den zalreichen durch diese Wirren hervorgerufenen Brochüren kirchenpolitischen Inhalts (gerichtet wider den röm.-kath. Universitätskanzler Statsrat v. Linde, wider den lutherisch-orthodoxen Pfarrer D. Reich u. a.) verdient besondere Hervorhebung eine 1852 in antiorthodoxer Tendenz von ihm veröffent-

lichte neue Ausgabe von „Philipps des Großmüthigen Hessischer Kirchenreformations-Ordnung“ (von der Homberger Synode von 1526), die in einer langen Vorrede fast alle möglichen kirchlichen und politischen Zeitfragen in Besprechung zieht, um die Notwendigkeit religiösen Fortschrittes und liberaler kirchlicher Institutionen nach verschiedenen Seiten hin darzutun.

Vgl. H. E. Scriba, Biogr.-lit. Lexikon der Schriftsteller des Großherzogthums Hessen im 19. Jahrh., Abth. II.; Zuchold, Bibliotheca theologica I, 249. Protest. K.Ztg. 1858 Nr. 44. Allg. deutsch. Biogr. 4, 575. **Zöckler.**

Crell, s. Krell.

Crespin, Johann, Son eines Rechtsgelehrten von Arras, studirte zu Löwen, ward Advokat am Pariser Parlament, ging zum Protestantismus über und floh 1548 nach Genf. Hier errichtete er eine Buchdruckerei, an welcher sich anfänglich auch Beza beteiligen wollte. 1555 erteilte ihm der Genfer Rat das Bürgerrecht, er starb 1572. Wie mehrere andere berühmte Buchdrucker jener Zeit, war er selbst Schriftsteller, und hat, außer einigen juristischen und philologischen Werken, auch mehrere für die Geschichte des französischen Protestantismus wichtige Schriften verfasst. Wir füren besonders an: L'estat de l'Eglise, avec les discours des tems, depuis les apostres jusques à présent (Genf 1562, 8° u. ö.), und die Histoire des martyrs, welche hauptsächlich die Geschichte der Märtyrer des 16. Jarhunderts, zunächst der französischen, erzält. Von Crespin französisch verfasst, wurde sie 1556 durch Claude Baduel lateinisch übersetzt (Genf, 8°); one Zweifel ging dieser Ausgabe eine französische voran. Bayle (Art. Crespin) erwänt einer Ausgabe von 1560, 4°. Von Simon Goulart bedeutend vermehrt, erschien das Werk 1570 (Genf, Fol.), und noch mehr erweitert 1619, Genf, Fol. Sämtliche Ausgaben sind äußerst selten; die von 1570 und 1619 sind die wichtigsten wegen der darin enthaltenen Aktenstücke. **C. Schmidt.**

Crocius, Johann, reformirter oder, wie er sich selbst noch lieber nennt, evangelischer Theolog zu Cassel und Marburg im 17. Jarh., war am 28. Juli 1590 zu Laasphe in der Grafschaft Wittgenstein geboren, wo sein Vater Paul Crocius, geb. 1551, gest. 1607, 1582 Dr. theol. von Basel aus, der Bearbeiter des mehrmals gedruckten „großen Martyrbuches“ bis 1572, Prediger und Inspektor war. Johann studirte zu Herborn und dann zu Marburg, am letzteren Orte gerade zu der Zeit, wo kurz vorher (1605) die eifrig lutherischen Theologen Balth. Mentzer u. a. vertrieben, und bei Einfürung der „Verbesserungspunkte“ (Herstellung des Brodbrechens und des Dekalog, Verwerfung der Ubiquität und der Bilder) dieser Reform geneigte Theologen in deren Stellen eingesetzt waren, Ge. Cruciger, ein Son des 1576 aus Wittenberg vertriebenen Philippisten Kaspar Cruciger, Sturm, Molther und Dulcis *); noch mehr scheint er sich an den „hessischen Aristoteles“ und „Plato von Marburg“, an Rudolf Goclenius (geb. 1547, gest. 1628), angeschlossen zu haben, welcher seinen achtzehnjärigen Schüler, als er ihn 1608 zum Magister promovirte, schon in lateinischen Versen besang. Bald darauf wurde er Major der Stipendiaten, 1612 Hofprediger des Landgrafen Moritz zu Cassel und 1613 Doktor der Theologie; durch seine Schrift orronea dogmata novorum Arianorum in Polonia (der Socinianer), Bremen 1612, 8°, ward er auch schon weiter bekannt. So berief Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg den 24järigen Doktor der Theologie von seltenen Kenntnissen, vermittelnder Richtung und imposantem Äußern **), nach Abr. Scultetus' Abgange von Berlin dorthin zur Mitwirkung bei der von ihm beabsichtigten Reformirung seiner Landeskirche, und da Landgraf Moritz ihn auch nicht verlieren wollte, einigten sie sich zuletzt dahin, dass Crocius dem Kurfürsten auf zwei Jare überlassen ward: in den Jaren 1616 und 1617 hielt der junge Crocius die ersten reformirten Pre-

*) Über diese alle Strieder, Hess. Gel.-Gesch. 2, 454 ff. 3, 243 ff. 9, 168 ff. 16, 65 ff., und Jos. Tilemann Schenck, vitae theologorum Marburgens. Das. 1727, 4°.

**) Noch in der Leichenrede 1659 sagt Hieron. Wetzel S. 24: „Er hatte solche heroische Mienen und Geberden an sich, als wol immer ein fürnehmer Kriegsgeneral an sich haben mag“. Sein Bild in der Marburger Aula bestätigt dies.

digten vor dem Kurfürsten auf dem Schlosse zu Königsberg, von welchen noch zwanzig Jare später in seinem „gründlichen Bericht von der Gnadenwahl und Beharrung der Kinder Gottes“ (Cassel 1637, 4°) einige gedruckt wurden; schon früher, da der Kurfürst ihm eine Disputation mit Joh. Behm anzunehmen verboten hatte, gab er gegen diesen über die in Preußen von ihm vertretene nicht streng calvinische Theologie Rechenschaft in der Schrift conversatio Prutenica, 2 Theile, Berlin 1618, 8°, woran sich noch eine pacis et concordiae evangelicorum sacra defensio gegen Balth. Mentzer (Marburg 1623, 8°) anschloss. Wie gern auch Kurfürst Johann Sigismund und noch mehr schon als Kurprinz Georg Wilhelm ihn in Preußen behalten hätte *), so gab ihn doch Landgraf Moritz nicht auf, und machte ihn nach seiner Rückkehr 1617, 27 Jare alt, zum ersten Professor der Theologie, zum Prediger und Konsistorialrat in Marburg. So wurde er von hier an auf mehr als 40 Jare der vornehmste theologische Wortfürer und Leiter der zur reformirten Kirche übergegangenen hessencasselschen Landeskirche, deren evangelischen, aber nicht calvinischen Charakter und deren Ungeschiedenheit von den übrigen deutschen Protestanten und von der Anerkennung der augsburgischen Konfession er in einer Reihe von Schriften zu beweisen und dadurch auch die politischen Forderungen derselben zu begründen suchte. Als daher 1624 Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt auf Tillys Soldaten gestützt in Marburg das Luthertum rehabilitirte, musste Crocius mit neun anderen Kollegen, darunter die Theologen Cruciger und Sturm, aus Marburg weichen, wurde aber nun mit den meisten von diesen in Cassel aufgenommen, wo bis zum Ende des Krieges die aus Marburg verdrängte reformirte Gegenuniversität fortbestand. Hier schrieb er auch seine meisten Schriften: dahin gehören in jener vermittelnden Richtung „summarische Nachricht, dass die evangelischen reformirter Religion Zugethane, so ein zeithero in Teutschland unter Zwinglii und Calvini verhassten Namen übel ausgerufen worden, niemal in ordentlicher Reichsversammlung von gesammten Ständen der Augsb. Conf. verdammt oder von Gemeinschaft der Augsb. Cof. ausgeschlossen und des Rel.-Friedens unfähig, sondern vor Glaubensgenossen erkannt und erklärt worden“, Grebenstein 1636, 4°, ferner eine allgemeinere Bearbeitung der schon in der conversatio Prutenica berürten Materien in dem „commentarius de Aug. Conf. societate, quo demonstratur, Reformatos ordines et coetus nec ea unquam exclusos, nec leges a Regiomont. ministerio praescriptas recipere teneri“, Cassel 1647, 4°, in demselben Jare auch die den schwedischen Friedenskongressgesandten übergebene „illustratio dissertationis Osnabrügensis de Reformatis in fundamento fidei a Luthericis et A. C. dissentientibus, auctore Irenaeo Philaletha“, Cassel 1647, 4°; dazu „de ecclesiae unitate et schismate, ubi ostenditur, Reformatos, qui ab ecclesiae catholicae unitate recessisse nunquam convicti sunt, minime ex propria sententia convinci, nullo jure a Romano-Papali factione separatos, nec fraternitatis jura cum Lutheranis colere paratos ac colentes condemnare suam a Papali factione in ecclesia grassante secessionem“, Cassel 1650, 8°; seine polemische Handschrift gegen katholische Angriffe ist der „Anti-Becanus i. e. controversiarum communium, quas Mart. Becanus Catholicis, Lutheri ac Calvini nomine perperam discretis, in Manuali (erschien Würzburg 1623, 4°) movit, examen ex S. S. et antiquitate institutum“, Cassel 1643, 2 starke Bände in 4°, wozu später noch Anti-Becani a Moguntinorum theologorum calumniis justa vindicatio, Marburg 1654; daneben auch ein „Anti-Weigelius“, Cassel 1651, und noch viele andere lateinische und deutsche Streitschriften **). Im Jare 1631 nahm er an dem Friedensgespräch lutherischer und reformirter Theologen zu Leipzig teil. Bald nachher (1633) ward seine Wirk-

*) Über seine Tätigkeit in Preußen auch Hering, Nachricht vom Anfang der ref. K. unter Joh. Sigismund (Halle 1778). S. 79 ff. 337 ff. Eigene Äußerungen von Crocius über dies Verhältnis in einer Zueignung vom J. 1647 an den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm.

**) Am vollständigsten aufgezält bei Strieder a. a. O. Bd. 2, S. 403—419, und in den Nachträgen.

samkeit in Cassel einige Jare durch einen Prozeſs unterbrochen, in welchem er aber freigesprochen ward; er hatte einen Cornett Christian Hund, als dieser Nachts zu seiner Tochter ins Fenster stieg, mit einem Hammer erschlagen. Im Jare 1651 ward er von dem Landgrafen Ernst von Hessen, welchem er noch 1650 die Schrift de ecclesiae unitate zugeeignet hatte, mit Calixtus und Haberkorn zu der Disputation mit dem Kapuziner Valerianus Magni eingeladen, welche der Landgraf seinem Übertritt zur katholischen Kirche vorangehen lassen wollte, konnte jedoch wie Calixtus nur schriftlich sich aussprechen, da ihm wie diesem und Haberkorn die Teilnahme nicht gestattet ward; man scheute wol die Blöße, welche die drei protestantischen Theologen durch ihre eigene vorauszusehende Uneinigkeit dem katholischen Streiter geben möchten. Er erlebte noch den Frieden, die Widereröffnung Marburgs 1653 als reformirter Universität und seine eigene Zurückversetzung dorthin in die schon ein Menschenalter vorher eingenommene Stellung; wie er bei seiner Vertreibung 1624 Rektor der Universität gewesen war, so hielt er am 16. Juni 1653 wider als erster Rektor die Inauguralrede *). Auch an der letzten hessencasselschen Kirchenordnung, durch welche Landgraf Wilhelm VI. nach dem Kriege die Lutheraner und Reformirten seines Landes, wenn nicht uniren, doch möglichst einander nähern wollte, wie diese Kirchenordnung von 1657 auch wirklich dieser ihrer Bestimmung gemäß noch jetzt von beiden gebraucht wird, erhielt Crocius als der Hauptkonzipient der zuletzt approbirten Beschlüsse den größten Anteil **). Er starb zu Marburg am 1. Juli 1659. Auch sein älterer Bruder Ludwig Crocius, geb. 1586, gest. 1655 als Dr. u. Prof. der Theol. und als Pastor zu St. Martini in Bremen, ist als Verfasser von Streitschriften gegen katholische, lutherische und socinianische Theologen, sonst aber auch als gemäßigter und vermittelnder, mit Calixtus befreundeter Theologe bekannt. Ein Son von Joh. Crocius, Joh. Georg Crocius, geb. 1629, gest. 1674, wurde noch bei Lebzeiten seines Vaters Dr. und Prof. der Theologie zu Marburg, überlebte diesen aber nicht lange. **E. Henke.†**

Crucifix, s. Kruzifix.

Cruciger (Creuziger, Creutzinger), Kaspar, ein treuer, einsichtsvoller Gehilfe beim Reformationswerk, ward am 1. Jan. 1504 zu Leipzig in einer geachteten bürgerlichen Familie geboren, bei anfangs scheinbar mäßigen Anlagen von Georg Helt, Kasp. Börner, Rich. Crocus und Pet. Mosellanus, bei letzteren mit Camerarius „in beiden Sprachen" unterrichtet, bald nach seiner höheren Begabung erkannt und als Zeuge der Leipziger Disputation, 1519, im Stillen für die reinere evangelische Lehre gewonnen. 1521 mit seinen Eltern wegen der Pest nach Wittenberg übergesiedelt hörte er zunächst Melanchthon, nach Luthers Rückkehr von der Wartburg auch diesen, trieb eifrig das Hebräische, dabei aber auch Botanik und Mathematik und ward 1524 als Rektor der Johannis-Schule nach Magdeburg berufen, wo er teils als solcher, teils durch seine erbaulichen Predigten höchst segensreich wirkte. Aber schon 1528 kehrte er nach Wittenberg zurück, übernahm die Predigten an der Schloſskirche und Vorlesungen über das Alte und Neue Testament, half Luther bei der Bibelübersetzung, wozu ihm seine Kenntnis der Medizin und Naturwissenschaften oft trefflich zu statten kam, ward, zugleich mit Bugenhagen und Aepin, 1535, in großer Promotion Doktor der Theologie und nahm mehrfach teil an allgemeineren theologischen Verhandlungen und den deshalb gepflogenen Zusammenkünften. So am Marburger Religionsgespräch, 1529, an der Wittenberger Konkordie, 1536, am Tage zu Schmalkalden, 1537, am Wormser Konvent, 1540, wo er das Protokoll so geschickt fürte, daſs ihn Granvella für einen Schreiber erklärte, gelehrter denn alle Katholischen. Dazwischen ward er, 1539, mit Myconius zur Einfürung der Reformation nach Leipzig berufen und dort dauernd begehrt, aber von seinem Kurfürsten auf Luthers Rat als „ein Fürbund in der Theologie, auf den er es nach seinem Tode

*) In der Beschreibung der Feier von Joh. Hartmann Kornmann, hypotyposis paliliorum acad. Marburgensis u. s. f., Cassel 1653, 4°, S. 63–84.

**) Heppe, Einfürung der Verbesserungsp. und der hessischen Kirchenordnung von 1657 (Cassel 1849), S. 184. 191. 194. 197–215.

gesetzt", nicht losgegeben, ein Urteil, welches um so merkwürdiger ist, als Luther, wie gegen Melanchthon, so gegen Cruciger ziemlich misstrauisch geworden war, erst wegen der Abendmals-, dann wegen der Rechtfertigungslehre, in welcher letztern Cruciger auch andern nicht ganz gesund erschien. Vgl. Corp. Ref. III, 159; IV, 1037. Indes ward das Verhältnis bis zu Luthers Tode nicht wesentlich gestört. Desto mehr war dies der Fall mit Crucigers von ihm so sehr geliebtem Stillleben wärend des schmalkaldischen Krieges, wo er, zuletzt mit Bugenhagen fast allein zurückgeblieben, zwei Jare hindurch ein schweres Rektorat verwalten musste. Diesen Beschwerden und den Anstrengungen des unablässigsten Studiums war sein zarter Körper nicht gewachsen. Nach langem, mit großer Geduld getragenen Leiden starb er, ein rechter „Kreuzträger", tief beklagt am 16. Nov. 1548 mit Hinterlassung zweier Töchter, deren eine mit Luthers Son Johannes verheiratet, und eines Sones, Kaspar (geb. 19. März 1525), welcher später Melanchthons Nachfolger, aber, in die kryptocalviniſtischen Händel verwickelt, deshalb vertrieben ward und 1597 als Pfarrer in Cassel starb, wo er, nach gnesioluthe-rischem Urteil als „optimi patris pessimus filius", zur Einfürung der reformirten Lehre gewirkt hatte. Sein Son Georg (geb. 24. Sept. 1575) war Lehrer des derselben eifrig ergebenen Landgrafen Moritz, wurde von ihm erst zum Professor der Philosophie, dann der Theologie zu Marburg ernannt, wonte als solcher der Dortrechter Synode mit bei und starb nach mancherlei Vexationen wärend des dreißigjärigen Krieges daselbst am 8. Juli 1637.

Cruciger d. ä. ist offenbar eine der mildesten und reinsten Erscheinungen der Reformationszeit. Als *ταχυγραφώτατος* schrieb er mit Rörer viele Vorlesungen und Predigten Luthers nach und bereitete sie zum Druck, übersetzte mehreres von ihm ins Lateinische und hat eine Reihe von Reden (unter Mel. Deklamationen im Corp. Ref. XI u. XII), Abhandlungen (de missa, de primatu Papae, enarratio in Symbol. Nic. etc.) und exegetische Schriften (Ausl. des 22. Psalms, Enarr. in Ev. Joh., Commentar. in 1. ep. ad Tim.) hinterlassen, welche noch heute nicht one Wert sind. Seine Briefe s. im Corp. Ref. Vgl. Er. Reinholds Gedächtnisrede (im Corp. Ref. XI, 833), Adami, Vit. Theol., Bosseck, diss. de C. Cr., Leipz. 1739, und Schmieder in Pipers ev. Kalender, 1854. O. G. Schmidt, Leipz. 1862; Th. Pressel, Elberfeld 1862. **E. Schwarz.** †

Crusius, Christan August, nach Buddeus (s. d. Art.) der bedeutendste theologische Gegner der Wolfischen Philosophie, war den 10. Jan. 1715 zu Leuna bei Merseburg geboren und in Zeiz für die Universität Leipzig vorgebildet, welche er 1734 bezog. Nachdem er die gewönlichen akademischen Grade durchlaufen, ward er 1744 a.-o. Professor der Philosophie, 1750 o. Professor der Theologie und 1757 deren Primarius. Er starb den 18. Okt. 1775 und hinterließ den Ruhm eines gelehrten, scharfsinnigen und eigentümlichen Denkers wie eines reinen, frommen, milden Charakters, Eigenschaften, welche er unerschütterlich zu bewaren wusste unter dem Streit, der damals den größten Teil der Universität in Ernestianer und Crusianer spaltete. Wärend nämlich das Haupt der erstern mit der Idee der rein grammatischen Schriftauslegung hervortrat und dieselbe mit aller Konsequenz durchzufüren suchte, hielt Crusius die Exegese, für welche er geringere philologische Mittel besaß, durch das traditionelle Kirchensystem mehr oder weniger gebunden und verstattete demselben bei einem gewissen Hange zur Mystik auch Einfluss auf seine Philosophie. Mit ihr trat er seit 1743 in einer Reihe von Schriften über Logik und Psychologie, Metaphysik und Moralphilosophie dem herrschenden Formalismus des Wolfischen Systemes entgegen, indem er zunächst die Lehre vom zureichenden Grunde in dem letztern bestritt und vom Begriff der Dependenz ausgehend zu einem andern Begriffe von der Freiheit kam, bei mancherlei Willkürlichkeit und Unklarheit doch oft treffend in seiner Polemik, namentlich, wie auch Kant anerkannte, gegen die Annahme synthetischer Urteile a priori. Indes drang er mit seinem Systeme nicht durch und fand wenige dauernde, dann aber auch nur um so enthusiastischere Anhänger. S. J. E. Würtemann, Einl. in d. Lehrgebäude des H. Dr. Crusius, Wbg. 1757. — Unter seinen vielen theologischen Schriften theoretischen und praktischen Inhaltes, welche u. a.

Jöcher-Adelung verzeichnet, sind die bedeutendsten die Hypomnemata ad theol. propheticam, 3 Thle., Leipz. 1764 ff., der dritte auch unter dem Titel: Commentarius in Jesaiam cur. Pezold, 1779; und der kurze Begriff der Moraltheologie, 2 Thle., Leipz. 1772 f. Auch in ihr stellt er sich schon durch sein auf der Idee der Offenbarung ruhendes Prinzip des göttlichen Willens der Wolfischen Moral mit ihrem Prinzip der Vollkommenheit entgegen, erstrebt überall „charakteristische Begriffe" und sucht „die ganz und unverstümmelt christliche, nach der ganzen Schrift sich one Ausnahme demütig richtende theologische Moral, nicht Naturalisterei, nicht Deisterei, nicht ein Zerstreuen und Versplittern der Güter des Herrn". So handelt er denn im ersten allgemeinen Teil von der Tugend überhaupt, dem Verderben, der Bekehrung und Heiligung des Menschen und gibt im zweiten die besondere Tugendlehre, die aber bald in eine Pflichtenlehre nach der hergebrachten Trichotomie übergeht. Trotz der damit angedeuteten Mängel und großer Weitschweifigkeit enthält das Buch einen tüchtigen evangelischen Kern und verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, der es zu früh verfallen ist. — Mit der prophetischen Theologie ist dies neuerlich von Hengstenberg und Delitzsch geschehen. Nachdem man längere Zeit Crusius' Theorie, mit Ausnahme einiger Pietisten und Zinzendorfianer, entweder ignorirt oder belächelt hatte, besonders weil man sich an allerlei apokalyptische und andere Schwärmereien stieß, die ihm selbst jedoch nur als bescheidene Meinungen einer Gott unterwürfigen Vernunft erschienen, haben die genannten auf ihn zurückgewiesen und bei ihm die Grundlagen zu einer probehaltigen Anschauung von dem Wesen und Zweck der Prophetie und ihrem Zusammenhange mit der Heils-Ökonomie zu finden geglaubt. Vgl. Delitzsch in dessen und Caspari's biblisch-theol. und apologetisch-kritischen Studien, 1. Band, Berl. 1845. **E. Schwarz.**†

Cudberct oder Cuthberht (Bischof von Lindisfarne, zu unterscheiden von dem gleichnamigen Schüler des Beda und Abt von Jarrow) lebte im 7. Jarhundert und galt für einen durch alle christliche Tugenden sowie durch Wunder- und Weissagungsgabe ausgezeichneten Mann. Sein Leben hat zuerst ein Klosterbruder in Lindisfarne und teils diesem folgend, teils aus mündlichen Mitteilungen schöpfend Beda in Poesie und Prosa ausfürlich beschrieben und einen Auszug davon in seiner Kirchengeschichte IV, 27—32 gegeben.

Er war niederer Herkunft und soll schon als Knabe auf wunderbare Weise von den wilden Spielen der Jugend abgezogen und besonders durch Engelerscheinungen, die er als Hirte hatte, zur Ergreifung des Mönchsstandes hingetrieben worden sein. Wol mochte der Aufenthalt bei einer frommen Witwe, die seit seinem achten Jare Mutterstelle bei ihm vertrat, dazu mitgewirkt haben. Er trat 651 in das Kloster Mailros ein, dessen frommer Abt Eata einer der zwölf Knaben des berühmten Scoten Aidan in Lindisfarne war. Aber besonders zog ihn der praepositus von Mailros, Boisil, dahin, der im Rufe großer Heiligkeit stand. Dieser wurde sein Lehrer in der h. Schrift und ein Vorbild aller christlichen Tugenden. Und so eiferte er seinem Meister nach, dass er schon nach wenigen Jaren, als Eata auf König Alchfrids Anlass das Kloster Inrhypum (jetzt Ripon) nach der Regel von Mailros stiftete, ihn mitnahm und um seiner liebenswürdigen Eigenschaften willen zum praepositus hospitum machte. Aber schon 661 mussten die Mailroser, warscheinlich weil sie der scotischen Regel folgten, weichen. Die fürchterliche Pest, die damals in Britannien wütete, raffte Boisil weg und Cudberct, der selbst an den Rand des Grabes gelangt war, wurde sein Nachfolger als praepositus von Mailros. Als solcher trat er nicht bloß ganz in seines Vorgängers Fußtapfen, sondern ließ es sich besonders angelegen sein, die ganze Umgegend zu durchziehen, und die Finsternis des Aberglaubens durch seine Predigt zu verscheuchen. Er fand die bereitwilligste Aufnahme selbst in dem ferneren Lande der pictischen Nidwaren. Nach mehreren Jaren versetzte ihn Eata, der nach der Synode von Streaneshalch auch Abt von Lindisfarne geworden, als praepositus in dieses Kloster, um dasselbe im römischen Sinne zu reformiren. Er muss demnach selbst nach dem Abgang der Scoten, wie Eata, das römische Passah und die römische Tonsur angenommen haben. Seiner Milde und Entschiedenheit gelang es, die

Mönche für seine Ansicht zu gewinnen. Längst hatte er eine große Vorliebe für ein einsiedlerisches Leben gezeigt. Er zog sich oft tagelang zum Gebet und frommen Übungen zurück und erwälte endlich die kleine Insel Farne bei Lindisfarne zu seinem Aufenthalt. Der Ruf seiner Heiligkeit zog viele aus der Nähe und Ferne hin, und als 684 das Bistum Lindisfarne durch Eatas Tod erledigt war, wurde er von König und Synode einstimmig zum Bischof erwält. Aber nur die dringendsten Bitten konnten ihn bewegen, sein Einsiedlerleben aufzugeben, und nach zwei Jaren, wärend deren er wie früher in mannigfaltiger Weise namentlich im Predigen innerhalb seines Sprengels unermüdlich tätig gewesen, legte er sein Amt nieder, und zog sich Ende 684 auf Farne zurück, wo er aber bald erkrankte und am 20. März 687 starb. Er wurde in Lindisfarne beigesetzt und nach eilf Jaren soll sein Leib unversehrt gefunden worden sein. Um seiner ausgezeichneten Frömmigkeit willen wurde er später unter die Heiligen versetzt. **C. Schöll.**

Cudworth, einer der bedeutendsten englischen Philosophen und Theologen im 17. Jarhundert, lebte in der Zeit, in welcher auf kirchlichem Gebiet die katholisirende Richtung und die puritanische sich am heftigsten bekämpften und Presbyterianismus, Independentismus und Episkopalismus nacheinander zur Herrschaft kamen, in der Theologie aber der Offenbarungsglaube durch den Deismus heftig erschüttert wurde. One an den äußeren Kämpfen sich zu beteiligen, wurde er der Vorkämpfer des Offenbarungsglaubens und Hauptvertreter der dem Deismus gegenüber in Cambridge aufblühenden platonisirenden Philosophie und nahm zwischen den kirchlichen Parteien eine vermittelnde Stellung ein.

Ralph Cudworth wurde 1617 in Aller, in der Grafschaft Somerset, wo sein Vater Pfarrer war, geboren, kam 1630 nach Cambridge, das seine zweite Heimat wurde, und studirte in dem Emanuel-College alle Zweige der Litteratur und Philosophie. Er promovirte 1639 mit großer Auszeichnung, wurde bald darauf zum Mitglied und Tutor dieses Kollegiums gewält und fand als Lehrer solchen Beifall, dass er einmal die sonst unerhörte Zal von 28 Zöglingen hatte. 1641 wurde ihm die Pfarrei North Cadbury in Somerset übertragen. Im folgenden Jare trat er mit einer kleinen Schrift über das Abendmal („the true notion of the Lord's Supper") gegen die katholisirende Partei auf und stellte darin dem römischen Begriff einer oblatio sacrificii den eines epulum ex oblatis, eines Bundesmales, gegenüber — eine Auffassung, die wenigstens seinen Zeitgenossen neu war und von diesen mit großem Beifall aufgenommen wurde. Eine bald darauf erschienene Schrift „The Union of Christ and the Church in a shadow", in der er die Ehe als Typus auf Christus und die Kirche, aber nicht in dem ausschließlichen katholischen Sinn, entwickelt, läßt seine Vorliebe für Kabbala- und Platonismus, und seine 1644 zur Erlangung des Baccalaureats der Theologie gehaltene Disputation die Grundlinien seines später entwickelten Systems erkennen. Im gleichen Jar wurde er zum Vorstand des Kollegiums Clare hall und im folgenden Jar zum Regius Professor des Hebräischen erwält. Er widmete sich hinfort ausschließlich seinem akademischen Berufe und wissenschaftlichen Arbeiten und beschäftigte sich außer mit Philosophie mit alttestamentlichen Studien, namentlich über Daniel, und die jüdischen Altertümer. 1647 wurde er aufgefordert, an einem öffentlichen Bußtage eine Predigt vor dem Parlamente zu halten, welche mit großem Beifall aufgenommen wurde und seinen theologischen Standpunkt zeigt. 1651 wurde er Doktor der Theol. und 3 Jare später Vorstand des Christus-College und trat in diesem Jare in die Ehe, aus der er eine ausgezeichnete Tochter hatte. An den politischen Bewegungen dieser Zeit nahm er keinen Anteil. Er war zwar mit Männern des Protektorats befreundet und wurde 1657 wegen einer neuen Übersetzung der Bibel befragt, begrüßte aber auch Karl II. bei seiner Thronbesteigung mit einem lateinischen Gedicht. Zu seinen bisherigen Ämtern erhielt er noch 1662 die Pfarrei Ashwell und später eine Präbende von Gloucester, one dadurch, da beides Sinecuren waren, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten unterbrochen zu werden. Er stellte sich die große und schwierige Aufgabe, den Deismus gründlich zu widerlegen. Viele darauf bezügliche Schriften vollendete er, one sie zu veröffentlichen. Nur eine derselben „The true Intellectual

System of the Universe Part I" gab er 1678 heraus — ein Werk, durch das er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt, aber auch viele Angriffe und Verketzerungen hervorgerufen hat, die ihm seinen Lebensabend verbitterten. Er starb den 26. Juni 1688 und wurde in der Christ-College-Kapelle beigesetzt. Erst nach seinem Tode erkannte man recht die Wichtigkeit jenes Werkes. Joh. Clericus gab zuerst Auszüge daraus 1703 und lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf dasselbe hin. Ein gleiches tat Tho. Wise 1706 für Cudworths Heimat. Aber erst Mosheim war es, der dasselbe nicht bloß durch eine lateinische Übersetzung 1733 (2. Aufl. 1773) allgemein zugänglich gemacht, sondern auch mit wertvollen Anmerkungen und Abhandlungen und einer biographischen Einleitung versehen hat. Und der neueste englische Herausgeber (Birch 1845) glaubte nichts besseres tun zu können, als Mosheims Zusätze ins Englische zu übersetzen.

Cudworth stellt in diesem seinem Hauptwerke dem deistischen Fatalismus das Prinzip der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber, überzeugt, dass der Deismus nicht bloß das Christentum, sondern die Religion überhaupt aufhebe. Der Fatalismus selbst aber ist nach ihm dreierlei Art: 1) der demokritische Materialismus, der das Dasein eines bewussten Gottes schlechthin leugne, 2) der unmoralische Theismus, der die sittlichen Begriffe von Gut und Bös auf die Willkür Gottes zurückführe, somit zu rein subjektiven Begriffen mache, 3) der moralische Theismus, der zwar ein an sich Gutes annehme, aber alles von Gott gewirkt werden lasse, somit die Moralität aufhebe. Dem gegenüber stellt er 1) die Idee eines persönlichen, alles ordnenden und lenkenden Gottes, 2) die Idee des an sich seienden Guten (*φύσει καλὸν καὶ δίκαιον*), das unabhängig von der Willkür Gottes, in sich notwendig und unveränderlich sei; 3) die Idee der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Diese drei Ideeen der Persönlichkeit Gottes, der Gott immanenten Sittlichkeit und der menschlichen Freiheit bilden die Grundlage seines „waren Systems des Universums". Darnach legte er sein Werk auf drei Teile an, aber nur den ersten veröffentlichte er, wärend er die Vorarbeiten zu den folgenden in dem „Treatise concerning eternal and immutable Morality (ed. Chandler 1731) „Discourse on moral Good and Evil" (fol. 1000 p.) und „Discourse of liberty and necessity" (fol. 1000 p.): „on Freewill" (ed. Allen 1838) handschriftlich hinterließ. Doch bildet, wie er selbst sagt, das erste gegen den Atheismus gerichtete Buch ein Ganzes für sich. Es ist dies nach Mosheims Urteil ein ausgezeichnetes Werk, das an gelehrtem Material, gründlicher Forschung und Schärfe der Kritik seinesgleichen nicht viele hat. In dem ersten Kapitel handelt Cudworth zunächst von dem atomistischen Atheismus und behauptet zugleich, der Atomismus sei älter als Demokrit und erst durch diesen zum Atheismus geworden, an sich aber vielmehr die einzige Naturphilosophie, die zum Theismus führe, wärend die Platos und des Aristoteles dem Atheismus die Türe öffne. Nur müssen neben den körperlichen auch geistige Substanzen angenommen werden. Im zweiten Kapitel will er alle Gründe für den Atheismus auffinden und unparteiisch verhören. Andere Formen desselben, den hylozoistischen, hylopathischen u. s. w., die zu seiner Zeit wider auftraten, legt er im folgenden Abschnitt dar; im vierten Kapitel entwickelt er sodann die Idee Gottes und sucht, hierin den Prinzipien des Herbert von Cherbury folgend, zu beweisen, dass alle heidnischen Religionen einen höchsten Gott annehmen, ja dass die platonische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form so gut wie das Christentum eine Trinität, eine Einheit in hypostatischen, gleich ewigen Unterschieden, lehre. Das letzte Kapitel ist dem Beweis für das Dasein Gottes und der Widerlegung des Atheismus gewidmet. Zum Schluss wird gesagt: Den Ursprung aller Dinge aus einer leblosen, unbewussten Materie abzuleiten, sei Unsinn, ebenso eine organisch schaffende, aber unbewusste, oder nur halbbewusste Materie, oder eine ewige Welt anzunehmen. Es gebe nur eine unendliche, durch sich daseiende Natur, aus der alles stamme, durch die alles regiert werde, den allervollkommensten, allweisen und allgütigen Gott.

Die zwei letzten Kapitel riefen heftigen Widerspruch hervor. Man warf Cudworth vor, er habe die Gründe gegen das Dasein Gottes in einem solchen Lichte dargestellt, dass er sich die Widerlegung erschwert und fast unmöglich gemacht habe.

Bayle sah ganz richtig, wie gefärlich die atomistische Naturphilosophie für Cudworths Standpunkt sei. Am meisten aber wurde seine Trinitätslehre angefochten. Er sei ein Tritheist, hieß es, im besten Falle ein Arianer, Sozinianer, oder Deist. Wie vielfach Cudworth missverstanden wurde, erhellt daraus, dass längere Zeit kaum eine Schrift über die Trinität erschien, in der er nicht von den verschiedensten Parteien als Gewärsmann angefürt wurde. Aber bei aller Vorsicht, mit der sich Cudworth ausdrückt, ist doch seine starke Hinneigung zum Sabellianismus offenbar.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Cudworth als Philosoph nicht reiner Platoniker war. In der Metaphysik allerdings folgte er Plato und den Neuplatonikern, aber in der Naturphilosophie den Atomisten, in der Religionsphilosophie Herbert. Sein theologischer Standpunkt, der sowol aus seinen obigen Schriften, als aus zwei Predigten (2. Aufl. 1670) erhellt, war teils durch seine Philosophie, teils durch den religiösen Zustand seiner Zeit bedingt. Wie er die Trinität nur sabellianisch zu fassen wusste, so verwarf er die absolute Prädestination aufs entschiedenste. Er behauptete die Notwendigkeit der geoffenbarten Religion, sah aber auch in der Philosophie eine göttliche Erleuchtung. Den gehässigen Parteikämpfen gegenüber suchte er das Wesen des Christentums in der aus der Rechtfertigung entspringenden Heiligung. Bei aller Vorliebe für die anglikanische Kirche ließ er andern Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit widerfaren. Er stand in der Mitte zwischen hochkirchlichem Formalismus und independentischem Fanatismus. Er anerkannte mit den einen die Berechtigung einer kirchlichen Verfassung und Gottesdienstordnung, mit den andern die Notwendigkeit der innern Erleuchtung und des sittlichen Lebens. Um dieser vermittelnden Stellung willen wurde ihm und seinen Gesinnungsgenossen der Name Latitudinarier gegeben. So ungerecht meist das Urteil war, das über diese theologische Richtung gefällt wurde, indem man sie des Deismus und Atheismus zeihte, so ist doch zuzugeben, dass ihre Stellung zum Dogma vielfach eine schwankende und zweideutige war.

Cudworth war ein Mann von ungewönlicher Gelehrsamkeit, scharfer Urteilskraft und tiefem Forschungsgeist. Er war in Litteratur, Sprachen und Altertumskunde, wie in Philosophie und Mathematik zu Hause. Der Stil in seinen gelehrten Werken ist oft weitschweifig und dunkel, in seinen Predigten rhetorisch, oft mit griechischen und lateinischen Citaten überladen. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Mäßigung und Bescheidenheit aus.

C. Schöll.

Culdeer, s. keltische Kirche.

Cultus, der christliche, s. Gottesdienst.

Cummean, Cumean, Comean, nach alten handschriftlichen Zeugnissen ein geborener Irländer und der Verfasser eines Pönitentialbuches (s. den Art. Bußbücher III, 21), welches früher schon mehr oder weniger vollständig, jetzt aber mit Benützung vieler kritischer Hilfsmittel in Wasserschlebens Sammlung der Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 460—493 gedruckt worden ist. Man weiß weder die Person, noch die Zeit, wann sie gelebt hat, mit Sicherheit zu bestimmen; nach Mone, Theiner und Kunstmann (Wasserschleben l. c. S. 61) soll er ein Vorgänger, nach Wasserschleben höchstens ein Zeitgenosse Theodors von Canterbury (a. 668—690) gewesen sein, und allerdings ist diese letztere Ansicht dadurch hinlänglich begründet, dass die Handschriften des Cummeanischen Pönitentialbuches an mehreren Stellen (Wasserschleben S. 465, 468, 472 f.) ausdrücklich den Theodorus als Cummeans Quelle nennen. Dass er aber Verfasser jenes ihm zugeschriebenen Werkes gewesen, läst sich auch gegenüber von Mone's (Quellen und Forschungen I, 494 ff.) Einwendungen unbedenklich annehmen, da spätere Sammlungen in großer Anzal Fragmente aus demselben als judicia Cumeani aufgenommen haben. Aus eben diesem Grunde ergibt sich auch, dass er vor Bedas und Egberts Zeit, spätestens am Anfang des 8. Jarh.'s, gelebt hat. Wasserschleben denkt, da er auch fränkische Kanonen und Columbans Regel als Cummeans Quellen nachweisen konnte (l. c. 64), an einen Bischof dieses Namens, welcher von Irland nach Italien gekommen ist und in des Königs Liutprands Namen

das Kloster Bobbio regiert hat; hier, jedenfalls nicht in Irland, sei das Pönitentialbuch geschrieben worden.

Das Werk beginnt mit einer Vorrede Incipit de diversis criminibus. Diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum u. s. w. und enthält 14 Kapitel, deren einzelne Sätze fast alle von Wasserschleben auf bekannte Quellen zurückgefürt werden konnten; es ist im fränkischen Reich und in Italien viel verbreitet, und von späteren häufig sowol wider für Pönitentialbücher (Wasserschleben S. 66 f. 494 ff.), als auch in vorgratianischen Kanonensammlungen benützt worden.

Merkel†.

Cunibert (Chunebert), Bischof von Köln im 7. Jarh., einer der bedeutendsten Inhaber dieses Stules vor dessen Erhebung zur Metropolitanwürde. (Wenn Cunibert einigemal Erzbischof genannt wird, z. B. in einem Diplom K. Sigeberts, so sind entweder die betr. Urkunden falsch oder ist es bloß persönliche Auszeichnung, vgl. Rettberg II, 602; Theol. R.-Enc. Bd. VII der 1. Aufl. S. 775 ff.) Eine Vita C. bei Surius Nov. 12 stammt aus später Zeit, frühestens aus dem 10. Jarh., und ist one historischen Wert. — Geboren an der Mosel im Bistum Trier von adeligen Eltern (Krallo und Regina), scheint er seine Bildung im trierschen Klerus empfangen zu haben, wird Archidiakonus in Trier, 623 (angeblich am 25. Sept.) zum Bischof von Köln geweiht. Als solcher unterschreibt er erstmals 625 auf einer Synode zu Rheims (Mansi X, 593) und behält diese Würde bis zu seinem Tode im Jar 663. Er ist eines der ersten Beispiele, wie nach vollendeter Christianisirung Söne des fränkischen Adels dem Kirchendienst sich widmen, um im Besitz der höchsten geistlichen Würden, neben und im Bund mit der weltlichen Aristokratie, eine einflusreiche politische Stellung und Wirksamkeit zu gewinnen. Diese eröffnet sich ihm seit 627, nach dem Rücktritt Arnulfs von Metz, am Hofe der merovingischen Könige Chlotar II., Dagobert I. und besonders seines minderjärigen Sones, des Königs Sigebert III. (632—656) in Austrasien, wo Cunibert neben dem Majordom Adalgisel, dem Sone Arnulfs, ein kräftiges, bei der Schwäche des Königtums um so segensreicheres Regiment fürt. So erscheint er tätig in geistlichen und weltlichen Geschäften, z. B. bei Teilung des Reichsschatzes 638, bei Klostergründungen, z. B. der von Cougnon, Stablo und Malmedy 642—650, bei verschiedenen Schenkungen und Erwerbungen der kölnischen Kirche, auch beim Betrieb der Mission unter den Friesen ꝛc. Nach dem Tode König Sigeberts III. 656 scheint sich Cunibert in sein Bistum zurückgezogen, 660 aber nochmals die Leitung des Königs Childerich II. übernommen zu haben. Später wurde er als Heiliger verehrt und der 12. November als sein Gedächtnistag gefeiert. Begraben ist er in einer von ihm selbst erbauten Clemenskirche zu Köln, an deren Stelle sich später (i. 9. Jarh.) das Kollegiatstift und die Kirche St. Cunibert erhob; der jetzige Bau in romanischem Stil ist aus dem 13. Jarh., geweiht von Erzbischof Konrad von Hochsteden 1248.

S. Gallia christ. Bd. III; Gelenius, de adm. magnitudine Coloniae etc., Cöln 1645; Binterim, Erzd. Cöln I, 60; Rettberg, K.-G. Deutschl. I, S. 296 u. ö. II, 602; Hefele in Wetzer und Welte, K.-Lexikon. **Wagenmann.**

Curatus, der Inhaber eines beneficium curatum, d. i. eines Kirchenamtes, mit welchem die Seelsorge über einen bestimmten Sprengel verbunden ist. Vgl. den Art. Benefizium II, 289. Im allgemeinen sind daher alle Pfarrer unter dieser Bezeichnung begriffen; im eigentlichen und engeren Sinne aber heißen so in der römischen Kirche Gehilfen und Stellvertreter der Pfarrer, welchen durch bischöfliche Institution ein ständiges Seelsorgeramt anvertraut ist, vornehmlich an Filialkirchen, in welchem Falle sie Kuratkapläne genannt werden. Der Name kommt in dieser speziellen Bedeutung nicht vor dem 15. Jarhundert vor, die Bezeichnung beneficium curatum ist aber schon hundert Jare früher im Gebrauche gewesen; c. 11 Extrav. comm. de praeb. 3, 2. Von Anfang an bestand ein derartiges Amt an den Domkirchen in Vertretung des Bischofs (vicarius curatus, s. d. Artikel Vikar); aber besonders seitdem die alten Pfarreien den Klöstern und Stiftern überlassen oder mit Kanonikaten verbunden worden sind, hat sich die Kuratgeistlichkeit ansehnlich und schnell vermehrt, indem auch die inkorporirte Stelle

den Verwalter und Seelsorger nötig hatte. Der Kurat steht in der Seelsorge (cura actualis) unabhängig von dem eigentlichen Inhaber der Pfarre (parochus primitivus), höchstens unter dessen Oberaufsicht (cura habitualis), sonst regelmäßig bloß unter dem Bischof; nach dem tridentiner Konzil (Sess. VII, c. 5, 7 de reform.) ist auch der vielfältige Missbrauch, dieses Amt ihm nur temporär zu verleihen, oder mit einer anderen Kuratstelle zu verbinden, ausdrücklich untersagt. Durch die Säkularisationen seit dem westfälischen Frieden sind die Institute meistens aufgehoben, mit welchen die Kuratstellen vereinigt waren, diese letzteren aber als selbständige Benefizien nach wie vor geblieben. **Merkel** †.

Cureus, Joachim, war der Verfasser der im Jare 1574 erschienenen Schrift über das Abendmal, um deretwillen der Kurfürst August von Sachsen in demselben Jare seine melanchthonisch-gesinnten Räte und Theologen absetzen und vertreiben ließ, da er ihnen die Abfassung derselben und zugleich die Absicht zuschrieb, „Lutheri Meinung und Lehre aus der Leute Gemütern und Herzen zu bringen" und „Kirchen und Schulen zu vergiften". Cureus war 1532 zu Freistadt in Schlesien geboren, hatte 1550—1554 in Wittenberg Theologie und Philosophie studirt, und war von heftiger Anhänglichkeit für Melanchthon, für seine Behandlung der Alten (in Aristophanes' Rittern warf Melanchthon Seitenblicke auf die Umtriebe seiner Zeit), für seine Diktion und Versifikation, und vor allem für seine gemäßigte, das Fundamentale von den freizugebenden Nebenlehren unterscheidende Theologie und sein Verlangen nach dem Kirchenfrieden ergriffen; so beschreibt ihn sein Freund, Landsmann und Mitschüler Joh. Ferinarius, Professor zu Marburg, in einer kleinen Lebensbeschreibung, welche zuerst zu Liegnitz 1601 und später wider von K. F. Grusinger in der commentatio de Joach. Cureo, summo s. XVI medico, theologo, philosopho, historico, Marburg. 1853, 4°, herausgegeben ist. Im J. 1554 wurde Cureus Rektor seiner Vaterstadt, studirte aber nun erst hier und dann 1557—1559 in Padua und Bologna Medizin, und setzte sich nach seiner Rückkehr als Arzt in Glogau fest, wo er seit 1564 auch auf die Einfürung der Reformation ganz in Melanchthons Sinne Einfluss erhielt, aber schon 1573, 40 Jare alt, an der Auszehrung starb. Mehrere Schriften hatte er schon bei Lebzeiten herausgegeben: annales gentis Silesiae 1571, *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* 1567; von beiden werden noch zwei spätere Auflagen angegeben. Nach seinem Tode erschien physica sive de sensibus, Wittenberg 1584; ebenso, aber schon früher, jene folgenreiche Schrift über das Abendmal. Der Titel war exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta, ut privatim conscientias priorum erudiat, et subiicitur iudicio sociorum Conf. Aug. etc., und sie war mit gesuchtem ausländischen Äußern, einige Exemplare auch mit der falschen Bezeichnung „Genevae, excudebat E. Vignon, 1574" von demselben Buchhändler Vögelin in Leipzig herausgegeben, welcher auch das corpus Philippicum hatte drucken lassen. Der Inhalt war eine Lehre vom Sakrament, nach welcher magisches und physisches Angeknüpftsein Christi an die Zeichen, Ubiquität und leiblicher Genuss, sowie Genuss der Ungläubigen verworfen, und die Sakramente als sigilla promissionis und als Aneignungsformen der allgemeinen Verheißungen an die einzelnen anerkannt wurden; zugleich sprach die Schrift den Wunsch nach mehr Gemeinschaft mit den Calviniften aus, welche durch Märtyrertum und manche andere Vorzüge so ausgezeichnet seien und mit welchen man in der Anerkennung des Alten und Neuen Testaments, der alten Symbole und der augsburgischen Konfession, und selbst in der Abendmalslehre über die wirkliche Gegenwart Christi, also über die Hauptsache einig sei. Dies und der falsche Verdacht sollte jene Anklage begründen und das Verfaren gegen die Philippisten rechtfertigen. Vgl. hierüber Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, Bd. 2 (Marburg 1853), S. 422 ff., 467—494. Die sehr selten gewordene Schrift selbst ist wider herausgegeben von W. Scheffer, Marburg 1853, 4°. **Henke** †.

Curie, s. Kurie.

Curio, Coelius Secundus (Celio Secondo Curioni), italienischer Protestant des 16. Jarh.'s, zuletzt Professor in Basel, — einer jener zalreichen ed-

len Italiener, welche von der evangelischen Bewegung ergriffen, bald aber durch die römische Gegenwirkung genötigt wurden, ihr Vaterland zu verlassen und diesseits der Alpen eine Zufluchtsstätte zu suchen.

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens ist die Oratio panegyrica de C. S. Curionis vita atque obitu, habita Basileae a. 1570 a. Joh. Nicol. Stupano, Med. Dr. et Prof., Basel 1570, 4°, abgedr. in J. G. Schelhorns Am. lit. T. XIV, S. 325 ff., sowie Curios eigene Schriften und zalreiche gedruckte und ungedruckte Briefe an und von Zeitgenossen (ep. selectae libr. II, Basel 1553; ungedruckte in Basel und anderwärts).

Curio ist geb. 1. Mai 1503 zu Cirie in Piemont bei Turin, als jüngstes von 23 Kindern eines Edelmannes, Namens Jakob Curio und seiner Gattin Charlotta Montrotier. Beide Eltern verlor er frühe. Sein Vater hinterließ ihm ein kleines Erbgut und eine kostbare Bibel. Nachdem er seine erste Bildung durch Privatlehrer, später auf einer öffentlichen Schule erhalten, studirte er zu Turin mit Eifer und Erfolg alte Sprachen, Geschichte und Jurisprudenz; wird, etwa zwanzig Jare alt, durch einen Augustinermönch, Hieronymus Niger, mit Schriften Luthers, Zwinglis und Melanchthons bekannt, die auf ihn und zwei gleichgesinnte Freunde solchen Eindruck machen, dass sie beschließen, nach Deutschland zu reisen, um die reinere Theologie an der Quelle kennen zu lernen. Unterwegs machen sich die drei Freunde durch unvorsichtige Gespräche verdächtig, werden auf Befehl des Kardinalbischofs Bonifacius von Ivrea im Aostatal verhaftet und in einem benachbarten Kastell gefangen gehalten. Nach zweimonatlicher Haft wird C. auf Verwendung angesehener Verwandten frei und in ein Kloster des hl. Benignus gebracht, wo er seine Studien fortsetzen soll. Aber hier war seines Bleibens nicht lange. Er sucht in der Stille für seine evangelischen Überzeugungen Propaganda zu machen, eifert gegen den anstößigen Reliquiendienst, flieht aus dem Kloster, besucht Rom und andere Städte Italiens, nimmt für einige Jare seinen Aufenthalt in Mailand, mit Studien und Unterrichten beschäftigt, gewinnt zalreiche Freunde und die Hand einer edlen Mailänderin aus dem angesehenen Hause Isachi, Margaretha Blanca. Mit ihr hat er in vierzigjähriger glücklicher Ehe gelebt, Vater von 13 Kindern, von denen nur ein Son und eine Tochter ihn überlebten. Um den Kriegsunruhen auszuweichen, übersiedelte er nach Casale in Montferrat, später nach Piemont, nach Savoyen, an den Gardasee, nach Pavia, wo er drei Jare lang an der Universität lehrt und mit dem evangelisch-gesinnten Augustinermönch Agostino Mainardi verkehrt. Überall ist C. mit dem ihm eigentümlichen Feuer tätig für Verbreitung und Verteidigung evangelischer Grundsätze, kommt aber auch mehrmals durch sein mutiges Auftreten in Lebensgefar, aus der er nur wie durch ein Wunder gerettet wird. So tritt er einmal einem predigenden Dominikanermönch, der sich Schmähungen gegen Luther erlaubt, mutig entgegen und straft ihn öffentlich Lügen. Die Inquisition wird auf ihn aufmerksam; er wird in Ketten gelegt; der Scheiterhaufen scheint ihm gewiss. Da weiß er durch List, indem er statt des eigenen ein falsches Bein fesseln lässt, zu entkommen. Auch in Pavia schützt ihn nur die stete Begleitung seiner zalreichen Schüler und Freunde vor den Schergen der Inquisition. Da er sich aber bald nicht mehr sicher fült, so sucht er eine Zuflucht in Venedig, weilt dann eine zeitlang am Hofe der Herzogin Renata zu Ferrara, wo ihn ein enges Freundschaftsband mit Fulvio Peregrino Morato aus Mantua und seiner Tochter Olympia verband, die vorzugsweise durch C. für das Evangelium gewonnen wurden und daher fortan mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieben. Auf Emfehlung der Herzogin erhielt er eine Anstellung zu Lucca, wo er an der Universität lehrte und zugleich mit Peter Martyr und andern Gleichgesinnten für die evangelische Sache zu wirken suchte. Aber kein ganzes Jar (1541/42) dauerte hier sein Aufenthalt; der Papst verlangte seine Auslieferung; die Stadt sah sich außer Standes, ihn zu schützen. Curio hatte keine andere Wal mehr, als gleich so vielen seiner Landsleute und Gesinnungsgenossen sein Vaterland zu verlassen und jenseits der Alpen ein Asyl zu suchen. Mit Empfehlungsschreiben der Herzogin Renata an die Züricher und Berner kam er im August 1542 in die Schweiz, wurde in Bern

freundlich aufgenommen und erhielt eine Anstellung als Lektor an der neuerrichteten Schule zu Lausanne. Unter neuer Lebensgefar und neuer wunderbarer Bewarung holt er seine Familie aus Lucca nach und lehrt nun vier Jare lang (1543—1547) mit gutem Erfolg zu Lausanne, daneben mit schriftstellerischen Arbeiten verschiedener Art beschäftigt, die teils zu Genf, teils zu Basel erschienen.

1546 oder 1547 verließ er Lausanne aus unbekannten Gründen und ging nach Basel. Auf Zureden seiner Freunde entschloss er sich, hier zu bleiben, erhielt den Lehrstul der Eloquenz an der Universität, promovirte unter Sebastian Münsters Rektorat und Pantaleons Dekanat, wurde von der Stadtgemeinde mit dem Bürgerrecht beschenkt und wirkte nun hier, trotz mancher ihm gewordenen glänzenden Anerbietungen und Berufungen, 22 Jare lang als akademischer Lehrer und Schriftsteller. Aus fernen Ländern kamen Jünglinge herbei, ihn zu hören. Kaiser Maximilian II. suchte ihn nach Wien, der Fürst von Siebenbürgen in sein Land zu ziehen, der Herzog von Savoyen und sogar Papst Paul IV. ließen mit ihm unterhandeln wegen Übernahme eines Lehrstules in Turin oder Rom, unter der einzigen Bedingung, dass er seine religiösen Überzeugungen niemandem aufdränge. Curio zog vor, in Basel zu bleiben, wo ihm die von Erasmus her hier vorwaltende freie wissenschaftliche und religiöse Richtung besser zusagte, als der in der französischen Schweiz vorherrschende strenge Calvinismus. Curio war aufrichtiger Protestant nicht bloß aus humanistischem Verstandesinteresse, sondern aus religiöser Überzeugung; aber sein Protestantismus hatte niemals ein bestimmtes konfessionelles Gepräge, wie er ja auch seiner ganzen Bildung und Lebensstellung nach nicht Theolog, sondern Philolog, Humanist, Litterator war. Ein kirchliches Amt als Prediger oder Seelsorger hat er niemals bekleidet, weder in Italien noch in der Schweiz. Aber er hat an den großen theologischen Zeit- und Streitfragen fortwärend mit lebendigstem Interesse sich beteiligt, wie seine Schriften und der ausgedehnte persönliche und briefliche Verkehr zeigen, den er mit Gelehrten aller Art und der verschiedensten Länder, mit deutschen und schweizerischen Theologen (Melanchthon, Bullinger, Musculus, Zanchius, Calvin, Johann von Lasco u. s. w.), namentlich auch mit den zalreichen italienischen Flüchtlingen (Agostino Mainardi, Camillo Renato, B. Occhino, Gribaldi, Vermigli, Olympia Morata, dem Spanier Enzinas u. a.) unterhielt, die gleich ihm um des Evangeliums willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen. Seine eigene theologische Richtung war zwar nicht, wie bei anderen seiner Landsleute, ein ausgesprochener Antitrinitarismus, wie man das aus einzelnen Stellen seiner Schriften sowie aus seinem Verkehr mit Lälio Sozini, Ochino, Gribaldi und anderen Antitrinitariern hat schließen wollen. Wol aber ist er ein Hauptvertreter jener freieren latitudinarischen Richtung, wie sie damals in Basel, „dem Centrum und der Zuflucht der Heterodoxie", bei Humanisten und Theologen, vorherrschend war. Calvin und seine Freunde beklagten sich mehr als einmal bitter über Curio und seine Genossen, die Coeliani, die ihnen eben so schlimm erscheinen, wie die Anhänger des Servet oder Castellio (Calvin an Bullinger 31. Dez. 1553; Wilhelm Gratarolus an Bullinger 24. Dez. 1554; s. Trechsel a. a. O.), und als nach Servets Tod auch von Basel her laut missbilligende Stimmen gegen Ketzerhinrichtungen sich erhoben, als insbesondere die pseudonyme Schrift des Martin Bellius gegen Calvin zu Basel erschienen war: glaubte man in Genf guten Grund zu haben, unter den Verfassern oder intellektuellen Miturhebern neben Castellio, Lälio Sozini u. a. auch den Cölius Curio zu vermuten.

Aber auch von Deutschland her blieb Curio nicht unangefochten; seine Schrift de amplitudine beati regni Dei, 1554, zog ihm von P. P. Vergerius eine Denunziation wegen pelagianischer Irrlehren zu; und als man in Gribaldis Papieren Anmerkungen von Curios Hand entdeckt haben wollte, so fand sich widerum Vergerius und dessen Landesherr, Christoph von Württemberg, bewogen, in Briefen an die Schweizer vor Curio zu warnen. Doch hatten die Angriffe keine weiteren Folgen, als dass die beiden Landsleute und früheren Freunde, Vergerius

und Curio, sich von da an aufs bitterste entgegentraten und gegenseitig verdächtigten.

In seiner Familie erlebte Curio neben vieler Freude auch schweres Leid. Von seinen 13 Kindern starben 5 in zarter Kindheit, eine Tochter blieb in Italien zurück; eine andere Tochter, Violanthis, verheiratete sich 1553 in Basel mit dem Straßburger Theologen Hieronymus Zanchius, starb aber schon nach wenigen Jaren, 1556 (Curio an Melanchthon den 1. September 1557, Corp. Ref. IV, 256). Drei andere Töchter raffte kurz nacheinander 1564 die Pest weg, darunter die durch ihre gelehrten Kenntnisse ausgezeichnete Angela, die den Vater bei seinen Arbeiten unterstützte. Von seinen Sönen waren zwei auch schriftstellerisch tätig, Horatius und Augustinus; beide starben vor dem Vater; nur ein einziger Son, Leo, überlebte ihn und wurde Stammvater mehrerer berühmter Basler Theologenfamilien (Buxtorf, Zwinger, Werenfels, Grynäus, Frey ꝛc.); s. d. Schrift de Curionis sex liberorum vita, obitu etc., Bas. 1572, 8°; Gerdes S. 238 ff.; Escher S. 374; besonders aber Jules Bonnet, les filles de Curione in der Revue Chrétienne 1856, S. 140 ff.

Seit dem Tode seiner Kinder, an denen er mit rürender Zärtlichkeit hing, erwachte in ihm ein Heimweh nach dem himmlischen Vaterlande, das ihn nicht mehr verließ; er ordnete seine Angelegenheiten und bereitete sich vor auf ein christliches Ende. Dieses wurde ihm zu teil den 24. November 1569. Er wurde auf dem Kirchhofe des Münsters neben seinen Kindern beerdigt. Antistes Simon Sulzer hielt ihm die Leichenrede. Seine reichhaltige Bibliothek kam nach Wolfenbüttel.

Curios zalreiche Schriften theologischen, philologischen, pädagogischen, historischen und allgemeinen Inhalts sind verzeichnet in den Athenae Rauric. p. 291 sqq., in Baumgartens deutscher Ausgabe des Niceron Bd. XV, im Museum Helvet. part. 28, Zürich 1753, bei Escher S. 372 ff., bei Coquerel S. 37 bis 40, bei Schmidt a. a. O.

Wol die bekannteste und für die Stellung Curios zur alten Kirche bezeichnendste ist seine Spottschrift gegen das Papsttum und die römische Kirche unter dem Titel: Pasquilli ecstatici de rebus partim superis, partim inter homines in christiana religione passim hodie controversis cum Marphorio colloquium, 8°. (Über Inhalt und Ausgaben siehe die erste Auflage der R.-E. und besonders Schmidt a. a. O.)

Eine positive Darstellung der christlichen Lehre versucht Curio zu geben in seiner Christianae religionis institutio brevis et dilucida, ita tamen, ut nihil quod ad salutem necessarium est, requiri posse videatur, Basel, bei Oporin, 1549, 8°; mehr Katechismus als Dogmatik, zunächst zum Unterricht seiner drei Söne bestimmt, an das Symbolum apost., Vater-Unser und Dekalog sich anschließend, zeigt einen sehr weiten und unbestimmten dogmatischen Standpunkt; von Trinität und Versönung ist gar nicht die Rede, die natürliche Gotteserkenntnis und die Notwendigkeit guter Werke wird stark betont, die Sakramentslehre ist ganz zwinglisch. (Über seine Stellung zum Abendmalsstreit s. auch seinen Brief an Phil. Melanchthon vom 1. September 1557).

Deutlicher noch spricht der latitudinarische Standpunkt Curios, seine Abweichung von der calvinischen Erwälungs- wie von der lutherischen Gnadenlehre, sich aus in derjenigen Schrift, welche ihm denn auch hauptsächlich den Verdacht der Heterodoxie zugezogen hat: seinen zwei Büchern de amplitudine beati regni Dei, zuerst erschienen 1554, 8°. Die Schrift, nach Curios eigenen Angaben schon in Italien geschrieben, gedruckt zuerst zu Poschiavo, versucht in der Form eines zwischen Curio und seinem Landsmanne Mainardi gehaltenen Dialogs den Satz durchzuführen, daß das Reich Gottes größer sei als das Reich des Teufels, also auch die Zal der Erwälten größer als die der Verdammten. Einige Äußerungen, besonders der Satz: alle Warheit sei von Gott, gleichviel wer sie ausspreche, Moses, Plato, Paulus oder Cicero, sodann die Behauptung, dass auch die Heiden, die keine Kunde von Christo haben, dennoch unter gewissen Bedingungen selig werden können, erschienen vielfach als bedenklich. Theologen der verschiedensten Art, wie

Brenz, Peter Martyr, Johann a Lasco, Wolfgang Musculus, Bullinger, Joh. Sturm, sogar Curios eigener Schwiegersohn, Hieronymus Zanchius ꝛc. waren damit nicht einverstanden und meinten, das Buch wäre besser ungedruckt geblieben. Zu seiner Rechtfertigung schrieb Curio eine lateinische und eine deutsche Verteidigungsschrift: librorum de amplit. r. d. advers. Vergerium apologia, und „Summarische Antwort" — beide gedruckt bei Schelhorn, Amoenit. Bd. XII, S. 600 ff., wo die Geschichte dieser Verhandlungen ausfürlich erzält wird; zur Ergänzung dienen die von Trechsel Bd. I, S. 215 und II, S. 463 aus der Baseler Bibliothek beigebrachten Aktenstücke; vgl. Schmidt a. a. O.

Von theologischen Schriften Curios sind noch zu nennen: einige Traktate in seinen 1544 zu Basel erschienenen Opuscula, z. B. Araneus s. de providentia Dei, de immortalitate animarum, de liberis pie educandis, paradoxa christiana, paraphrasis in principium evangelii Johannis, adhortatio ad religionem; sodann eine Rede pro vera et antiqua ecclesiae Christi auctoritate in Antonium Florebellum, Bas. 1546, 8°; 4 christ. Briefe v. J. 1552, in italienischer Sprache, endlich einige kleine historische Schriften: vita et doctrina Davidis Georgii haeresiarchae, Bas. 1559; Beiträge zu Pantaleons historia martyrum; ein Bericht über das unglückliche Ende des Franz Spiera, Basel 1549, 8°, an dessen Herausgabe wenigstens Curio Anteil hat. Auch die 110 Betrachtungen des Valdes, die otto difesioni des Vergerius, den litterarischen Nachlass der Olympia Morata und anderes gab Curio heraus.

Litteratur: Das ältere zusammengestellt bei Schelhorn, Amoenit. litt. XIV, pag. 382 sqq. Neuerdings ist sein Leben mehrfach bearbeitet: von Escher bei Ersch und Gruber; von E. Coquerel, De Coelii S. Curionis vita, Paris 1856; von Jules Bonnet in Revue Chrét. 1856, S. 140, und Lebensbilder aus der Reformationsgeschichte 1864; von Streuber, C. S. C. und seine Freunde, im Basler Taschenbuch 1853, S. 47 ff.; Carl Schmidt in Zeitschr. f. hist. Theol. 1860; Linder, ebendas. 1872; Mähly in der Allg. Deutsch. Biographie IV, 64 ff. — Notizen über ihn in den Athenae Rauricae; bei Gerdes, Italia ref. pag. 234 sqq.; M'Crie, Hist. of the progress and suppression of the reform. in Italy, Edinburg 1827; De Porta, Historia ref. eccl. Rhaet.; Mayer, Gemeinde von Locarno 1836, Bd. I und II; Trechsel, Die prot. Antitrinitarier Bd. I, 214; II, 263, 293 ff.; Bonnet, Vie d'Olympia Morata, Paris 1850; Cesare Cantù, Gli eretici d'Italia, Vol. II, Torino 1866, S. 204 ff. sowie in andern Darstellungen der allgemeinen, der italienischen und der schweizerischen Reformationsgeschichte.

Wagenmann.

Curtius, Valentin (Korte oder Kortheim), lutherischer Theolog des 16. Jarhunderts, — wurde geboren den 6. Januar 1493 als Son eines Barbiers zu Lebus in der Mark Brandenburg. Nachdem er den vorbereitenden Unterricht in seiner Vaterstadt empfangen, studirte er 1512 ff. Theologie in Rostock, trat in den Franziskanerorden und wurde nach wenigen Jaren Lesemeister im Minoritenkloster zu St. Katharinen in Rostock. Durch Joachim Slüters evangelische Predigt für die Reformation gewonnen, wurde Curtius bald ein ebenso eifriger Fürsprecher der letzteren wie er zuvor ein Kämpfer für den Katholizismus gewesen war. Das bewog den Rat der Stadt Rostock, ihn auf Wunsch der Bürgerschaft am 28. April 1528 zum Prediger an der heil. Geistkirche, 1531 zum Hauptprediger an der St. Marienkirche zu ernennen. Mit Slüter hatte er in demselben Jare einen kleinen Streit wegen des Gebrauchs lateinischer Gesänge beim Gottesdienst, der aber durch eine zwischen beiden veranstaltete Konferenz friedlich beigelegt wurde. Im Jare 1532 verheiratete er sich und es wird hervorgehoben, dass der ganze Rat der Stadt, um ihn und das ev. Pfarramt zu ehren, dem Kirchgang und der Hochzeitsfeier angewont hat. (Weiteres ist von seinen Familienverhältnissen nicht bekannt, als dass er einen Son hatte, der c. 1554 in Wittenberg studirte, dem Vater Sorge machte und dessen Melanchthon sich annahm, s. C. R. Vol. VIII, Briefe Melanchthons v. 31. Jan. und 18. April 1554.) Zwei Jare darauf, zu Michaelis 1534, folgte Curtius einem Ruf nach Lübeck als Prediger an St. Petri, 1545

wurde er zum Hauptpastor an derselben Kirche gewält, 1554 vom Rat zum Superintendenten über die lübeckischen Kirchen ernannt, nachdem die Stelle seit Bonus Tod († 1548) erledigt geblieben und die Berufung von Aurifaber, Staphylus, Mörlin gescheitert war. In diesem Amte, als episcopus ecclesiae Dei in inclyta urbe Lubeca, Saxonici litoris corona, wie Melanchthon ihn nannte, erwarb sich Curtius die größten Verdienste um Erhaltung der reinen Lehre und um Pflege des kirchlichen Lebens; aber auch außerhalb griff er, als entschiedener aber friedfertiger Vertreter der strengsten lutherischen Orthodoxie, mit Rat und Tat freudig und kräftig ein, wo es sich um das Wol der lutherischen Kirche handelte. Im Jare 1550/51 nimmt er teil an einem Streit des Lübecker Ministeriums mit dem Prediger Lorenz Mörsken, der beschuldigt war, in dem Artikel der Justifikation ärgerlich und unrecht gelehrt, auch in der Dispensation des Sakraments und den Ceremonieen sich den andern nicht gleichförmig gehalten zu haben: das Resultat war die Entlassung des renitenten Predigers. Dieser lokale Streit war aber nur ein Vorspiel der allgemeinen Bewegungen und Streitigkeiten, in welche jetzt in der Zeit zwischen dem Interim und der Konkordienformel die Stadt Lübeck als einer der wichtigsten Vororte des norddeutschen Luthertums mit hineingezogen wurde. In den meisten jener Epigonenkämpfe der fünfziger und sechziger Jare wird nun auch Curtius' Name mitgenannt. So hat er schon im Juli 1548 mit einer Anfrage wegen des Augsburger Interims und seiner schädlichen Folgen an Melanchthon sich gewendet (s. den Brief M.'s an ihn im C. Ref. Bd. VII, d. d. 21. Juli 1548); im Jare 1551 korrespondirt er mit M. über Osiander, Flacius ꝛc. und M. bittet ihn um seinen Beistand ad sananda ecclesiae vulnera; 1553 nimmt er teil an einer Erklärung des Lübecker Ministerii ad Flacium et Gallum in Sachen des Majorismus; 1554 Febr. betreibt er gemeinsam mit seinen Kollegen die Ausweisung der englischen Flüchtlinge, die in Lübeck wie in andern norddeutschen Seestädten ein Asyl gesucht hatten; 1555 beteiligt er sich an einem Gutachten des Ministeriums wider den Osiandrismus; 1556 ist er Verfasser oder Mitunterzeichner einer, nachher von J. Westphal publizirten Confessio fidei de s. coena; 1557 den 14. Januar nimmt er teil an einem Konvent in Braunschweig, wo eine Mediation zwischen Flacius und Melanchthon verabredet war, und geht darauf als einer der erwälten Unterhändler zu der sogen. Koswiker Handlung und nach Wittenberg, wo er freilich bei Melanchthon ebensoweig ausrichtet als seine Kollegen (s. besonders Preger, Flacius II, S. 33 ff. nach Helmstädter, Wolfenb. und Münchener Aktenstücken).

1558 ist er wider bei einem Braunschweiger, 1559 bei einem Möllner Konvent, wo er das Bedenken der niedersächsischen Gnesiolutheraner gegen den Frankfurter Rezeß des Jares 1558 mit unterschreibt. Am deutlichsten aber hat Curtius seinen eigenen dogmatischen Standpunkt ausgesprochen und am nachhaltigsten sein Andenken in der lübeckischen Kirche selbst gesichert durch die von ihm mit Genehmigung des Rates und in Übereinstimmung mit dem Stadtministerium verfaßte, am 29. Februar 1560 von ihm und seinen sämtlichen Kollegen unterschriebene sogenannte Lübeckische Formel oder Formula consensus de doctrina evangelii et administratione sacramentorum, quam omnes praedicatores verbi divini in Ecclesia Lubecensi receperunt, simulque eandem suis subjectis chirographis religiose servaturos sunt testificati. Dieselbe enthält einerseits eine Verwarung gegen die Irrtümer der Papisten, Osianders, Schwenkfelds, der Anabaptisten, Sakramentirer, Interimisten, Majoristen, Adiaphoristen, Calvins, Mennos, Zwinglis, Thamers und ihrer Trabanten; andererseits die Verpflichtung, festzuhalten an der Lehre der Apostel und Propheten, an den drei allgemein-christlichen Symbolen, an der Conf. Aug., der Apologie und den schmalk. Artikeln, aber auch an dem consensus doctrinae und der confessio, quam ecclesiae harum civitatum contra libellum Interimisticum et Adiaphoristicas fraudes et Majoris corruptelas ediderunt, sowie endlich an den ritus ecclesiastici, wie diese durch die Bugenhagensche und Lübecker Kirchenordnung eingefürt seien (s. den Abdruck derselben bei Starcke I, 196 flg. und bei Gercken S. 2 flg.: die Behauptung des letztern, daſs die Abfassung der Formula Lubecensis von 1560 vorzugsweise durch die Mörskenschen Streitigkeiten des

Jares 1550 veranlaßt sei, ist unbegründet: die Formel selbst enthält hiefür keinerlei Anhaltspunkt; die Motive liegen in der allgemeinen Situation und speziell in der Stellung, welche die drei engverbündeten Städte Hamburg, Lübeck, Lüneburg, die Tripolis Saxonica, in der lutherischen Kirche Norddeutschlands einnahmen). An der so zustandegekommenen Eintrachtsformel hielt Lübeck in den folgenden Jaren fest, gegenüber den Versuchen der Jenenser Flacianer, welche in widerholten, immer zudringlicheren Zuschriften die Niedersachsen zu gemeinsamen Schritten im Sinne ihres gnesiolutherischen Confutationsbuches zu verleiten suchten; wie bei den weiteren Verhandlungen, wozu teils der Hardenbergische Streit, teils die Beschlüsse des Naumburger Fürstentages vom J. 1561 Anlaß gaben. Noch mehrmals fungirte C. als Abgeordneter des Lübecker Magistrats und Ministerii auf den deshalb gehaltenen Konventen und Kreistagen: zu Braunschweig 1561 Febr. gegen Hardenberg, im Juli desselben Jares zu Mölln und Lüneburg, wo er bei der Abfassung und Subskription der sog. Lüneburger Artikel mitwirkt. In demselben Jare verfaßte er aus Anlaß der unter dem 22. April 1561 an den Lübecker Rat durch den Legaten Franz Commendone ergangenen Einladung zur Beschickung des von Papst Pius IV. neuberufenen tridentinischen Konzils im Namen des Lübecker Ministeriums eine ausfürliche, historisch-dogmatisch und kirchenrechtlich begründete Protestatio contra Synodum Tridentinam (aus den Acta Minist. Lub. T. I, f. 21—29, abgedruckt bei Starcke S. 208 ff.). Dies ist das letzte und ausfürlichste der verschiedenen Gutachten und Erklärungen, die Curtius im Namen der Lübecker Kirche verfaßt oder mitverfaßt hat: außer diesen, von denen die wichtigsten bei Starcke a. a. O. gedruckt sind, ist von schriftstellerischen Arbeiten des Mannes nichts bekannt. Vom J. 1561 an tritt seine Wirksamkeit überhaupt zurück: an dem Möllner Konvent Sept. 1567 hat er wegen Alters und Krankheit nicht mehr teilgenommen; bald darauf ist er, warscheinlich am 29. Nov. 1567 (nicht erst 1573, wie andere angeben) gestorben, als fidum Dei organon, als entschiedener aber friedliebender lutherischer Theolog, als vir eruditione et virtute praestans von den Zeitgenossen anerkannt und von der Nachwelt gepriesen, wenn er gleich auch dem Vorwurf eines zanksüchtigen Flacianers und Fanatikers nicht entgangen ist. In Lübeck selbst ist ihm zwar nicht einmal ein öffentliches Epitaphium zu teil geworden; an seiner Formel aber hielt man nicht bloß unter den Streit- und Eintrachtsverhandlungen der folgenden Jare fest, sodaß 1569 J. Andreä bei seinem Besuch in Lübeck vom Rat den Bescheid erhielt, man ziehe vor, bei der (auch von Andreä gebilligten) Curtiusschen Formel zu bleiben, statt zu neuen Confessionibus sich zu verbinden; sondern auch noch den größten Teil des 17. Jarh.'s hindurch, bis 1685, wurde sie von allen Lübecker Geistlichen unterschrieben: von da an, wie es scheint, seit dem Amtsantritt des Sup. August Pfeiffer 1689, unterblieb die Unterschrift stillschweigend.

Hauptquelle für sein Leben wie für seine Lübecker Wirksamkeit ist C. H. Starckes Lübeckische Kirchen-Historie, Hamburg 1724, S. 97 ff., sowie J. H. Gercken (praes. Feuerlin), Dissertatio historico-theol. de Formula Consensus Lubecensi etc., Göttingen 1755. Außerdem ist zu vergl. Arnold K. H., Moller Cimbria litt.; Salig, Löscher, Walch, Planck, Heppe und die übrige Litteratur zur Geschichte der Lehrstreitigkeiten des XVI. Jarh.'s; Plitt in der allg. d. Biographie Bd. IV, S. 652. **Wagenmann (D. Heller).**

Cusanus. Nicolaus Chrypffs (Krebs), berühmt unter dem Namen Nicolaus Cusa oder Cusanus, war der Son eines Schiffers von Cues an der Mosel, in der Diözese von Trier; er war geboren 1401. Da der Knabe früh große Anlagen zeigte, schickte ihn Graf Ulrich von Manderscheid, bei dem er in Diensten stand, nach Deventer, in die Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens. Nach beendigten Studien begab er sich nach der Universität Padua, wo er, kaum 23 J. alt, Doktor der Rechte ward. Die juristische Praxis zog ihn jedoch wenig an; er verlor zu Mainz seinen ersten Prozeß; dies bewog ihn, in den geistlichen Stand zu treten, in dem er für seinen Wissensdrang mehr Befriedigung hoffte. Hebräisch und Griechisch, Philosophie, Theologie, Mathematik, Astronomie, alles umfaßte

er mit aller damals möglichen Gründlichkeit. Wo er seine geistliche Wirksamkeit begann, ist nicht bekannt; er erscheint zuerst 1430 als Dekan des S. Florinstiftes zu Koblenz, dann als Propst zu Münster-Maynfeld, unweit letzterer Stadt, und später als Archidiakonus und Protonotar zu Lüttich. Als solcher wonte er der Baseler Kirchenversammlung bei, wo er sich unter den Verteidigern des Supremats der allgemeinen Konzilien über die Päpste anfangs großes Ansehen erwarb. 1433 vollendete er für das Konzil seine merkwürdigen, schon zu Koblenz angefangenen drei Bücher de catholica concordantia (Opp., Basler Ausg., T. II, p. 683 sqq.), in welchen er, auf die Geschichte gestützt und als einzige Basis einer Reformation der tief zerütteten Kirche, den künen Grundsatz aufstellte, die päpstliche Würde sei nicht an den römischen Stul gebunden, sondern nur der sei als Nachfolger Petri anzusehen, der regelmäßig von den versammelten Vertretern der Kirche dazu erwält würde (L. II, c. 34, p. 770); er erklärte sogar die Schenkung Konstantins für apokryphisch (L. III, c. 2, p. 780), und behauptete, den Ultramontanen gegenüber, die Unabhängigkeit der weltlichen Fürsten von dem Papste in allem, was sich nicht auf Sachen des Glaubens bezieht. Er widerholte diese Ideeen in dem zu derselben Zeit abgefassten Traktat de auctoritate praesidendi in concilio generali (zuerst von Düx herausgegeben nach einem Würzburger Codex, in Cusas Leben, Bd. I, S. 475 u. f.); besonders sucht er hier darzutun, dass das allgemeine Konzil seine Gewalt unmittelbar von Christo habe, und nicht von irgend einem Menschen, und dass daher der Papst, als Glied der Kirche, unter dem Konzil stehe; er sei zwar dessen rechtmäßiger Vorstand, doch sei dies nur ein Ehrenpräsidium, das ihn nicht über die Gerichtsbarkeit der Versammlung erhebe. Cusa ist indessen diesen Ansichten nicht treu geblieben; schon wenige Jare später erscheint er auf der Seite des Papstes Eugen IV., und nimmt Partei für ihn gegen das Konzil, dessen Ansehen er nun, als päpstlicher Gesandter, auf den in den Jaren 1440 — 1442 gehaltenen deutschen Reichsversammlungen, zumal zu Frankfurt, mit dem nämlichen Eifer bestreitet, mit dem er es früher verteidigt hatte. (S. die Summa dictorum Nicolai de Cusa, Francofordiae, bei Würdtwein, Subsid. diplom. Bd. IX, S. 1; schwankender und dunkler [absichtlich?] spricht er seine veränderten Ansichten aus in seinem Schreiben an Roderich von Trevino, Gesandten des Königs von Kastilien, 1442; in Opp. T. II, S. 825). Was die Ursache dieser Umwandlung war, ist schwer zu ermitteln; es mag Furcht vor größerer Spaltung gewesen sein; es mag aber auch Ehrgeiz mitgewirkt haben; jedenfalls beweist ein solches Verleugnen so bestimmt und gründlich ausgesprochener Grundsätze, denen andere edle Geister, wie Gerson, bis an ihr Ende treu geblieben sind, nicht die größte Charakterstärke. Eugen IV. benutzte den ihm ergebenen Mann zu mehreren wichtigen Gesandtschaften, außer den angefürten nach Deutschland: nach Frankreich, um des Papstes Sache am Hofe zu betreiben; nach Konstantinopel, um an der Vereinigung beider Kirchen zu arbeiten; 1446 abermals nach Deutschland, zu den zu Frankfurt versammelten Kurfürsten, und zugleich um Indulgenzen zu verkaufen für den Neubau der Peterskirche; er soll bei 200,000 Gulden zurückgebracht haben. 1448 belonte Nikolaus V. seine Dienste, indem er ihn zum Kardinal ad vincula S. Petri erhob; zwei Jare später setzte er ihn zum Bischof von Brixen ein, gegen die Wal der Kapitularen und gegen den Willen des Erzherzogs Sigismund. 1451 ging Cusanus als Legat nach Deutschland und den Niederlanden, mit dem Auftrage, die längst verlangte Abstellung der Missbräuche, soweit der römische Hof sie gestatten wollte, einzufüren und insbesondere die Klöster zu reformiren. Seine Mission blieb nicht one Erfolg, da er nicht mit Drohungen, sondern mit Milde auftrat, und, einfach in seinem Aufzuge, dem Volke, an das er deutsche Predigten hielt *), keine Veranlassung zu Klagen über unnützes Gepränge gab. In den Klöstern suchte er Armut, Keuschheit und Gehorsam widerherzustellen; auch steuerte er dem Aberglauben, der an manchen Orten durch unnötige Wallfarten, skandalösen Ablassverkauf und Betrügereien mit blutigen

*) Eine Probe seiner deutschen Predigten, nach einem Trierer Codex, wurde herausgegeben von Wyttenbach, in der Trierer Chronik, 1821.

Hostien unterhalten wurde. Mit der Legation nach Deutschland hatte Cusanus zugleich die Vollmacht erhalten, mit den Böhmen in Unterhandlung zu treten. Schon auf dem Baseler Konzil hatte er zwei Sendschreiben an die Hussiten gerichtet, um ihre Ansicht vom Abendmal zu bestreiten und das Ansehen der Kirche gegen sie zu verteidigen (T. II, S. 829 u. f.). Als er nun 1452 nach Regensburg kam, traf er dort die katholischen böhmischen Gesandten am Reichstag; diese veranlaßten ihn, an die Hussiten einige Briefe ergehen zu lassen, die er durch seinen Kaplan absandte, die aber von geringem Erfolge waren (l. c. S. 838 u. f.). Ebensowenig Succeſs hatte sein Bemühen auf dem Reichstag von 1454, die Reichsstände zur Einigung und zum Ergreifen der Waffen gegen die Türken zu bewegen. Noch traurigere Erfarungen machte er in seinem eigenen Bistum. Da er einige ihm widerstrebende Klöster zum Gehorsam nötigen wollte, und zudem auf mehrere Rechte und Zölle, die der ihm feindselige Erzherzog im Genusse hatte, Ansprüche machte, ließ ihn dieser, nach langen Händeln, gefangen setzen, und gab ihn nur unter harten Bedingungen wider frei. Das Jar darauf wurde sein Freund Aeneas Sylvius zum Papst erwält. Dieser berief ihn, um, wärend er selbst die Fürstenversammlung zu Mantua hielt, die Statthalterschaft von Rom zu übernehmen. Da die Fürsten zu Mantua, 1459, wegen eines Zuges gegen die Türken Rat hielten, gab Cusanus, um sie dazu anzuspornen, seine Bekämpfung des Mahometismus heraus, die den Titel fürt: Cribratio Alchorani (Th. II, S. 879 u. f.) Ferner übersandte er dem Papst einen Entwurf einer Generalreform (zuerst bei Düx, Bd. II, S. 451 u. f., nach einem Münchener Codex), in dem er vorschlug, Visitatoren in die einzelnen Kirchenprovinzen abzusenden mit päpstlicher Vollmacht, alle Misbräuche in den Sitten der Geistlichen und der Mönche, sowie in der Kirchenverwaltung und im Kultus abzustellen. Dieser Vorschlag blieb jedoch unausgefürt. Zu Mantua suchte Pius II. auch den Streit zwischen Cusanus und dem Erzherzog beizulegen, und sprach, da es ihm nicht gelang, über letzteren den Bann aus; Sigismund appellirte dagegen, durch den gelehrten Nürnberger Syndikus Gregor von Heimburg, an ein allgemeines Konzil (Aug. 1460). Die Sache wurde erst durch den Kaiser, zu Gunsten des Cusanus, entschieden, als dieser bereits gestorben war; er starb 1464 zu Todi, in dem nämlichen Jare wie der Papst. Mehrere Jare vor seinem Tode hatte er bei seinem Geburtsort Cues ein Hospital gestiftet für 33 Arme, nach der Zal der von Christo auf Erden verlebten Jare; dieser Anstalt vermachte er sein Vermögen und seine reiche Bibliothek; sie bewart noch jetzt mehrere ungedruckte Handschriften von ihm. Auch stiftete er zu Deventer eine Bursa Cusana für 20 arme Studirende.

Seine gedruckten Werke machen drei Bände aus, die zu drei verschiedenen Malen verlegt worden sind: Diversi tractatus Nicolai de Cusa, 15. Jarh., gotisch, kl. Fol.; Paris, bei Badius Ascensius, 1514, kl. Fol.; Nic. de Cusa Opera, Basel, bei Henric Petri, 1565, Fol. Außer den bereits erwänten Schriften hat Cusanus eine Anzal philosophischer, mathematischer und asketischer Traktate hinterlassen, in denen er sich als gelehrten und scharfsinnigen, obgleich nicht immer konsequenten Denker erweist. Als Philosoph entfernt er sich durchaus von der orthodoxen Scholastik seiner Zeit und Kirche; er schließt sich dem neu auflebenden, aber noch unvollkommen von ihm verstandenen Neuplatonismus an; Pseudo-Dionysius, einige Kommentare über Proclus, hauptsächlich aber die Schriften des Meisters Eckart sind die Quellen seiner Spekulation (s. Apologia doctae ignorantiae, S. 70 u. f.); zudem hat auf letztere seine Vorliebe für Mathematik einen eigentümlichen, der Klarheit nicht günstigen Einfluss ausgeübt. Dunkel im Ausdruck und inkonsequent in der Ausfürung, stellt er in seinen 1440 geschriebenen drei Büchern de docta ignorantia (Th. I, S. 1 u. f.) die an Pantheismus streifenden Ideeen auf, Gott sei das absolute Maximum und zugleich das absolute Minimum, da er weder größer noch kleiner sein könne, als er ist; er erzeuge aus sich die Gleichheit, und diese kehre wider in die Einheit zurück, mit der sie gleich ist (Son und hl. Geist); die Welt sei das endlich gewordene oder, wie er sich ausdrückt, das zusammengezogene Maximum, also dem Wesen nach nicht von Gott verschieden; Cusanus nennt sie auch das Abbild Gottes und fügt bei, das Universale sei

in jedem Besonderen, so dass das Besondere das Universale in der Besonderheit ist und letzteres nur erst im Besonderen wirklich existirt. Die absolute Warheit über Gott und Welt sei indessen dem Menschen unerreichbar, denn da die Warheit eine unendliche Größe sei, und der menschliche Geist, so lange er in der Besonderheit verweilt, eine endliche, so passen beide nicht aufeinander; des Menschen Weisheit bestehe daher darin, seine Unwissenheit zu bekennen, und sich mit der conjectura, der ihm einzig möglichen warscheinlichen Erkenntnis, zu begnügen; dies mache die sancta und docta ignorantia aus. Außer dem Hauptwerke über diesen Gegenstand verfasste Cusanus noch einige andere philosophische Abhandlungen: de conjecturis libri duo, aus dem Jare 1440 (Th. I, S. 75 u. f.), um den Gedanken weiter auszuführen, dass der Mensch über die Warheit nur Mutmaßungen haben könne, zu welchen man sich hauptsächlich durch die Arithmetik erhebe, da in den Zalenverhältnissen die Prinzipien des Erkennens liegen; — dialogus de Genesi, 1447 (Th. I, S. 127 u. f.), über den Ursprung aller Dinge; — 4 Dialogen idiotae de sapientia (S. 137 u. f.); — dialogus de possest (posse est, S. 249 u. f.), die Idee aufstellend, Deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est; — de Beryllo (S. 267 u. f.); sowie das leibliche Auge eines durchsichtigen Steines oder Glases bedarf, um sonst nicht sichtbare Gegenstände zu sehen, so bedürfe das geistige Auge eines Mittels, um etwas von der Warheit zu sehen; — de venatione sapientiae, 1462 (S. 298 u. f.); — de Deo abscondito (S. 337 u. f.); — de apice theoriae (S. 332 u. f.); — Compendium (S. 239 u. f.), Anleitung, sich zur Erkenntnis der Einheit zu erheben. Auch in Cusas asketischen Schriften kommen diese unklaren philosophischen Ansichten vor, und bilden in ihrer Anwendung auf Bibel und Kirchenlehre einen sonderbaren Mysticismus; so in den Traktaten de filiatione Dei (S. 119 u. f.), de visione Dei, 1455 (S. 181 u. f.), de ludo globi (S. 208 u. f., über ein von ihm erfundenes Kugelspiel, um das Verhältnis der Geisterwelt zu Christo zu veranschaulichen), de dato patris luminum (S. 284 u. f.), de quaerendo Deo, 1445 (S. 291 u. f.), de annunciatione virginis (Th. II, S. 343 u. f.), und besonders in den zehn Büchern Exercitationes betitelt (Th. II, S. 349 u. f.), Sammlung von Meditationen und Homilien über einzelne Bibeltexte. Das klarste Werk Cusas ist sein Dialogus de pace seu concordia fidei (Th. II, S. 862 u. f., deutsch von Semler, Leipzig 1787, 8°), durch den Fall Konstantinopels hervorgerufen und den Frieden zwischen allen Religionen bezweckend durch Ausführung der Idee, dass zwar die christliche die vorzüglichste, in allen aber sich einzelne Stralen der ewigen Warheit finden. — Die, obgleich nur in der Form schüchterner Mutmaßung sich äußernde, pantheistische Tendenz der Cusanischen Philosophie wurde damals schon erkannt; ein Italiener, Namens Joh. Venchi, warf ihr vor, die Identität des Schöpfers und der Schöpfung zu lehren; ein Schüler Cusas suchte ihn gegen diese Anklage zu verteidigen in der Apologia doctae ignorantiae (Th. I, S. 63 u. f.). Über hundert Jare später entlehnte Giordano Bruno dem „divino Cusano", wie er ihn nannte, die Lehre vom Maximum und vom Minimum und fürte sie kün durch alle Konsequenzen durch.

Als Mathematiker ist Cusanus ebenso merkwürdig wie als Philosoph, obschon er auch in diesem Bezuge von den Irrtümern und Phantasieen seines Zeitalters nicht frei ist. Faber Stapulensis sagt von ihm: maxima sacrae matheseos mysteria aperuit". Hier sei nur soviel bemerkt, dass er auf dem Baseler Konzil, sowie schon D'Ailly auf dem von Konstanz, die Verbesserung des Julianischen Kalenders vorschlug (Reparatio Calendarii, Th. III, S. 1157 u. f.); dass er in seinem Werke de complementis mathematicis, sowie in einem besondern de quadratura circuli (S. 1005 u. f.) dieses Problem gelöst zu haben meint; dass er vermittelst astronomischer Berechnungen die Zukunft vorauszusagen suchte, in seiner Conjectura de novissimis diebus, 1442 (S. 932 u. f., französisch Amsterd. 1700, 8°), worin er die Besiegung des Antichrists und die zweite Widerkunft Christi in die erste Hälfte des 18. Jarhunderts versetzte. Hauptsächlich aber ist zu erwänen, dass er, one deshalb beästigt zu werden, der erste war, der im Mittelalter die Bewegung der Erde um die Sonne und die Mehrheit der Welten erkannte (de docta ignorantia, Lib. III, c. 11 et 12; Th. I, S. 37 u. f.).

S. Hartzheim, Vita Nic. de Cusa, Trier 1730, 8°; Scharpff, Der Cardinal und Bischof Nic. von Cusa, 1. Theil, Mainz 1843 (ein 2. ist nicht erschienen); Düx, Der deutsche Cardinal Nic. von Cusa und die Kirche seiner Zeit, 2 Bände, Regensburg 1847 (weitschweifig und unmethodisch); Swalue, De Kard. Nic. van Cusa, en zijne werkzaamheid als pauselijk Legaat in Nederland. In Rists Archiv f. Kirchengeschichte, Leyden Th. IX; Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa eine philosophische Abhandlung, Bonn 1847; Zimmermann, Der Cardinal N. Cusanus als Vorläufer Leibnitzens, Wien 1852; Jäger, Der Streit des Cardin. Nicolaus v. Cusa mit Hrz. Sigmund von Oesterreich, Bd. 1. 2, Innsbruck 1861; Stumpf, Die polit. Ideen Nicolaus v. Cues, Köln 1865; Scharpff, Der Cardinal u. Bisch. Nicolaus von Cusa als Reformator, Tübingen 1871. **C. Schmidt.**

Cyclus, s. Zeitrechnung, christliche.

Cynewulf (spr. Kynewulf), neben Cädmon (s. d. Art.), seinem Vorgänger, der bedeutendste der angelsächsischen christlichen Sänger. Auch er lebte in Northumbrien, und zwar ebenfalls innerhalb der (etwa durch die Jare 650 und 820 zu begrenzenden) Blütezeit der altenglischen Dichtung. Sein Geburtsjar dürfte zwischen 720 und 730 zu setzen sein, und seine wichtigsten Dichtungen in die zweite Hälfte des 8. Jarhunderts fallen. Von seinem Leben wissen wir nur das wenige, was er in seinen Gedichten gelegentlich selbst erzält. Da er einige gelehrte Bildung besaß, so ist anzunehmen, dass er eine Klosterschule — deren gab es im Lande viele — frühzeitig besucht hat. Seit er sich seiner eigentümlichen dichterischen Begabung bewusst ward, gesellte er sich dem Stande der fahrenden Sänger (Skalden) bei und zog mit seiner Harfe von einem Fürstenhofe zum andern, wo er durch seine Drapas (Heldenlieder) sich goldene Ringe und Ketten reichlich erwarb. In dieser Zeit kultivirte er vermutlich auch die sinnige Rätseldichtung, in welcher die lateinischen Dichter des Landes, wie Aldhelm, Beda, ihm vorangegangen waren. An der Spitze einer uns erhaltenen Sammlung von 89 Rätseln steht eines, dessen Lösung Cönewulf (northumbr. Form des Namens) ist. Erst später wurde er vom Christentume tiefer ergriffen, und gewann eine ernstere Lebensanschauung, welche indes der Fülle und Lebhaftigkeit seiner national gefärbten Phantasie keinen Eintrag tat. Unverkennbar ist der Einfluss, den mehrere lat. Kirchenväter, besonders der in England vor allen verehrte Gregor I., auf seine Poesie geübt haben. Diese, zwar weniger schlicht und treuherzig, mehr durchgearbeitet und abgerundet, als die Cädmonsche, ja mitunter ans Rhetorische grenzend, ist dabei doch um nichts weniger innig fromm, wärend sie freilich von dem römisch-katholischem Gepräge, vom Legendenartigen, vom Heiligen- und Werkdienst einige Spuren zeigt. Die hl. Schrift ist jedoch die Hauptquelle seiner Gesänge („was die Bücher melden"). Einer Anzal zum teil längerer Dichtungen hat er den Stempel seiner Autorschaft dadurch selbst aufgedrückt, dass er ihnen mittelst Runen seinen Namen einverleibt hat. Zu diesen gehört besonders der „Christ" (dessen erste Blätter fehlen). „Hier hören wir gleichsam die Feierglocken läuten zum Advent, zum Himmelfartsfeste, zuletzt auch zum Gerichtstage" (Hammerich). Im Gegensatze gegen den poesielosen Engländer B. Thorpe, welcher 1842 im sog. Exeterbuche den Christ zuerst herausgab, hebt F. Dietrich aufs stärkste den Wert des Gedichtes hervor, in welchem uns (änlich wie in Cädmons Poesie) das Bild des Herrn, als das des mannhaften Siegesfürsten, des Helden, vor Augen tritt, wie dieser unter seinen getreuen „Degen und Earlen" waltet, und zwar mit solchen Zügen gezeichnet wird, dass, „wer sie einmal angeschaut, ihrer nicht wider vergisst". Ferner: „Juliane", eine weniger ansprechende Bearbeitung der in Acta Sanctorum ad 16. Febr. enthaltenen Legende. Dann: „Elene" (Konstantins Mutter), durch den glücklichen Fund des „Vercelli-Buches" (s. den Art. Cädmon) auf uns gekommen, aus des Dichters Greisenalter, dennoch frisch und voll dichterischen Schwunges. Außerdem vermuten ihn manche als den Dichter des durch Zartheit der Empfindung und anschauliche Schilderung ausgezeichneten, längeren Gedichtes „Guthlak" (Name eines 714 auf einsamer Bergeshöhe selig entschlafenen Einsiedlers) sowie auch der etwas gedehnten Legendenpoesie „Andreas" (ebenfalls im Codex Vercell. uns aufbewart) und des „Phönix", einer freien Bearbeitung des gleich-

namigen Gedichtes des NW. Lactantius. Wenn neuerdings B. ten Brink auch „das Traumgesicht vom hl. Kreuz“ dem Cynewulf zuschreiben will, so dürfte der Beweis schwer fallen (vgl. d. Artikel Cädmon). Derselbe Litterarhistoriker sagt aber mit vollem Rechte: „Sämtliche Dichtungen C.'s zeigen uns den Künstler, der die christlichen Ideeen sich lebendig angeeignet hat, von der Inbrunst christlichen Empfindens ganz erfüllt ist und zugleich in dem reichen Erbgut der epischen Sprache und Anschauung wie ein Herrscher waltet. Sein Geschmack ist freilich nicht so ausgebildet, wie seine Einbildungskraft und Sprachgewalt“. Was die metrische Form betrifft, so ist zwar der Stabreim (Alliteration) mit seinen regelmäßigen Hebungen durchgehends von ihm angewandt, jedoch öfter auch mit dem Endreim verbunden. Aus diesem Anklange an den leoninischen Vers darf man jedoch nicht etwa auf eine spätere Ursprungszeit der Gedichte schließen, da auch die Voluspa (Edda) mitunter den Endreim hat.

Quellen: Leo H., Quae de se ipso Cynevulfus poëta Anglosaxonicus tradiderit, Hal.; Dietrich F., Comment. de C. aetate etc., Marb. 1860; Taine H., Hist. de la litt. anglaise 3me éd. 1877 Paris; Hammerich Fr., Aelteste chr. Epik der Angelsachsen u. s. w. A. d. Dän. v. Al. Michelsen, Gütersloh 1874; ten Brink Bernh., Gesch. d. engl. Litter. I, Berlin 1877; Grein L. W. M., Dichtungen d. Angels. II, Gött. 1859. **Al. Michelsen.**

Cyprian, Ernst Salomon. Einer von den wenigen, gegen Mitte des 18. Jarh.'s übrig gebliebenen, gelehrten Standhaltern der lutherischen Orthodoxie. Geboren zu Ostheim in Franken, vollzog er seine Studien zuerst in Jena unter Weltheim, Bechmann, W. Baier, und folgte 1698 dem ihm befreundeten Andreas Schmidt bei dessen Berufung nach Helmstedt dorthin. 1699 wurde er in Helmstedt Extraord. der Philosophie, nahm aber schon 1700 den Ruf nach Koburg als Direktor des dortigen Gymn. academicum an. Nach 13jähriger Verwaltung dieses Rektorats wurde er von Friedrich II. von Gotha 1713 in das Oberkonsistorium berufen, 1735 unter Friedrich III. zum Vizepräsident des Oberkonsistoriums ernannt und starb im J. 1745. Schon in Helmstedt hatte er seinen Eifer für die reine Lehre durch zwei Streitschriften gegen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie zu bewären angefangen, und dieser Polemik auch ein ausfürliches, aber erst später durch G. Grosch vollendetes Werk gewidmet: „Nothwendige Vertheidigung der evangelischen Kirche wider die Arnoldsche Ketzerhistorie, 1746“. Die seit dem Ryswyker und Rastatter Frieden zunehmenden Übergriffe der römischen Kirche bewogen ihn 1719 zur Herausgabe der Schrift: „Ueberzeugende Belehrung vom Ursprung und Wachsthum des Papstthums“. Außer einigen andern verdienstlichen kirchenhistorischen Arbeiten gab ihm besonders eine allerdings nicht überall wollautende Berühmtheit seine Polemik gegen die gegen das Jar 1720 hin in Anregung gekommene Union der beiden evangelischen Konfessionen. Dahin gehören folgende Schriften Cyprians: „Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten aus Liebe zur nothleidenden Wahrheit abgefasst, mit historischen Original-Dokumenten bestärkt, 1722“; „Authentique Rechtfertigung der Conduite, welche Ernst Salomon Cyprian beim jetzigen Unionswesen hat vorwalten lassen, 1722“; „Das Urtheil englischer Theologen von der Synode zu Dortrecht und ihrer Lehre, 1723“. Diese wie alle übrigen Arbeiten des gelehrten Mannes lassen wahrnehmen, dass sie auf historischen Quellenstudien beruhen, und — soweit er es auf seinem beschränkten Standpunkte vermochte — mit Unparteilichkeit geschrieben sind.

Die Veranlassung zu diesem Streite ging von Preußen aus. Friedrich Wilhelm I., dem die Streitigkeiten zwischen Reformirten und Lutherischen nur als „eine von den Pfaffen eingerürte saure Sauce“ erschienen, hatte 1717 kurz vor dem Reformationsjubiläum von seinem Reichstagsabgeordneten Graf Metternich 15 Vereinigungspunkte aufsetzen lassen und 1720 trat der berühmte Tübinger Matth. Pfaff in seiner Schrift: „Näherer Entwurf zur Vereinigung der protestirenden Kirchen“ zur Unterstützung jenes Unionsplans auf. Cyprian aber wurde in diese Verhandlung, die er von vornherein mit größtem Missfallen ansah, durch ein gegen Pfaffs Unionsanschläge gerichtetes, demselben vertraulich, auf dessen Verlangen zugesendetes Gutachten, welches zum Verdruss des Verfassers in den Leip-

ziger novis literariis abgedruckt worden, und eine hitzige Gegenschrift von Pfaff hervorgerufen hatte, hineingezogen. Der damals unter den Politikern bereits sehr verbreitete konfessionelle Indifferentismus hatte selbst das corpus evangelicum zu Regensburg sehr günstig für eine Union gestimmt. Der König von Preußen betrieb die Sache mit seiner ungeduldigen Hitze, auch Hessen-Kassel war eifrig in der Sache tätig, selbst unter den Abgeordneten lutherischer Höfe, wie Ansbach, Bayreuth und Württemberg, befanden sich reformirte Konfessionsgenossen: an Zustimmung des gothaischen Hofes, des Fürstenhauses Ernst des Frommen, war viel gelegen. So bekam denn Cyprian wegen seiner Opposition viele Anfechtung zu erdulden; der preußische und der hessische Hof drangen darauf, ihm Stillschweigen aufzuerlegen, und die Zeitungspresse erhob sich größtenteils gegen ihn als Zeloten. Die vornehmste jener Schriften, „der abgedrungene Unterricht", richtet sich gegen die calvinische Prädestinations- und Abendmalslehre, und will die Liebloſigkeit und Ungerechtigkeit der reformirten Theologen von Anfang der Trennung an dartun; zum Belege werden aus dem reichen handschriftlichen Schatze, den sich der Verfasser mit vielen Kosten gesammelt, wichtige Dokumente aus der Reformationszeit mitgeteilt.

Dem Geiste nach mit Val. Löscher nach verwandt, zeigt sich Cyprian in diesen seinen Schriften wie in seiner praktischen kirchlichen Tätigkeit als ein Mann, dem es bei dem Eifer um die reine Lehre auch aufrichtig um christliches Leben zu tun ist, der als Motto in die Stammbücher zu schreiben pflegte: Securitas christianorum in eo posita est, ne sint securi, der mit Eifer alles betrieb, was den Aufbau der Kirche beförderte, auch die Rechte derselben gegen Cäsaropapie zu vertreten bemüht war — dies alles jedoch nur auf den schon gebanten Geleisen und mit Vermeidung alles auffallenden, sodaſs den Pietisten gegenüber seine Losung lautete: Licet pium esse sine pompa et fratrum contumelia. Eine willige Unterstützung fand er in seinem ihm mit ehrerbietiger Pietät in religiösen Angelegenheiten unbedingt vertrauenden Fürsten Friedrich II., einem entschiedenen Freunde der lutherischen Kirche. Wärend Cyprian in seinen Briefen widerholt klagt, daſs der meiningische und weimarische Hof die orthodoxe Haltung verloren haben, rühmt er in einem Brife von 1718 seinem Fürsten nach: herus meus cum religionis rarissimam curam suscepisset, dici non potest, quantopere orthodoxos theologos, qui simul vita docent, amet aut potius diligat. Der Bau von Kirchen und Schulen, der Druck frommer Bücher, die Hilfeleistung an notleidende und auswärtige Glaubensgenossen, die Aufrechthaltung der lutherischen Lehre: für alle diese Zwecke zeigte der Fürst einen treuen Eifer. Und so erwies er sich, auf den Zuspruch seines Kirchenrates, auch beharrlich in dem Widerspruch gegen die Regensburger Unionsprojekte, obwol man daselbst am 28. Februar 1722 durch Stimmenmehrheit zu dem Beschluſs gekommen war, „die Sache pro conclusa zu halten, doch in honorem directoris (Kursachsens, mit welchem Gotha stimmte) mit Publikation des conclusi noch einige Tage zurückzuhalten".

Mit dem Tode dieses religiös gesinnten Fürsten 1732 begann für Cyprian eine weniger erfreuliche Epoche, denn Friedrich III., besonders aber dessen Gemalin, Prinzeſs Louise Dorothea von Meiningen, „von Jugend auf — wie Thümmel berichtet — genärt mit der Milch der französischen Litteratur", waren mit ihrem Interesse ganz andern Dingen zugewendet als den Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit. Man trägt sich noch jetzt mit Anekdoten über die freimütigen Angriffe des Kirchenrats in seinen Predigten auf die Frivolität seiner fürstlichen Zuhörerin, wie er das eine Mal in einer vor ihr gehaltenen Predigt gesagt: „Alles Unglück kommt von Meinungen" (vulgo pro Meiningen), wie er ein ander Mal sie angeredet: „Durchlauchtigste, gnädigste Herzogin, große, große, erhabene Sünderin".

Des Mannes innerste Gesinnungen lernt man aus dem Briefwechsel mit seinem um die Mauern Zions klagenden Geistesverwandten Val. Löscher kennen, welcher sich in dem ersten Bande der Briefsammlung desselben in der Hamburger Stadtbibliothek befindet. In einem Briefe von 1721 klagt Cyprian hier, wie Pfaff die meisten Regensburger Gesandten mit Hafs gegen ihn erfülle, und setzt

hinzu: Deus ei reddet brevi, quod meretur; nolim autem reddat et deprecor. Er meldet, wie er durch seine Briefe auch den dänischen und schwedischen Hof in das Interesse gegen die Calvinisten zu ziehen gesucht, er gibt Nachricht über die Untersuchung, die er durch seinen Fürsten gegen die Orthodoxie von Buddeus veranlasst hat, und legt sich diesen seinen Glaubenseifer zum Ruhme aus: „Buddeus", heißt es in einem Briefe vom 4. Febr. 1716, „schreibt mir zu, dass er von hier und Eisenach keine absolutoria formula kennen gelernt, sed Deum testor, me id non partium studio, sed amore ecclesiae tranquillitatis fecisse. Die Kirche würde mir einigen Dank wissen, wenn sie wüsste, was ich bis jetzt für sie gelitten; die vornehmsten Politiker verlassen mich alle oder ihre Söne haben Buddeus zum Lehrer gehabt: solus fere princeps a meis partibus stat". Doch hält er es am Ende für das Ratsamste, den Kampf gegen die Hallenser aufzugeben. Vom 6. Dez. 1716 schreibt er: „Wider die Hallenser ferner zu schreiben, halte ich nicht für geraten. Ihre machinationes sind hinlänglich aufgedeckt; drängen wir noch mehr, so gehen sie allmählich zu den Calvinisten über und reißen ganze Provinzen in dieses Lager: mihi variis in aulis versato compertissimum est, atheismum et epicureismum hujusmodi internis collisionibus nimium quantum firmari". Noch tiefer ist der Mut gesunken in einem Briefe von 1726, worin er abrät, eine neue Unionsformel mit den Hallensern, „denen wir nur noch eine fabula sind", zu versuchen; man würde nur den Papisten und Calvinisten zum Hon werden.

Quellen. Joa. Fabricius, historia bibliothecae Fabricianae, IV, p. 455; Ludovici, Ehre des Casimiriani academici zu Koburg, II, S. 292; Erdmann Rudolph Fischer, Leben Ernsts Sal. Cyprians, 1749; Chr. Ferd. Schulze, Leben Herzog Friedrichs II. von Gotha, 1851. **Tholuck.** †

Cyprianus, Thascius Cäcilius, ist am Ende des 2. oder im Anfang des 3. Jarhunderts in Nordafrika geboren. Prudentius (hymn. 13) und Suidas (s. v. *Καρχηδών*) nennen Karthago seine Vaterstadt, und ein Wort Cyprians (ep. 36) scheint dies zu bestätigen. Jedenfalls ist er in Karthago von früher Jugend auf erzogen worden. Wärend Thascius der eigentliche Vorname war (cf. passio Cypriani, ed. Oxon. p. 13. 15), nahm nach einer Mitteilung des Hieronymus (in Job. c. 3) Cyprian den Beinamen Cäcilius zum ehrenden Andenken an den Presbyter dieses Namens an, welchem er die Bekehrung zum Christentume verdankte und in welchem man sogar den Cäcilius im Oktavius des Minucius Felix hat widerfinden wollen. Cyprian entstammte one Zweifel einer angesehenen Familie und empfing eine tüchtige Erziehung. Seine Eltern waren Heiden, und der Son wälte herangewachsen den Beruf eines Lehrers der Rhetorik zu Karthago. Praktische Tüchtigkeit und ein ansehnliches Vermögen verschafften ihm eine geachtete Stellung. Sein Leben vor der Bekehrung war warscheinlich ein nach heidnischen Begriffen tadel- und makelloses *); dem getauften Cyprian freilich erschien dasselbe begreiflicherweise durchaus als sündig und Gott missfällig. Die Taufe empfing Cyprian warscheinlich im Jare 245 oder 246. Unmittelbar nach der mächtig auf ihn einwirkenden Taufe verschenkte er den größten Teil seines Vermögens an die Armen, legte sich strenge Büßungen und Entsagungen auf und widmete sich mit großem Eifer dem Studium der heil. Schrift, mit welcher er sich in seinen Schriften auf das genaueste vertraut zeigt, und der Schriften der Kirchenlehrer, unter welchen besonders Tertullian auf ihn einen dauernden Einfluss gewann (Da mihi magistrum!) **). Entweder der Zeit, in welcher er noch Katechumene war, oder der ersten Zeit nach der Taufe gehören seine frühesten schriftstellerischen Leistungen an, nämlich die epistola ad Donatum

*) Die Mitteilungen in der ep. ad Donatum (ep. 1) mischen Selbstbekenntnisse und an andern Personen gemachte Erfarungen und haben obendrein ein stark rhetorisches Gepräge. Aus dem Oriente stammende Berichte, dass Cyprian vor der Bekehrung allen Lastern ergeben und ein Meister in der Zauberei gewesen sei, verdienen keine Glaubwürdigkeit. Sie beziehen sich entweder gar nicht auf unsern, sondern auf einen orientalischen Cyprian, oder, was warscheinlicher ist, sie sind — reine Legende, in späteren Jarhunderten entstanden.

**) Hieronym. catal. c. 53. — Cf. Hier. ep. 41.

de gratia Dei, die Schrift de idolorum vanitate, eine Schülerarbeit gewissermaßen, unselbständig und unbedeutend, in den meisten Stellen mit Ausführungen der Schrift des Minucius Felix oder mit Tertullians Apologeticum übereinstimmend, und seine libri III. testimoniorum adv. Judaeos. Kurze Zeit nach der Taufe ward er zum Diakon ernannt, und im J. 247 mag er zur Presbyterwürde emporgestiegen sein. Im folgenden Jare ward Cyprian zum Bischof erwält. Der junge Presbyter lehnte anfänglich die Annahme dieser Wal aus Bescheidenheit ab, aber die Gemeinde gab nicht nach, umringte sein Haus und bestürmte ihn so lange, bis er sich in das Unabwendbare fügte. Mit der Erhebung auf den bischöflichen Stul begann für Cyprian eine Reihe harter und langwieriger Kämpfe. Gegen seine Wal war eine Anzal von Presbytern, besonders älterer, gewesen, und diese vereinigten sich dem jungen, ihnen so bald übergeordneten Kollegen gegenüber zu einer Oppositionspartei, welche ihm sein Amt auf alle Weise zu verleiden beflissen war. Cyprian behandelte seine Gegner anfänglich mit kluger Schonung; er nennt alle Presbyter seine compresbyteri und trifft keine Anordnung, one zuvor ihren Rat eingeholt zu haben. (Ep. 5, 14). Andererseits aber war es ihm mit der Widerherstellung der sehr gesunkenen Kirchenzucht und mit der strengsten Handhabung derselben voller Ernst *). Die strengen Maßregeln machten dem Bischofe freilich viel Verdruss, und die Zal seiner Feinde wuchs bedeutend. Wie sehr aber die lange Ruhe die Christen verweichlicht und entsittlicht hatte, das zeigte auch der massenhafte Abfall der Christen von ihrem Glauben in der Zeit der im J. 249 ausbrechenden unerwarteten und schrecklichen Christenverfolgung unter Decius. Auch Cyprians Leben war bedroht. Das heidnische Volk verlangte widerholt und ungestüm die Hinrichtung des Bischofs von Karthago (Cyprianum ad leonem!). Cyprian aber entzog sich der Verfolgung durch die Flucht. Sein Vermögen, soviel er davon noch besaß und nicht im Augenblick in Sicherheit bringen konnte, verfiel der öffentlichen Proskription (ep. 6. 55. 69). Sowenig wir Cyprian seines Entweichens wegen tadeln werden: seinen Feinden gab die heimliche Entfernung, von welcher selbst der größere Teil des Klerus erst Kunde erhielt, als sie geglückt war, eine sehr willkommene Waffe in die Hand, den Bischof der Feigheit und Untreue zu zeihen, da der Hirte, welcher von der Herde das Höchste verlangt hätte, diese in den Zeiten der Not seines Beistandes beraubt und schmachvoll verlassen habe. Zwar legte Cyprian dem römischen Klerus, welcher ihn dieserhalb auch indirekt tadelte, die Erwägungen dar, aus welchen er sich zur Flucht entschlossen habe (ep. 14), und anderwärts beruft er sich auf Visionen und ein göttliches Gebot, zu fliehen; dennoch hat er jene heimlich und böswillig genärten Nachreden, welche ihm Feigheit vorwarfen, vorerst nicht zum Schweigen bringen können. Sonst tat er alles mögliche, um die verwaiste Gemeinde von seinem Zufluchtsorte aus zu beraten, zu leiten und zu versorgen. Er sandte zwei Bischöfe als vicarii zu seiner Gemeinde, disponirte zu Gunsten der Armen über große bei ihm deponirte Geldsummen, sandte selbst Geld an die Armen aus dem geheimen Aufenthaltsorte. Die Verfolgung war in Karthago eine besonders eifrige und strenge, namentlich, nachdem etwa im April 250 ein neuer Prokonsul in Karthago eingetroffen war, welcher, um sich nach oben in Gunst zu setzen, nach unten wütete. Nicht nur Kerker und Verbannung, sondern auch Hinrichtungen kamen zalreich vor. Sehr viele starben unter den entsetzlichen Qualen des peinlichen Verhörs. In jenen Tagen erlangten viele die Märtyrerkrone, viele durch mutiges

*) In diese Zeit darf wol die Abfassung der Schrift de habitu virginum, sowie diejenige der Briefe 66, 61, 62, 65 gesetzt werden. Der 66. Brief erwänt des Bischofs Verbot, dass ein Kleriker das Amt eines Vormundes übernehme; im 61. rät er einem Bischof auf dessen Anfrage, dass er einem Schauspieler, welcher Christ geworden war und seinen Beruf aufgegeben hatte, auch den Unterricht in der Schauspielkunst untersagen möchte, ein Rat, welcher den Vorwurf, als habe Cyprian mit einer tertullianischen Schroffheit (cf. Tert. de idololatria; de spectaculis) die Kunst verurteilt, nicht verdient. Die beiden anderen Briefe aber belegen, wie notwendig eine strenge Kirchenzucht in jenen Tagen geworden war, wo nicht einmal Kleriker sich von schweren geschlechtlichen Verirrungen und grober Unbotmäßigkeit gegen den Bischof frei hielten.

Bekenntnis zum Christentum den ehrenden Beinamen des Bekenners. Viele freilich fielen schon beim ersten Verhör, andere unter den Foltern von dem Glauben ab. Die meisten dieser Abgefallenen (lapsi) suchten jedoch kurz nach ihrer Verleugnung wider um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft nach und erlangten dieselbe auch leicht durch die Fürsprache der in der Gemeinde hochgeehrten Märtyrer und Bekenner. Die alte Sitte, welche den ebengenannten Gliedern der Gemeinde das so hohe Recht wirksamer Fürsprache für Gefallene einräumte, fürte nun aber in der Gemeinde die größte Verwirrung herbei. Man verachtete die von Cyprian und den ihm ergebenen Klerikern verlangten öffentlichen Bußübungen; die Konfessoren traten nicht one Eitelkeit und Anmaßung den bischöflichen Ermanungen entgegen; sie nahmen nicht nur einzelne, namentlich bezeichnete, sondern ganze Hausgenossenschaften und Familien (communicet cum suis!) in die Kirche auf, und es schlichen sich dann hunderte von Abgefallenen mit Hilfe eines einzelnen derartigen Bekennerwortes in die Kirche ein. Ja man übertrug vor dem Tode dies Märtyrervorrecht an andere, zu Gunsten aller, welche um Wideraufnahme nachsuchen würden, man gab sogar wirkliche Ablassbriefe (libelli pacis neuester Art); kurz dieser Unfug, von Konfessoren getrieben, deren Mut, deren Qualität oft nicht einmal über allen Zweifel erhaben war, schädigte das Ansehen des Bischofs und der Geistlichen in bedenklichster Weise. Ernstlich rügt der Bischof in Briefen jegliche Laxheit in der Behandlung der Gefallenen, verlangt wirkliche Reue und ernste Buße der letzteren und so vorsichtig er auch den Bekennern gegenüber auftritt, er muss sie doch belehren und warnen, ihre Vorrechte einzuschränken suchen. Nicht schließt er alle Gefallenen von der Kirche definitiv aus, doch soll die Wideraufnahme bis zu ruhigen Zeiten aufgeschoben und nur etwa totkranken Gefallenen jetzt schon der Friede bewilligt werden. Aber in Karthago war die Verwirrung bereits so weit gestiegen, dass die Konfessoren unter Verachtung der bischöflichen Auktorität mit einem Schlage allen Gefallenen den Frieden bewilligten; gleichzeitig hatten die Gegner Cyprians bei dem Klerus in Rom ihren Bischof verklagt und verleumdet. Zwar verteidigt sich Cyprian dem römischen Klerus gegenüber in zwei Briefen sehr geschickt, und er hat die Genugtuung, dass Klerus und Konfessoren zu Rom den strengeren Ansichten Cyprians über die Behandlung der Gefallenen für die ihrigen und die richtigen erklären. Dennoch hatte er nicht die Freude, seine Grundsätze in Karthago anerkannt und durchgefürt zu sehen; ja ein noch größerer Kummer war der Ausbruch des Schisma des Felicissimus. Das Haupt der Unruhestifter, die Seele der Opposition war der Presbyter Novatus, dessen Werkzeug Felicissimus war. Ende 250 sandte nämlich Cyprian zwei Bischöfe nach Karthago, um dort in seinem Auftrage eine Kirchenvisitation vorzunehmen. Es waren dies die Bischöfe Caldonius und Herculanus, und sie hatten den Auftrag, nicht nur die Armen durch die von Cyprian mitgesandten Geldsummen zu unterstützen, sondern auch besonders würdige, friedliebende Männer in die Lücken des Klerus einzustellen und für ihr Amt zu weihen. Allen Anordnungen dieser bischöflichen Vikarien trat nun mit lautem Protest Felicissimus entgegen, ein Diakon, welchen der Presbyter Novatus wärend der Abwesenheit des Bischofs eigenmächtig geweiht hatte. Cyprian ließ diesen Diakonus und einen Helfershelfer Augendus für abgesetzt erklären und schloss dieselben mit ihrem Anhange aus der Kirchengemeinschaft aus. Nun traten aber fünf Presbyter der Sache des Felicissimus bei, unter ihnen auch Novatus. Das Schisma dauerte nicht nur an, als Cyprian kurz nach Ostern 251 nach etwa 14monatlicher Abwesenheit nach Karthago zurückkehrte, sondern erhielt durch die ersten Maßnahmen Cyprians zur Erledigung der Frage über die Behandlung der Gefallenen noch eine gewisse Befestigung. Cyprian hatte in jenen Tagen in seiner Schrift de lapsis seine persönliche Stellung zu der Frage dargelegt und beeilte sich nun, einem kurz nach Ostern zusammentretenden karthagischen Konzil diese seine Ansichten zu unterbreiten. Letzteres, das 3. in der Reihe der uns bekannten karthagischen Konzile, hatte die Gefallenen-Frage und das Schisma des Felicissimus zu behandeln. Die erste Frage erledigte man dahin, dass man die libellatici, d. h. solche, welche Bescheinigungen, dass sie dem Gebote des Kaisers gehorcht hätten, ausgestellt oder

unterschrieben hatten, im Falle aufrichtiger Reue in die Kirche wider aufnahm. Solche, welche an heidnischen Opfern sich beteiligt hatten, nahm man nicht sofort, sondern nur in Todesgefar in die Kirche wider auf. Später rezipirte man auch solche, welche gleich nach ihrem als Übereilung anzusehenden Falle Reue gezeigt und bisher sich unablässig um Wideraufnahme bemüht hatten. Gefallene Kleriker aber sollten unerbittlich ihrer Würde entkleidet werden und bleiben. Noch milder sprach sich unter römischem Einflusse die folgende Synode aus, welche im J. 252 zu Karthago zusammentrat. Felicissimus, welcher auf der vorigen Synode schon verdammt und exkommunizirt worden war, hatte inzwischen seinen Anhang durch einen exkommunizirten Bischof Privatus von Lambesa verstärkt, und wärend die novatianische Partei (s. d. Art. Novatianus) im Bunde mit dem nach Rom entwichenen Novatus in Rom und in Karthago einen Gegenbischof schuf, dort in Novatian einen Gegner des römischen Bischofs Cornelius und hier dem Cyprian gegenüber einen Bischof Maximus, erwälten Felicissimus und Privatus einen zweiten Gegenbischof, den Fortunatus. Maximus vertritt den Rigorismus den Gefallenen gegenüber, Fortunatus ist das Haupt der Laxen; Cyprians Praxis zeigt die ware Mitte zwischen Strenge und Schlaffheit. Die beiden Extreme zerrieben sich gegenseitig und stärkten die Stellung Cyprians, welcher durch die Gesundheit seiner Ansichten, die Weisheit im Amte, die Beharrlichkeit seines Willens und die immer mehr hervortretende Anerkennung seiner bischöflichen Würde durch die bischöflichen Kollegen den Sieg über die nach und nach zerbröckelnden separirten Gemeinden erlangte.

Noch mehr stieg Cyprian in der Gunst des Volkes infolge der selbstverleugnenden Liebe, welche der Bischof in der Zeit der großen Pest und Hungersnot entfaltete. Wie seine Schrift de mortalitate in jener Zeit die Brüder tröstete und die andere de eleemosynis sie zu tätiger Liebe anfeuerte, so war er auch selbst ein Vorbild treuer Hirtenliebe. Auch eine große Menge von Christen, welche durch numidische Barbaren geraubt waren, löste er durch bedeutende Geldsummen aus. Endlich erhöhte die ernste, mutige Verteidigung des Christentums und der Christen (in der Schrift ad Demetrianum) das allgemeine Vertrauen zu ihm wesentlich. —

Noch ein Kampf war dem Bischofe Karthagos beschieden, und der Gegner war kein geringerer, als der römische Bischof Stephanus. Streitpunkt war die Frage, ob die Ketzertaufe (s. d. Art.) von der katholischen Kirche als giltig angesehen werden könne, was Cyprian, welcher überhaupt nur eine Kirche, d. i. die katholische, und eine Taufe, nämlich die innerhalb der katholischen Kirche vollzogene, anerkannte, verneinen musste, wärend der römische Bischof die Frage in dem Falle bejahte, wo die Taufe von Ketzern gemäß der Einsetzung durch Christum entweder im Namen der hl. Dreieinigkeit oder im Namen Christi vollzogen war. C. taufte also alle vorherigen Schismatiker und Häretiker beim Eintritt in seine Gemeinde nicht wider, sondern nach seiner Meinung zum ersten Male *), Stephanus aber bestätigte alle früher (rite) vollzogenen Taufen durch Handauflegung, one die Taufe zu widerholen. Es ist bekannt, dass in späterer Zeit die römische Praxis allgemeine Geltung erlangte. Wichtig ist für uns an dem Streite nicht sowol die Frage, wer recht oder unrecht habe, als vielmehr die Frage nach der Stellung des römischen Bischofs zum karthagischen und den übrigen Bischöfen. So anmaßend nun auch des römischen Bischofs Auftreten war, so vermochte er doch C. nicht sich unterzuordnen, welcher vielmehr mit den Bischöfen Asiens, an deren Spitze Firmilian von Cäsarea in Kappadozien stand, sich verband und in Übereinstimmung brachte, wie auch mehrere nordafrikanische Synoden zu Karthago sich auf C.'s Seite stellten. C. fült sich dem römischen Bischofe nur koordinirt, nie subordinirt (cf. Reinkens a. a. O. S. 28 ff.). Der Streit, in welchem C. große Mäßigung, Stephanus dagegen dummdreisten Hochmut und blinde Leidenschaft bewies, sogar die Kirchengemeinschaft mit Karthago und dem Oriente

*) Die Taufe unterblieb selbstverständlich bei solchen, welche in der Kirche getauft zeitweilig einer Sekte angehört hatten und nun reuig zurückkehrten.

abbrach, wenn auch nicht formell löste, wurde durch Dionysius, Bischof von Alexandrien, welcher klug vermittelte, one von der Streitfrage innerlich berürt zu sein, mehr noch aber durch den in derselben Verfolgung erfolgten Märtyrertod des Stephanus und des C. einer friedlichen Lösung nahegefürt.

Gegen das Ende des J. 256 brach die Christenverfolgung unter Valerian aus. In Rom wurden Stephanus (257) und dessen Nachfolger Sixtus (258) Blutzeugen. In Afrika bereitete unser todesmutiger Bischof durch eine Schrift de exhortatione martyrii auf das erwartete Verfolgungsedikt vor und ermante zur Standhaftigkeit, gab auch selbst das beste Vorbild in dieser Tugend in dem ersten Verhöre, welches er am 30. Aug. 257 vor dem römischen Prokonsul Aspasius Paternus bestand. Paternus forderte, C. solle den Göttern opfern. C. weigert sich dessen entschieden und bekennt sich mutig zu Christo. Der Konsul verbannte ihn in das öde Curubis, wohin C. von seinem treuen Diakonen und Biographen Paulus begleitet wurde. Von hier aus, nur eine Tagreise von Karthago entfernt, tröstete er seine Gemeinde und nach anderen Orten deportirte Geistliche und unterstützte auch mit Geld, so viele und so viel er konnte. Schon am Anfang seines Aufenthalts zu Curubis enthüllte ihm ein Traumgesicht das blutige Ende seines Erdenlaufes. Doch blieb ihm noch ein ganzes Jar Frist. Dann ward er von Curubis zurückberufen und im eigenen Landgut internirt. Nun traf ein verschärfendes kaiserliches Edikt ein, welches alle Geistlichen hinzurichten befahl. C. kannte den Inhalt des Edikts und erwartet mit Ruhe das letzte Verhör. Dem Rate der Freunde, zu fliehen, widersteht er, besucht nur noch einmal Karthago heimlich und erwartet dann auf dem Landgute die Gefangennahme. Am 13. Sept. 258 erfolgt dieselbe auf Befehl des neuen Prokonsuls Galerius Maximus. Am 14. Sept. wird er zum letzten Male verhört, und nachdem er seinen Glauben nochmals bekannt, die heidnischen Opfer zu vollziehen sich geweigert hatte, wird das Todesurteil, welches auf Hinrichtung durch das Schwert lautete, ausgesprochen. Cyprian antwortet nur: Gott sei gedankt! Die Hinrichtung fand unmittelbar darauf statt. Von einer unabsehbaren Menge Volks auf dem letzten Gange geleitet, wird C. auf einen freien, mit Bäumen bepflanzten Platz vor der Stadt gefürt. Hier entkleidet er sich selbst, kniet nieder und betet; zwei seiner Geistlichen verbinden ihm die Augen; C. läßt noch dem Henker 25 Goldstücke auszalen. Mit zitternden Händen vollfürt der tiefbewegte Scharfrichter den Todesstreich. Christen begruben in der Nähe des Richtplatzes den teuern Leichnam. Auf dem Richtplatze und über dem Grabe erhoben sich später Kirchen, welche aber Geiserich und seine Vandalen zerstört haben. Karl der Große soll (der Legende nach) die Gebeine des Heiligen nach Frankreich haben bringen lassen, wo sie zuerst in Lyon, dann in Arles aufbewart wurden. Später behaupten Venedig, Compiègne und Rosnay in Flandern im Besitze der Überreste C.'s zu sein.

Die Schriften C.'s zerfallen in zwei Teile: eine Briefsammlung, in welcher sich außer den Briefen C.'s auch zalreiche Antwortschreiben der Adressaten befinden, und eine Reihe von Abhandlungen. Auch letztere werden zum teil als Briefe von Augustin u. a. citirt; es sind dieselben auch wol Briefe, aber weder privaten Charakters, noch an einzelne Personen gerichtete amtliche Schreiben, sondern Hirtenbriefe des Bischofs an seine Gemeinde. Außer den oben schon erwänten ist hier noch besonders zu nennen die bekannteste aller Schriften Cyprians de unitate ecclesiae. Die dermalige Einheit der Kirche beruht nach C. auf dem einen Episkopat, nicht Roms, sondern der Kirche. (Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Alia nulla credentibus praeter unam ecclesiam domus est. Der Satz: extra ecclesiam nulla salus findet sich übrigens in dieser Schrift nicht wörtlich!) — Die Schrift de oratione dominica ist mit Tertullians Schrift de oratione nahe verwandt, nur ausfürlicher, verständlicher und im Stil eleganter, als diese. Der Zeit des Taufstreites gehören de bono patientiae (eine bloße Überarbeitung der Schrift Tertullians de patientia) und de zelo et livore an. Eine Reihe anderer Schriften (de spectaculis, de laude

martyrii, ad Novatianum haereticum, de disciplina et bono pudicitiae) sind wahrscheinlich, noch andere one allen Zweifel unecht.

Cyprians Charakter und sein Verhalten in den verschiedenen Lagen seines Lebens ist sehr verschieden beurteilt worden. Während die einen die Hoheit seiner Sinnesart, die glänzenden Tugenden dieses Kirchenfürsten bewundert und gepriesen haben, haben zalreiche Gegner seiner Zeit, sowie diejenigen neueren Forscher, welche sich in neuen Auffassungen gefallen und von vornherein mit jedem Häretiker sympathisiren, ihn nicht nur der Feigheit, sondern auch des Stolzes und der Anmaßung geziehen. Aber sein Ernst im Wandel und im Amte, seine Treue und Selbstverleugnung, seine Mäßigung und Hoheit lassen sich nicht bestreiten, und den letzten Vorwurf der Feigheit hat sein mutiges und erbauliches Martyrium ausgetilgt. Allerdings hat er ein hohes Bewußtsein, nicht von seiner Person, sondern von seinem Amte, und wie er selbst ein Kirchenfürst im edelsten Sinne des Wortes war, so stritt und wirkte er auch für Einheit und Reinheit der Kirche in Wort und Amt. One wirkliche Gelehrsamkeit, one Tiefe in der Exegese, one Reichtum des Geistes und Originalität, aber mit klarem Blicke für die Gefaren seiner Zeit und die Aufgaben seines Amtes ausgerüstet, ist er in seinem öffentlichen Wirken praktisch: weise, maßvoll, energisch, je nachdem die eine oder andere Eigenschaft der Lage mehr entspricht. Seiner Würde vergibt er nach keiner Seite hin etwas, weder nach Rom noch nach der Seite der Schismatiker hin. Die Lehrentwicklung der Kirche zu fördern war er nicht geeignet, einen neuen Gedanken hat er nicht einmal in der Lehre von der Kirche und vom Abendmale der Mit- und Nachwelt hinterlassen, wol aber ein Vorbild der Hirtentreue und eine Reihe von Schriften, welche weniger einen Schriftsteller zeigen, obgleich ihm ein gewandter und vielfach ein blühender Stil eignete, als sie Beweise seines unermüdlichen Sorgens und Streitens zu Gottes Ehre und seiner Gemeinde Frommen sind. Alle seine Schriften gehören der praktischen Theologie an und sind in der allegorischen Ausdeutung der heil. Schrift und in der Anwendung der Schriftstellen Kinder der Zeit, der Not, des Augenblicks. Einzelne scharfe Ausdrücke in Briefen sind allerdings nicht nur Zeugnisse für seine hohe Auffassung von seinem Amte, sondern auch durch Arroganz und Unbotmäßigkeit anderer erzeugte Stimmungsbilder. Im wesentlichen rechtgläubig auch nach evangelischen Begriffen zeigt er jedoch die Keime der Opfertheorie in der Lehre vom Abendmal und der Verdienstlichkeit der Werke in seinen asketischen Schriften.

I. Leben Cyprians. 1) Quellen: Pontius, de vita Cypriani bei Ruinart Act. Martyr. II. und in den Ausgaben der Werke Cyprians. — Acta Proconsularia Martyrii Cypriani (Ruinart 216 sqq.). — [Lact. div. inst. V, 1. — Euseb. H. E. VII, 3.] — 2) Spätere Bearbeitungen: J. Pamelius, Antw. 1568; Jo. Pearson, annales Cyprianici, Oxf. 1682; Maranus, vita Cypr. (in der Ausgabe seiner Werke); H. Dodwell, Diss. Cyprianicae. Oxon. 1684; [A. F. Gervaise,] la vie de St. Cyprien, Paris 1717, 4°; Tillemont, Mémoires IV, p. 76 sqq., Ceillier III, Lumper XI; Rettberg, Thasc. C. Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, Götting. 1831. (Vgl. Kirchengesch von Schröck Bd. IV, Neander Bd. I, Böhringer, Biographien I, 2, 2. Aufl. S. 813 bis 1039). Ferner: G. A. Poole, life and times of C., Oxf. 1840. — Aem. Blampignon, de C., Paris 1861. — 3) Einzelfragen: Jo. Sage, principles of the Cyprianic age, Lond. 1695, 4°, 1717; vindication of . . the principles, Lond. 1701, 4° (works, Edinb. 1846, II. III.). — W. Jameson, Cypr. isotimus (gegen Sage gerichtet) Edinb. 1705. — Lardner, credibility pt. II, c. 44 (c. 45 handelt von den Cyprian zugeschriebenen oder mit seinen Werken verbundenen Schriften). — Tho. James, Cyprian. redivivus, Lond. 1600, 4°.

II. Ausgaben. 1) Gesamtausgaben. Des. Erasmus, Bas. 1520, Fol. ꝛc. — J. Pamelius, Antw. 1568. — J. Fell (Oxf. 1582, Bremen 1590, Amsterd. 1700). — Rigaltius, Paris 1648, 1666, Fol. — St. Baluzius und Prud. Maranus, Paris 1726 (Benediktiner von St. Maurus), Vened. 1728, 1758 Fol. — Fr. Oberthür, Würzb. 1782, 2 Bde. — Goldhorn, Leipz. 1838. 1839. 2 Bde., 8°. — S. Th. C. Cypriani opera omnia rec. G. Hartel, 3 vol. Vienna

1868—71. — 2) Einzelne Werke: Krabinger, de catholicae eccles. unitate, de lapsis, de habitu virginum, Tüb. 1853. — 3) Übersetzungen: Außer zalreichen Übertragungen in die engl. Sprache sei hier auf die Rheitmeyr-Thalhofersche Übersetzungsbibliothek (Kempten, Jos. Kösel) aufmerksam gemacht.

III. Schriften über Cyprian: Reuchlin, de doctrina Cypr. I—III, Strassb. 1751—54, 4°. — G. Müller, observatt. in Cypr., Gera 1771, 4°. — M. Haupt in Hermes v. 315 ad Don. 4; J. N. Ott in „Jahrb." 1871, S. 851 (Pseudo-Cyprian de Sod. 56 sqq.). — The computus de pascha printed whit C., was written in Africa in 243. G. Salmon in Hermathena I. Dubl. 1873 (p. 85—86, 90—91, 96—97). — Schmieder, über die Schrift de unitate ecclesiae, Leipz. 1822. — E. Weicker, über diese Schrift (Illgen, histor.-theol. Abh. 1824, Leipz.). Desgl. Huther, Hamb. 1839. — Dr. Jos. H. Reinkens, die Lehre des heil. Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzb. 1873. — Ebert, Gesch. der christl. latein. Literatur, Leipz. 1874, S. 54—61. **(Hagenbach †) Leimbach.**

Cyran, St., s. Jansenismus.

Cyriacus (= Dominicus, dem Herrn gehörig), — Namen verschiedener Personen, die teils der Legende, teils der wirklichen Kirchengeschichte angehören. — In den Acta Sanctorum kommen nicht weniger als 11 Heilige d. N. vor (vergl. Potthast, Bibl. hist. m. aevi S. 663). Darunter ist 1) ein Diakonus C. in Rom, der unter Diokletian zu Zwangsarbeit verurteilt, darauf nach Persien zu König Sapores gereist sein, zuletzt unter Maximinian enthauptet sein soll (8. August); 2) ein Bischof C. von Ancona im 4. Jarh., der der h. Helena den Ort des waren Kreuzes Christi entdeckt haben und unter Julian hingerichtet sein soll (4. Mai); insbesondere aber 3) der römische Heilige und angebliche Papst C., der nach der Ursulalegende (Surius Oct. 21. T. V, 918) die h. Ursula und ihre Schar in Rom empfangen, ihr zu lieb den römischen Stul verlassen, sich ihrem Gefolge angeschlossen und zuletzt mit ihr den Märtyrertod in Köln gefunden haben soll. Man gab sich vergebliche Mühe für diesen bisher unbekannten Papst eine Stelle in der Reihe der römischen Bischöfe, sei's im Zeitalter des Kaisers Maximianus Herculeus, sei's unter Maximinus Thrax (235—38), etwa vor Bischof Anterus (235—36) ausfindig zu machen und wollte schließlich das Fehlen seines Namens in den Papstkatalogen daraus erklären, dass die Kardinäle aus Unwillen über seine Abdankung seinen Namen gestrichen hätten. Warscheinlich liegt der obengenannte, angeblich am 8. Aug. in Rom cum sociis hingerichtete Diakonus C. diesem Teil der Sage zu Grund. Des Besitzes seiner Gebeine rühmte sich seit dem 9. Jarh. das Kollegiatstift S. Cyriaci (früher Basilica S. Dionysii) zu Neuhausen bei Worms (Rettberg I, S. 638). Mit dem h. Dionys zusammen erscheint dann C. auch unter den sog. 14 Nothelfern; mit St. Blasius zusammen kommt er in Braunschweig vor, wo ein ihm geweihtes Stift in der Reformationszeit zerstört wird. — Im übrigen s. Rettberg, KG. Deutschl. I, 112 ff. und bes. Döllinger, Papstfabeln, S. 45 ff.

Der wirklichen Geschichte gehören an: 1) C., Patriarch von Konstantinopel, Ende des 6. und Anfang des 7. Jarh., unter K. Mauritius und Phokas (595 bis 606). Früher Presbyter und Oikonomos der Kirche zu Konstantinopel, wurde er im Sept. 595 nach dem Tod des Patr. Johannes IV. des Fasters zu dessen Nachfolger gewält. Gleich seinem Vorgänger legte er sich den Titel eines *πατριάρχης οἰκουμενικός* bei und ließ ihn sich durch eine 595 zu K. gehaltene Synode bestätigen, trotz der Abmanungen und Proteste Gregors I. von Rom, der dem C. zwar 596 zu seinem Amtsantritt gratulirt, aber auch sofort die ihm bei seiner Weihe dargebrachten Huldigungen nicht billigt und in einer Reihe von Schreiben an C. selbst, an Kaiser Mauritius, an die Patriarchen des Orients, alles in Bewegung setzt, um seinem byzantinischen Kollegen die Fürung jenes ärgerlichen, strafbaren, verkehrten, nichtswürdigen, ja antichristlichen und teuflischen Hochmutstitels zu verleiden oder unmöglich zu machen (s. Jaffé, Regesta Pontif. Nr. 1105, 1109, 1111 u. s. w.). — Als dann 602 der rohe Soldat Phokas durch Revolution und blutigen Mord den Kaiserthron gewann, verstand sich der Patriarch C. zwar dazu, dem Usurpator, nachdem dieser ein orthodoxes Glaubensbekenntnis

abgelegt, die Kaiserkrönung zu erteilen (23. Nov. 602), kam aber bald mit ihm in Konflikt, als dieser mit perfider Verletzung des altgeheiligten Asylrechtes die in die Sophienkirche geflüchtete Kaiserin Konstantina und ihre 3 Töchter trotz der Verwendung des Patriarchen C. foltern und hinrichten ließ (603). Dagegen bot Gregor von Rom alles auf, den Kaiser Phokas für sich zu gewinnen und durch ihn zu erlangen, was er bisher vergeblich erstrebt, ein kaiserliches Verbot jener strittigen Titulatur. Ob ein solches wirklich erfolgt, ob jenes von K. Phokas angeblich aus Hass gegen Cyriacus erlassene Edikt, das Rom zum Caput omnium ecclesiarum erklärt, wirklich existirt hat oder auf späterer römischer Fiktion beruht, bleibt dahingestellt; jedenfalls hat Cyriacus jenes angebliche decretum Phocae nicht mehr erlebt, da er bereits am 7. Okt. 606 starb und 607 in dem früheren Sacellar Thomas einen Nachfolger erhielt. Damit ist alles dasjenige hinfällig, was man früher über einen Zusammenhang zwischen dem Tod des C. und jenem Edikt vermutet hat (s. Niceph. Cell. H. Eccl. p. 414 D.; Theophanes I, 446 sq.; Chron. Posch. p. 381; bes. aber Gregorii I epistolae lit. VII sq.; Baron. Annal. eccl. a. a. 596 sq.; Le Quien Oriens chr. p. 67. Jaffé, Reg. Pontif.; Schröckh, KG. XVII, S. 66 ff.; Gfrörer KG. II, 2; Baxmann, Politik der Päpste I, S. 129 ff.

2) C., Metropolit von Karthago im Zeitalter Gregors VII., einer der letzten christlichen Bischöfe Nordafrikas am Ende des 11. Jahrhunderts. — Da er sich weigerte, unkanonische Weihen zu erteilen, wurde er von einigen Gemeindegliedern bei dem sarazenischen Emir verklagt, der ihn vorfordern und grausam geißeln ließ. Gregor VII., an den er sich wandte, tröstet ihn deshalb, lobt seine Standhaftigkeit und ermant ihn zu frommem Ausharren, spricht aber auch seinen bitteren Tadel aus über die Ankläger und mant diese zur Buße unter Androhung des Bannes. (Gregorii VII., Registr. I, 22. 23, Jaffé, Reg. Pontif. ad ann. 1073, Sept. 15, Nr. 3557 sq.). Als dann später Gregor VII. 1076 einen Erzbischof Servandus für Hippo Regius geweiht hatte, gibt er diesem Empfehlungsschreiben an den Emir von Tunis und an Erzb. Cyriacus von Karthago mit, worin er diesen auffordert mit dem neuernannten Erzb. von Hippo sich zu vereinigen zum Zweck des Fortbestandes geordneter kirchlicher Verhältnisse in Nordafrika, s. Jaffé, R. Pont., 1076, Juni; Gregor, Reg. III, 19 ff.; vgl. RE. 1. Aufl. Bd. X, S. 432.

Wagenmann.

Cyrillus von Jerusalem hat diesen Beinamen davon, dass die hl. Stadt der Schauplatz seines Wirkens als Diakonus, Presbyter und Bischof gewesen ist. Sein Leben zerfällt in zwei beinahe gleiche Teile. Die erste Hälfte bis zu seiner 350 oder 351 erfolgten Erhebung auf den bischöflichen Stul verfloss ruhig, und nur wenige Nachrichten über dieselbe sind uns aufbehalten. Über seine Herkunft wissen wir so wenig als über den Ort seiner Geburt; als das Jar der letzteren wird mit beachtenswerten, jedoch keineswegs zwingenden Gründen 315 angegeben. Einzelne Äußerungen in seinen Reden scheinen darauf hinzuweisen, dass er in seiner Jugend ein asketisches Leben fürte. Um 334, spätestens 335, weihte ihn Bischof Makarius von Jerusalem zum Diakonus und um 345 dessen Nachfolger Maximus zum Presbyter. In dieser Stellung hatte er nicht nur regelmäßig zu predigen, sondern es war auch die Unterweisung derjenigen Katechumenen, welche durch Anmeldung zur Taufe in die Klasse der competentes (φωτιζόμενοι) eingetreten waren, ausschließlich in seine Hand gelegt. Aus den Vorträgen, welche er zu ihrer Einfürung ins Christentum in der Auferstehungskirche zu Jerusalem hielt, sind die berühmten „Katechesen" hervorgegangen, welche wir unter seinem Namen besitzen. In den arianischen Streitigkeiten suchte er, wie sein Bischof, eine neutrale Stellung einzunehmen, indem er als Anhänger der im Oriente weit verbreiteten älteren und unbestimmteren Lehrweise über die biblischen Aussagen hinauszugehen sich scheute und in den Formeln der einander gegenüberstehenden Parteien etwas ketzerisches witterte, namentlich aber durch die Art, wie der Kampf gefürt wurde, sich so abgestoßen fülte, dass er die arianischen Wirren als Vorboten der Erscheinung des Antichrist bezeichnete. Dennoch konnte er nicht hindern, dass er gleich bei seiner Erhebung auf den bischöflichen Stul in dieselben verwickelt wurde. Diese erfolgte nach dem Tode des Bischof Maximus oder, wie Sokrates und So-

zomenus berichten, nach der Vertreibung desselben durch die Arianer. Dieser Partei gehörte, wenigstens in späterer Zeit, auch Acacius von Cäsarea an, welcher ihm die Ordination erteilte. Dass er dieselbe durch unwürdige Nachgiebigkeit gegen die Arianer erlangt habe, ist durch die Aussage des Hieronymus (chron. ad ann. 349) nicht erwiesen. Nicht lange dauerte das gute Verhältnis zu Acacius. Der 7. Kanon des Conc. Nic. wies dem Bischofe von Jerusalem seinen Rang unmittelbar nach den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien an, jedoch unter Vorbehalt der Metropolitanvorrechte des Bischofs von Cäsarea. Hiedurch war der Keim zum Streit über den Primat zwischen beiden Bischöfen gelegt. Gegenseitige Verdächtigungen in Beziehung auf Rechtgläubigkeit kamen hinzu. Als Cyrill widerholten Vorladungen des Acacius keine Folge leistete, wurde er von diesem 358 auf einem Konzil weniger Bischöfe abgesetzt, appellirte aber an „ein größeres Gericht" und hielt sich, aus Jerusalem vertrieben, in Tarsus auf, von wo aus er 359 an dem größtenteils aus Semiarianern bestehenden Konzil zu Seleucia teilnahm. Hier ward Acacius der bischöflichen Würde verlustig erklärt; allein nachdem es den Intriguen desselben gelungen war, die kaiserliche Gunst zu gewinnen, so sprach die von ihm beherrschte Synode zu Konstantinopel 360 die Absetzung Cyrills abermals aus. Aber im folgenden Jare fürte der Tod des Konstantius und die Thronbesteigung Julians ihn wie die andern von den Arianern abgesetzten Bischöfe zu seiner Gemeinde zurück, in welcher er nun bis 367 im Frieden wirkte. In diese Zeit fällt der von Julian veranlasste, aber nach christlichen wie heidnischen Zeugnissen in so wunderbarer Weise vereitelte Versuch der Juden, den Tempel zu Jerusalem wider aufzubauen, dessen Erfolglosigkeit Cyrill von Anfang an mit Bestimmtheit vorausgesagt haben soll. Unter Valens wurde er widerum vertrieben. Nach dessen Tod wider zurückgekehrt, hatte er mit Spaltungen in der Gemeinde sowie mit dem herrschenden Sittenverderben zu kämpfen, one dass uns jedoch über sein Wirken näheres berichtet würde. 381 nahm er noch an dem zweiten ökumenischen Konzil zu Konstantinopel teil, welches seine Ordination für eine rechtmäßige erklärte. Auch in einem Schreiben, welches ein 382 in Konstantinopel versammeltes Konzil nach Rom richtete, wird er als der rechtmäßige Bischof der Gemeinde zu Jerusalem, der Mutter aller Kirchen, bezeichnet. Von da an hören wir nichts mehr von ihm. Als sein Todestag wird der 18. (von andern der 11. oder 20.) März 386 angegeben.

Unter den Schriften, welche Cyrills Namen tragen, befinden sich einige Homilien, welche entschieden unecht sind; eine über den Gichtbrüchigen am Teich Bethesda (zuerst von Thomas Milles 1703 herausg.) scheint dagegen wirklich von ihm herzurüren. Ein Brief an den Kaiser Konstantius, worin er von der wunderbaren Erscheinung eines Kreuzes berichtet, welches man bald nach seinem Amtsantritt (am 7. Mai 351 von morgens 9 an) in hellem Lichte stralend mehrere Stunden lang am Himmel erblickt habe, ist, wenn echt, doch nicht one Interpolation. Dagegen ist an der Echtheit der sämtlichen unter seinem Namen überlieferten Katechesen trotz der von protestantischen Gelehrten wie Rivet dagegen erhobenen Einwendungen nicht zu zweifeln. Dieselben bestehen aus 18, durch eine Prokatechese eingeleiteten *κατηχήσεις φωτιζομένων* (ad illuminandos) und 5 *μυσταγωγικαί*, jene an die Täuflinge, diese an die Neugetauften gerichtet. Die ersteren wurden innerhalb der Quadragesima des Jares 347 oder 348 gehalten, und zwar die Prokatechese warscheinlich am ersten Fastensonntag im Anschlusse an den Gemeindegottesdienst, die Katechesen 1—18 aber an Wochentagen, so dass die letzte auf den großen Sabbat (den Samstag vor Ostern) fiel. Nachdem in der darauffolgenden Nacht den Katechumenen die Taufe mit der Salbung und das hl. Abendmal gespendet worden, richtete Cyrill an sie die mystagogischen Katechesen, jeden Tag eine vom Ostermontage bis zum Samstag der Osterwoche.

Der Stil dieser Katechesen, welche nichts von dialogischer Form an sich tragen, sondern zusammenhängende Vorträge sind, ist mitunter schwerfällig, die Ausdrucksweise einfach, teilweise familiär; aber sie zeichnen sich durch Klarheit und Verständlichkeit ihrer Belehrungen, durch milde Wärme der Ermanung aus und erheben sich, wo es der Inhalt mit sich bringt, stellenweise zu höherem Schwung.

Auf theologische Subtilitäten und wissenschaftliche Beweisführung gehen sie nicht ein, sondern nehmen immer auf das populäre Bedürfnis und Verständnis Rücksicht. Vom Schriftbeweis machen sie fleißig Gebrauch, wie auch jede außer der Prokatechese an einen Schrifttext anknüpft; auch die allegorische Deutung vermeiden sie nicht, obwol sie erklären, sich an den Wortsinn halten zu wollen. Die Prokatechese belehrt über Würde und Pflichten des Christenstandes im allgemeinen und ermant zur rechten Taufvorbereitung. Hierauf legt die erste Katechese den Nutzen der Taufe dar; die zweite handelt von Größe und Ursprung der Sünde und weist als Heilmittel gegen dieselbe die Buße des Menschen und die göttliche Güte nach; die dritte preist als Mittel, wodurch diese Güte dem Menschen zu teil werde, die Taufe, worauf in der vierten eine kurze Übersicht über die Grundlehren des Christentums folgt. Die fünfte entwickelt die Bedeutung des Glaubens und die Notwendigkeit eines Symbols (von Cyrill nicht *σύμβολον* sondern *πίστις* genannt). Am Schlusse derselben scheint dann die Mitteilung des vor den Ungläubigen sorgsam geheim zu haltenden Symbols an die Katechumenen stattgefunden zu haben, die von nun an als Christen galten. Der Wortlaut dieses Symbols, das sich von dem nicänischen hauptsächlich durch Vermeidung des Wortes *ὁμοούσιος* unterscheidet, läßt sich aus den folgenden Katechesen (6—18), die dasselbe Wort für Wort erklären, mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Cyrill hält hier die Ordnung ein, daſs er jedesmal zuerst die kirchliche Lehre darlegt, dann die ihr gegenüberstehenden jüdischen, heidnischen und häretischen, insbesondere manichäischen Irrlehren auffürt und bekämpft und mit Ermanungen schließt. Die 5 mystagogischen Katechesen sollen den Neugetauften die Bedeutung der eben empfangenen Sakramente aufschließen, und zwar erklärt die erste die der Taufe vorangehenden, in der Vorhalle der Taufkapelle geschehenden Handlungen, namentlich die abrenuntiatio, die zweite die Taufe selbst, die dritte die darauf folgende Salbung, die vierte handelt vom Verhältnis der Elemente des Abendmals zum Leib und Blut Christi, die fünfte endlich von den einzelnen Bestandteilen der Abendmalsfeier.

Wenn diese mystagogischen Katechesen uns vom liturgischen Leben der alten Kirche das vollständigste Bild geben, das uns überhaupt aufbehalten ist, so sind die cyrillischen Katechesen alleſamt für die Geschichte der Dogmen, insbesondere derjenigen Gestalt derselben, in welcher sie dem Volke vorgetragen zu werden pflegten, sowie für die Kenntnis der Methode des katechetischen Unterrichts im vierten Jarhundert von höchster Bedeutung.

Ausgaben der Katechesen von J. Prevot, Par. 1608, 4°; Thomas Milles, Oxf. 1703, Fol. und (die beste) von A. A. Toutée, nach dessen Tode von Maran, Par. 1720, Fol., nachgedruckt Ven. 1763. Deutsche Übers. von Feder, Bamb. 1786. Auszüge in Rößlers Bibl. d. K.V. Homiliarium patrist. v. Pelt u. Rheinwald I, 125 ff. — Über sein Leben und seine Schriften vgl. Socr. h. e. II. c. 28. 40. Sozom. IV, 25. Theodoret II, 28. Touttée, Diss. Cyrillianae (vor der Ausg. seiner Werke). Du Pin II, 134 sq. Tillemont, Mémoires. VIII. 1858. Augusti, Denkw. Th. IV. v. Cölln in Ersch und Grubers Encycl. Bd. XXII, S. 148 ff. Van Vollenhoven, specimen theol. de Cyr. hier. catech. Amst. 1837. J. Th. Plitt, De Cyrilli Hierosol. orationibus catecheticis, Hdlbg. 1855. **C. Burk.**

Cyrillus von Alexandrien ist geboren ebendaselbst zu Ende des 4. Jarhunderts. Nachdem er eine zeitlang in dem nitrischen Gebirge als Mönch gelebt, folgte er seinem Oheim und Erzieher Theophilus auf dem Patriarchenstul zu Alexandrien 412, als der 24. nach der traditionellen Zälung, die mit dem Evangelisten Marcus beginnt. Er trat ganz in die Fußtapfen seiner Vorgänger, indem er mit maßlosem Eifer alles verfolgte, was ihm als Irrlehre erschien. So schloſs er den Novatianern ihre Kirchen und vertrieb 415 alle Juden aus Alexandrien. Ebenso hat er bei dem schändlichen Morde der heidnischen Philosophin Hypatia sich wenigstens mittelbar beteiligt. Am bekanntesten aber ist sein Name geworden durch seinen Streit mit Nestorius, Patriarchen zu Konstantinopel. Als dieser der Maria das Prädikat *θεοτόκος* verweigerte, veranlaſste dies den Cyrill, in einem Osterprogramm 429 noch one Nennung des Nestorius die Lehre zu ent-

wickeln, dass zwar nicht die Gottheit, wol aber der mit der menschlichen Natur verbundene Logos von Maria geboren sei, und hierauf die ägyptischen Mönche in einem Rundschreiben vor dem Nestorianismus zu warnen. Es folgten gereizte Verhandlungen zwischen beiden Patriarchen, deren jeder sowol den Kaiser Theodosius II. als den Papst Cölestin für sich zu gewinnen suchte. Der letztere entschied sich wider Nestorius und beauftragte den Cyrill, ihn von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, wenn er nicht binnen 10 Tagen widerrufe. Nachdem Bischof Johannes von Antiochien vergeblich versucht, den Nestorius zur Annahme des Ausdrucks θεοτόκος zu bestimmen, hielt Cyrill 430 eine Synode zu Alexandrien und erließ in deren Namen ein Schreiben an Nestorius, das mit 12 Anathematismen gegen diejenigen schloss, welche die Maria nicht θεοτόκος nennen wollen. Die Zumutung, diesen Sätzen zuzustimmen, beantwortete Nestorius mit 12 Gegenanathematismen (vgl. „nestor. Streitigkeiten"). Beide Teile wünschten die Entscheidung durch eine Synode. So berief denn der Kaiser die dritte ökumenische Synode nach Ephesus. Im Juni 431 trat dieselbe zusammen und verdammte den Nestorius mit seiner Lehre von zwei Naturen. Cyrill hatte die Synode eröffnet, one die — mit oder one Absicht — verzögerte Ankunft des Johannes von Antiochien abzuwarten. Als diese erfolgt war, konstituirten die Antiochener (30—40 Bischöfe) eine eigene Synode und setzten den Cyrill samt dem Bischof Memnon von Ephesus ab. Ein kaiserliches Dekret bestätigte diese Absetzung zugleich mit der des Nestorius. Da aber die Partei Cyrills den Kaiser zu gewinnen wusste, so wurden jene in ihre Bistümer wider eingesetzt, wärend Nestorius den Befehl erhielt, in sein Kloster zurückzukehren. Auf des Kaisers Wunsch kam durch Vermittlung des Bischofs Paul von Emisa eine Versönung zwischen Cyrill und Johannes von Antiochien zu Stande, wobei letzterer die Absetzung des Nestorius und die Verdammung seiner Lehre anerkannte, Cyrill aber einer Formel zustimmte, in der von zwei Naturen die Rede ist. Cyrill ging aber noch weiter. Er sah mit Recht in Theodor von Mopsveste und Diodor von Tarsus die eigentlichen Väter des Nestorianismus und griff den Theodor in der Schrift „dass es nur einen Christus gebe" an, wollte auch den Johannes von Antiochien und den Kaiser zum Einschreiten gegen denselben bewegen, sah sich aber, da neue Störung des Kirchenfriedens drohte, veranlasst, von diesem Versuch abzustehen. Er starb 444. Von seinen dogmatischen Schriften sind die über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, über die Anbetung Gottes im Geist und in der Warheit, 17 Bücher (gegen die Anthropomorphiten) zu erwänen. Als Apologet hat er sich durch eine Verteidigung des Christentums gegen Julian in 10 Büchern verdient gemacht. Außerdem hat er eine Reihe von Homilien verfasst. Die meisten derselben waren ursprünglich Festprogramme, wie sie die alexandrinischen Bischöfe bei Ankündigung der Osterfeier zum Vorlesen in den Kirchen ausgehen ließen. In diesen Homilien tritt die der alexandrinischen Richtung eigene Neigung zur Allegorie und Typologie sehr stark hervor, daneben namentlich in der Lobpreisung der Maria als Gottesmutter eine Überschwenglichkeit der Rede, welche durch Farbenglanz und Fülle der Bilder überrascht, aber die Klarheit der Gedanken und Zucht der Warheit nicht selten vermissen lässt.

Vergleiche über sein Leben Renaudot, Hist. patriarcharum Alex. Jacobit. Par. 1713, 4°; Cave, scriptores eccl. hist. Vol. I. p. 391 s.; Oudin, Comm. de scrip. eccl. T. I. p. 1007; Schröckh, K.G. XVIII. S. 313 ff.; Rößler, Bibl. d. K.V., Bd. VII.; Hefele, Konciliengesch., Bd. II, S. 126—271. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Joh. Aubert, Par. 1638, in 4 Foliobänden.

C. Burk.

Cyrillus und Methodius, Apostel der Slawen. Die Geschichte dieser Männer ist noch sehr dunkel. Die gangbarste Erzälung beruht auf den warscheinlich echten Briefen des Papstes Johann VIII. und auf der warscheinlich gleichzeitigen, auch in Italien entstandenen Translatio s. Clementis, hat aber von böhmischem und mährischem Interesse einen entstellenden Einfluss zu erleiden gehabt. Die Klagen der Bischöfe von Salzburg und Passau über Beeinträchtigung ihrer Sprengel sind Dokumente, welche wol den meisten Glauben verdienen. Nach ihnen

und nach pannonischen, bulgarischen und russischen Legenden ist anzunehmen, dass die epochemachende persönliche Tätigkeit der beiden Brüder ihren Mittelpunkt nicht in dem jetzigen Mähren, sondern bei den Südslawen in den Flussgebieten der Drau und Save hatte, sich aber ebenso südlich bis Dalmatien, als nördlich über die Raab und Donau bis zu den kleinen Karpathen auf verschiedene slawische Völkerschaften erstreckte. — Die Quellen, unter welchen auffallenderweise byzantinische fehlen, sind gesammelt von Schafarik in seinen slawischen Altertümern (II, 471 ff.) und vollständiger von Ginzel in seiner Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie (Anhang S. 1—72). In diesem zum Preise seiner Helden geschriebenen Buche wird die von ihnen ausgegangene slawische Liturgie, welche nur Übersetzung der lateinischen gewesen sein soll, als glücklicherweise (auch nach dem widerholten Eindringen im 11. und 14. Jarhunderte) längst bis nach Istrien, Dalmatien und Kroatien verdrängt und die sonstige Wirksamkeit der Apostel als örtlich und zeitlich sehr beschränkt und als ganz innerhalb der päpstlichen Normen verlaufend dargestellt. Das alles im Gegensatze gegen die evangelischen Czechen, welche die Wurzeln ihrer antirömischen Nationalkirche durch Cyrill und Method bis in den Orient verfolgen wollen. — Sonst sind zu beachten die Bollandisten (Acta Sanctorum Mart. II, 14 ss.), Assemani (Kalendaria ecclesiae universae III.), Dobrowsky (C. und M., der Slawen Apostel, Prag 1823 und Mährische Legende von C. und M., Prag 1826), Palacky in seiner böhmischen Geschichte und italienischen Reise, Philaret (C. und M., die Apostel der Slawen, Mitau 1847), Wattenbach (Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen, Wien 1849), Dümmler (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, B. XIII), Dudik (Mährens allgemeine Geschichte, B. 1, Brünn 1860) und von Otto (Pipers Kalender 1869).

Im 6. und vorzüglich im 8. Jarhunderte waren Slawen über die Donau und über den Balkan in Macedonien, Epirus, Thessalien, Hellas und Peloponnes eingedrungen und hatten diese Länder fast ausschließlich besetzt. Ihre Unterwerfung und Christianisirung geschah seit dem Ende des 8. Jarhunderts und breitete sich von Thessalonich aus, wo die griechische Kultur durch neue slawische Elemente eine bedeutende Erhebung erfaren sollte. Von Thessalonich ging auch die Bildung und Bekehrung der Slawen außer dem griechischen Reiche aus. Hier wurden nämlich in der ersten Hälfte des 9. Jarhunderts Konstantinus (später Cyrillus genannt) und Methodius geboren. Der erstere zeichnete sich früh durch seine Geistesgaben aus, ging nach Konstantinopel, erregte dort zunächst durch seine nichttheologischen Studien Aufsehen, erwarb sich die Freundschaft des gelehrten Photius und war vielleicht selbst als Lehrer der profanen Wissenschaften tätig. Damals erhielt er den Beinamen des Philosophen, der den Unterschied vom Theologen angegeben, aber nicht Bezug auf das Mönchtum gehabt haben wird, und der ihm von da an immer geblieben ist. Aber bald gewann sein frommer Eifer in ihm die Oberhand. Er trat in den Klerus, nahm seinen Aufenthalt in einem Kloster und mit seinem Bruder Methodius, der zu diesem Zwecke hohen politischen Ehren entsagt haben soll, sogar in der Einsamkeit des Gebirges. Er beteiligte sich aber auch an dogmatischen Kämpfen. Er stritt mit Photius über Einheit oder Zweiheit der Seele, verteidigte den Bilderdienst und trat als Apologet des Christentums gegen die Muhammedaner auf. Diesem letzteren Interesse scheint auch seine erste Missionstätigkeit gedient zu haben. Die Chazaren, eine tartarische Völkerschaft, welche das Land vom Nordosten des schwarzen Meeres bis zur unteren Wolga bewonte, wurden von Juden und Muhammedanern zu bekehren versucht. Auch einzelne Christen hatten sich eingefunden, welche die Chazaren für die Kirche gewinnen wollten. Aber den Chazaren flößten diese unberufenen und ungebildeten Missionare kein Vertrauen ein, sie wandten sich deshalb um das Jar 860 an den Kaiser Michael III. und dieser schickte ihnen den Konstantinus. Er begab sich erst nach Cherson und bereitete sich daselbst durch Erlernung der nötigen Sprachen auf seine Mission vor. Hier wusste er sich auch in Besitz von angeblichen Überresten des Clemens von Rom zu setzen, die ihn von da an stets begleitet zu haben scheinen. Nun reiste er in das Land der Chazaren und hielt unter dem

Schutze des Fürsten, des Chagan, Reden und Disputationen zum Preise, zur Einfürung und zur Verteidigung des Christentums. Es geschah auch, dass eine große Zal für das Christentum sich entschied, aber es fehlt jede Spur von einer griechischen oder einheimischen Organisation der Kirche bei den Chazaren und es ist sicher, dass Moslemen und Juden, von welchen letzteren noch viel später mehrere die Stelle des Chagan einnahmen (vergl. P. Cassel, Der chazarische Königsbrief, Berlin 1876), den größten Teil des Volkes auch ferner ausmachten. Konstantin erbat sich noch die Freilassung vieler gefangener Griechen und ging mit ihnen und den Reliquien des h. Clemens nach Konstantinopel zurück, wo er mit seinem Bruder Methodius in asketischer Zurückgezogenheit lebte, bis von einem anderen Volke eine der chazarischen änliche Aufforderung an den Kaiser gelangte. An den slawinisirten Bulgaren und an den Südslawen arbeiteten schon längere Zeit Missionare, welche von verschiedenen Seiten ausgegangen waren und ihr Werk in sehr verschiedener Weise trieben. Neben der griechischen Kirche war auch die römische durch einzelne Sendlinge und durch die Geistlichkeit der germanischen Bischöfe vertreten, deren Diözesen sich nach Kärnthen, Krain und Pannonien ausdehnten. Aber den Völkern wonte eine Abneigung gegen die byzantinische und die germanische Statskirche bei, weil von ihnen der Begriff der politischen Unterworfenheit schwer zu trennen war. Sie wünschten eine nationale Gestaltung des Christentums und eine nationale Hierarchie, die nur in der höchsten Instanz mit Rom oder Konstantinopel in Verbindung stände. Am natürlichsten waren die Slawen an die griechische Kirche gewiesen. Diese war durch die slawische Bevölkerung des Reichs mit ihrer Bekehrung vorzugsweise beauftragt, beschäftigte sich wirklich eifrig mit derselben und bildete die besten Organe dazu. Auch war das byzantinische Reich in einem Zustande, der es weniger fürchten ließ, als die fränkischen Staten des Westens. Von den Griechen konnte die Mission oft nur in der Weise geübt werden, in welcher es vor kurzem bei den Chazaren geschehen war, nämlich so, dass man fern von allem Zwange nur das Mittel des Unterrichts anwandte, dabei bereitwillig auf die Nationalität einging und die kirchliche Gestaltung den Neubekehrten selbst überließ. Gerade die Verfarungsweise Konstantins bei den Chazaren scheint den Beifall der auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen Völker gefunden zu haben, und widerum scheint Konstantin nach seiner Rückkehr sich zur Fortsetzung und Erweiterung seines Missionswerkes gerüstet zu haben und das Haupt derer geworden zu sein, welche auf eine ware innerliche Bekehrung der Slawen ihr Augenmerk richteten. Es gab viel Gelegenheiten im griechischen Reiche, die slawische Sprache zu erlernen. Gewiss hatten Konstantin und Method sie in Thessalonich schon in ihrer Kindheit vernommen, vielleicht gehörten sie sogar einer gräzisirten slawischen Familie an. Konstantin beschäftigte sich litterarisch mit dieser Sprache und suchte auf die Slawen auf dem Wege der Schrift zu wirken. Zu diesem Zwecke bediente er sich eines Alphabets, das entweder ganz neu von ihm erfunden oder durch Modifizirung eines schon vorhandenen altslawischen (glagolitischen) gebildet worden war. Die von den glagolitischen verschiedenen cyrillischen Buchstaben sind den griechischen änlicher. Deshalb möchten wir sie für die ursprünglicheren halten, aber eben deshalb hält Ginzel sie für orientalische spätere Modifikationen der notwendig zuerst mehr lateinisch geformten. So begann Konstantin den Slawen eine Litteratur zu schaffen, indem er die heiligen Schriften, zuerst wol die gottesdienstlichen Perikopen, und die wichtigsten liturgischen Bücher in die slawische Sprache übersetzte. Seine Mission unter den Slawen außerhalb des griechischen Reichs anzutreten, hat ihn erst eine Berufung des Rastislav veranlasst. Dieser Rastislav war der Gründer eines nach seinen Grenzen freilich nicht sicher bestimmbaren großmährischen Reiches. Er wusste sich von den deutschen Herrschern unabhängig zu machen und zu erhalten. Er wollte aber für seine zum großen Teile bereits christlichen Völker auch die Unabhängigkeit von der germanischen Statskirche, von welcher allerdings ihre Christianisirung ausgegangen war, erwerben und die den Sprengeln von Passau und Salzburg noch nicht unterworfenen Gebiete seines Reiches vor dieser Unterwerfung ganz bewaren. Er suchte deshalb Hilfe in Konstantinopel und bat mit

Beziehung auf das, was für die Chazaren geschehen war, um die Sendung von Lehrern und Predigern, welche seine Slawen unterrichten und im Christentume befestigen sollten. Zur Erfüllung dieser Bitte machten sich Konstantin und Method auf den Weg. Schwerlich haben sie die Bulgarei umgangen; sind sie aber hindurchgereist, so haben sie warscheinlich an den Arbeiten teilgenommen, welche der Bekehrung der Bulgaren gewidmet waren, und haben damals schon den Grund zu dem Einflusse gelegt, den ihr Missionswerk später auf dieses Volk geübt hat. Sie kamen etwa im Jare 863 an den Hof Rastislavs, dessen Sitz wir nicht kennen, aber mit Warscheinlichkeit an einen in südöstlicher Richtung von dem jetzigen Mähren entfernten Punkt verlegen. Sie wurden ehrenvoll empfangen und begannen ihre Tätigkeit mit der Sammlung eines engeren Schülerkreises, aus dem sie ein Seminarium einheimischer Priester machen wollten. Ferner lehrten sie das Volk, predigten, verbreiteten die in das Slawische übersetzten heiligen Schriften und ließen warscheinlich auch den Gottesdienst sogleich in slawischer Sprache abhalten. Der Erfolg war groß. Dieser Erfolg läßt sich aber nicht begreifen, wenn wir Konstantin und Method in lateinischen Kirchenformen und in zarter Schonung der Rechte des Passauer Bischofs auftreten lassen. Nun aber erblühte rasch eine eifrige slawische Kirche. Die deutschen Priester, welche nur den Zehnten forderten und die von ihnen selbst kaum verstandene lateinische Liturgie vortrugen, sahen sich verlassen und kehrten zu ihren Bischöfen zurück. Unterdessen fand der Wettkampf Roms und Konstantinopels um die Bulgarei statt und es ist begreiflich, dass Papst Nikolaus I., als er von der segensreichen Wirksamkeit Konstantins und Methods in Pannonien, auf einem unbestreitbaren Gebiete der römischen Kirche, erfur, alsbald seine Sorge darauf wandte, dass keine Entfremdung in Lehre, Liturgie und hierarchischer Ordnung einträte. Nikolaus lud zu diesem Zwecke die Brüder ein, nach Rom zu kommen. Die Slawenapostel achteten den Rechtsanspruch des Papstes und gingen auf des Papstes und Rastislavs Idee ein, eine von Konstantinopel und von den germanischen Bischöfen unabhängige pannonische Diözese aufzurichten. Dazu kam vielleicht eine besondere Ehrfurcht vor Nikolaus, dessen christliche Liebe und Weisheit sich in der bulgarischen Angelegenheit glänzend betätigt hatte. Endlich scheint Konstantin immer einen schwärmerischen Zug nach Rom gehabt zu haben. Die Brüder waren etwa vier Jare im Lande des Rastislav und anderer pannonischer Fürsten, z. B. des Kozel, der sie kräftig unterstützte, tätig gewesen, als sie im Jare 868 (oder 867) von vielen Schülern begleitet nach Italien reisten. Hier machten sie mit ihrer slawischen Bibelübersetzung und ihrer slawischen Messe großes Aufsehen, erfreuten sich des Entgegenkommens der um die Mission verdienten Bischöfe Formosus und Gaudericus und zogen feierlich nach der Stadt der Apostelfürsten. Papst Nikolaus war schon am 13. November 867 gestorben und hatte seit dem 14. Dezember 867 Hadrian II. zum Nachfolger. Er empfing die berühmten Slawenapostel, welche den Römern überdies die Reliquien des h. Clemens brachten, in der gebürenden Weise und übernahm es, die neue Kirchenprovinz zu legitimiren und zu organisiren. Er fand keinen Anstoß an der slawischen Übersetzung der gottesdienstlichen Schriftlektionen, an der slawischen Liturgie und an der griechischen Dogmatik, weil die Ausfürung des hierarchischen Planes von dem Zugeständnisse dieser nationalen und persönlichen Eigentümlichkeiten abhing. Die Apostel und ihre Schüler sollten nun zu Bischöfen und Priestern des neuen Volkes geweiht werden, aber Konstantin war schon am Ziele seiner Laufban angekommen. Er empfahl noch dringend die Schriften seines Lieblingsautors Dionysius Areopagita, mit deren Hilfe man nach seiner Meinung die Ketzer besser als gleichsam mit dem Knittel (wie es geschehen wäre) niedergeschlagen haben würde. Darauf bezieht sich's wol, dass ihn Anastasius Bibliothecarius in einem Briefe an Karl den Kahlen mit dem Titel eines Apostolicae sedis praeceptor beehrt. Er fülte seine Kräfte schwinden und wollte seine letzten Tage in der heiligen Stadt in einem Kloster zubringen. Er nahm als Mönch (nicht als Bischof) den Namen Cyrillus an, mit welchem er später allein benannt wurde. Für ihn als Bischof hätte der Papst gewiss einen lateinischen Namen gewält. Er starb schon nach wenigen Wochen, am 14. Febr.

des Jares 869 (oder 868, wenn wir ihn schon 867 nach Rom gekommen sein lassen). Methodius versprach nun mündlich und schriftlich, der Lehre und den Ordnungen der römischen Kirche treu zu bleiben, wurde zum Erzbischofe für die pannonische Diözese geweiht und ging in dieselbe zurück. Dabei hatten freilich die Rechte der Metropoliten von Passau und Salzburg verletzt werden müssen, und wenn man die neue Schöpfung auch so begrenzte, dass Passau keinen wirklichen Verlust erlitt, so konnte doch eine Beeinträchtigung von Salzburg in den Flussgebieten der Raab, Drau und Save nicht vermieden werden. Es erschien nun im Jare 871 eine Denkschrift, in welcher auseinandergesetzt wurde, dass Salzburg den jetzt entfremdeten Ländern das Christentum gebracht, dass es dieselben von Karl dem Großen zugesprochen bekommen und so lange besessen und verwaltet habe, bis der Grieche Methodius die Slawen verlockt und sie von römischer Kirchenlehre, Kirchensprache und Liturgie abwendig gemacht hätte. Wenn diese Denkschrift auf den deutschen König Ludwig und auf den Herzog Swatopluk, den Nachfolger Rastislavs, wirken sollte, so verfehlte sie ihren Zweck. Swatopluk erkannte die Oberherrschaft Ludwigs an, aber die slawische Kirche kam dadurch nicht in die Gewalt der deutschen Bischöfe. Ludwig musste sich von Johann VIII., der im Jare 872 dem Hadrian gefolgt war, von der Nichtigkeit jener in Rom nie legalisirten Ansprüche Salzburgs und von der Berechtigung des Papstes zur Aufstellung des neuen Erzbischofs belehren lassen. Aber die Klagen über die Amtsfürung des Methodius machten in Rom Eindruck. Alles, was slawisch und griechisch in der slawischen Kirchenprovinz war, missfiel dem Papste Johann sehr und er glaubte, die kaum erst zugestandenen Eigentümlichkeiten wider beseitigen zu müssen und one erhebliche Gefar wider beseitigen zu können. Daher brachte Paulus von Ankona, der im Namen des Papstes in Deutschland die Anerkennung der pannonischen Diözese durchsetzte, dem Methodius den Befehl, von der slawischen Messe abzulassen. Dieser Befehl ist nicht befolgt worden und davon nahmen die Feinde Methods Veranlassung, den überhaupt der deutsch-römischen Kirche zugeneigten Swatopluk gegen seinen Erzbischof aufzubringen. Er ließ ihn in Rom verklagen und Papst Johann traf sogleich Anstalten, den Swatopluk zu beruhigen. Er rief den Method am 14. Juni 879 zur Verantwortung nach Rom, Method folgte der Citation auf der Stelle und bewirkte eine vollständige Umkehrung der Ansichten des Papstes. Johann sah ein, dass Method und seine slawische Kirche nicht angetastet werden durften, wenn man sie nicht dem Patriarchen von Konstantinopel zufüren wollte. Ferner machte gerade damals Rom den Versuch, das verloren gegangene Bulgarien wider zu gewinnen. Dieser Versuch musste durch Verletzung der Slaven in Pannonien vereitelt, konnte aber durch Achtung des griechisch-slawischen Charakters dieser Kirche und durch ehrenvolle Behandlung des in Bulgarien hochverehrten Methodius unterstützt werden. Man konnte endlich dem Papste leicht begreiflich machen, dass das Interesse der deutschen Kirche und des deutschen States in dieser Sache durchaus nicht das seinige war. Kurz, Johann VIII. entschied gegen alles Erwarten für Method. Er schrieb an Swatopluk, er habe den Erzbischof im Glauben, Lehren und Gottesdienst halten in Übereinstimmung mit den Vorschriften der römischen Kirche und der allgemeinen Konzilien gefunden. Er billigte und rechtfertigte ausdrücklich die slawische Messe, die slawischen Lektionen und Gebete. Er verordnete aber, dass das Evangelium zuerst lateinisch, dann slawisch vorgelesen und auf Verlangen dem Fürsten und seinem Hofe die Messe lateinisch gehalten werden sollten. Methodius wurde als Erzbischof bestätigt und bevollmächtigt und dem Schutze Swatopluks empfohlen, mit einem Suffraganbischofe versehen und ihm ein anderer in Aussicht gestellt, damit er mit diesen beiden nach Belieben andere Bischöfe ordiniren könnte, one der deutschen Prälaten oder des Papstes weiter zu bedürfen. Alle Geistliche seiner Diözese sollten ihm gehorsam sein und Widerspenstige sollten des Landes verwiesen werden. Mit diesem Briefe kehrte Method im Jare 880 aus Rom zurück. Der Suffraganbischof von Neitra, den er mitbrachte, war ein Deutscher, Namens Wiching, den Swatopluk selbst vorgeschlagen hatte. Er trat sogleich auf die Seite der Feinde Methods und der slawischen Kirche. Er nahm den Swatopluk durch

untergeschobene päpstliche Briefe gegen seinen Erzbischof ein und dieser musste sich trotz jenes günstigen Schreibens Johanns VIII. allerlei Unbilden gefallen lassen. Er klagte es dem Papste und dieser antwortete ihm am 23. März 881, tröstete ihn, versicherte ihm, dem Swatopluk keine anderen Briefe geschrieben zu haben, und versprach ihm, bei einer spätern Anwesenheit Methods in Rom über die Sache zu richten und den Gegner zu bestrafen. Durch den Tod Johanns im Dezember 882 verlor Method seine Stütze. Wiching scheute sich jetzt nicht, ihn offen anzufeinden und zu verfolgen und Swatopluk ließ sich von Wiching zu demselben Verfaren hinreißen. Method musste endlich über Wiching und Swatopluk und seine Anhänger den Bann aussprechen und das Land mit dem Interdikte belegen. Es gibt einen Brief, den Papst Stephan V. etwa im Jare 890 über diese Zerwürfnisse an Swatopluk geschrieben haben soll und der den Bann auf Method zurückwendet und die slawische Messe ausdrücklich verwirft, aber sicher ist er von Wiching oder doch von der deutschen Partei dem Papste untergeschoben worden. Auch Dokumente, welche von Methods Handlungen in Olmütz und Brünn Kunde geben, müssen bezweifelt werden. Dass sich Methods Sprengel bis dahin erstreckt habe, ist noch nicht über alle Zweifel erhoben. Die Taufe des Herzogs von Böhmen, Borivoy, und der Ludmila am Hofe Swatopluks durch Method scheint auch in das Reich tendenziöser Erfindungen zu gehören, und hat, wenn sie geschehen ist, gewiss keinerlei Einwirkung auf die Böhmen gehabt. — Die Zeit des Todes des slawischen Erzbischofs ist nicht genau zu bestimmen. Man schwankt zwischen den Jaren von 881 bis 910. Wir folgen der pannonischen Legende, welche ihn am 6. April 885 sterben lässt. Er wurde in der Hauptkirche seines nicht nachweisbaren Bischofssitzes begraben. Welehrad bei Hradisch an der March soll dieser Ort gewesen sein. Da feierten am 5. Juli 1863 die Böhmen und Mährer das tausendjärige Jubiläum ihrer Apostel. — Methods Nachfolger war Gorasd, ein Slawe. Aber es kamen traurige Geschicke über seine Pflanzung. Die Deutschen ließen sich nicht länger von der Vertilgung der verhassten slawischen Kirche zurückhalten. Gorasd musste dem Wiching weichen, alle slawischen Priester wurden verfolgt und verjagt. Sie fanden Aufnahme bei den Bulgaren, zu welchen sie vielleicht erst jetzt die slawische Bibel und die slawische Liturgie brachten und von welchen später die Russen diese Kleinodien erhalten haben. Dankbar verehren für diese Arbeiten alle christlichen Slawen, besonders die Russen, die heiligen Brüder, die auch von der römischen Kirche als Heilige anerkannt worden sind, nachdem sie von verschiedenen Päpsten (auch von Gregor VII.) mit den Goten zusammengeworfen und als Arianer verketzert und nachdem die slawischen Kirchen in Ungarn zur Freude der Römer und Deutschen von den Magyaren zerstört worden waren. **Albrecht Vogel.**

Cyrillus Lucaris, s. Lucaris.

Cyrus, hebr. כֹּרֶשׁ, griech. *Κῦρος*, auf Keilinschriften Qurus (= Sonne, nach Ktes. [49] und Plut. [Artax. c. 1], neupers. Khur, Khurshid wiewol Lassen [Zeitschrift f. Morgenl. VI. 151] nach dem Altpers. jene Ableitung bezweifelt; falsch die Ableitung von *κύων* bei Älian, Hesychius, Abarbanel). Der Name des Mannes, welchen die Geschichte als den Gründer des persischen Weltreiches und als den Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft feiert, wärend seit dem J. 1845 drei Männer den Versuch gemacht haben, die Identität des Weltherrschers und des Befreiers umzustoßen. Der erste, welcher den Handschuh hinwarf, war Herzog Georg von Manchester (in s. gelehrten Buch: the times of Daniel), ihm folgte Prof. Ebrard (Studien und Kritiken von 1847, welche Hypothese Ebrard schon längst aufgegeben hat; s. Bd. III der alten Auflage der Encyklopädie S. 790), und eine wiewol schwächere Ausfürung gab noch Diakonus Wetzke (in besonderer Schrift mit dem Titel: „Cyrus der Gründer des pers. Reiches war nicht der Befreier der Juden, sondern der Zerstörer Jerusalems", 1849).

Der Titel der letzteren Schrift besagt bereits den Sinn und die Tragweite des gemeinschaftlichen Angriffs dieser zwei Gelehrten; die bedeutendsten Punkte desselben sind: Der Gründer des persischen Weltreiches, welchen die Griechen

Cyrus nennen, ist Nebucadnezar I. (= Nabopolassar), Cambyses ist der Nebucadnezar (II.) des A. Testaments, Belsazar der letzte König der Cyrusschen Dynastie auf dem babylonischen Thron, die Chaldäer und die Perser sind eines, der Überwinder des Belsazar und der Stadt Babylon ist Darius Hystaspis, der gefeierte Befreier der Juden ist der Cyrus des Xenophon, welcher vom Cyrus des Herodot und Ktesias himmelweit verschieden ist, daher nicht der Beherrscher des Weltreiches, sondern nur ein dem Xerxes und Artaxerxes untergeordneter Satrapenkönig.

So seltsam nun diese Verrückung der Weltgeschichte erscheint, so ist doch nicht zu leugnen, dass sie von den genannten Gelehrten mit vielem Aufwande von Sachkenntnis und Kombinationsgabe vorgetragen worden ist. Die zwei Gelehrten versprechen sich dabei den Gewinn, durch ihre Verrückung der Geschichte die sogenannten Widersprüche der Profangeschichtschreiber gegen die Angaben der heil. Schrift zu lösen und dem Meistern der Bibel in diesem Stücke ein Ende zu machen. Schade nur, dass sie damit erst recht Verwirrung anrichten und den Profanschriftstellern wie dem Alten Testamente noch größere Gewalt antun *), als alle bisherigen Versuche, sie in Einklang zu bringen. Ihre Hypothese hat daher auch von Fr. Wilh. Schulz in Berlin (Theolog. Studien und Kritiken 1853, drittes Heft) eine ebenso gelehrte als scharfsinnige, durch keine Lieblingsgedanken beirrte Widerlegung gefunden.

Die Schriften, welchen wir unsere Nachrichten über Cyrus verdanken, sind auf Seite der Profanschriftsteller vorzüglich die des Herodot, Ktesias und Xenophon, dazu kommen alsdann noch einzelne Notizen aus Strabo, Diodor Sic., Plutarch, Alexander Polyhistor, Cl. Ptolemäus, Thallus, Castor, Polybius, Josephus (insbesondere was er dem babylonischen Geschichtschreiber Berosus nacherzält), endlich das iranische Heldenbuch Schah-Nameh von Firdusi. Im Alten Testamente wird uns von Cores geschrieben am Schlusse des zweiten Buches der Chronica, im Buch Esra, in den Propheten Jesajas und Daniel, endlich in den apokryphischen Schriften von der Susanna, von Bel zu Babel und dem dritten Buch Esra.

Die Erzälungen des Herodot, Ktesias und Xenophon weichen in namhaften Punkten von einander ab; welchem von ihnen am meisten Glauben beizumessen sei, ob dem Vater der Geschichtschreibung, welcher vier Sagen kannte und die ihm warscheinlichste zu geben verspricht, oder dem Leibarzte des Artaxerxes, Ktesias, oder dem Tendenzschriftsteller Xenophon? darüber werden die Meinungen immer geteilt bleiben. Nach Herodot veranlasst ein böser Traum des Astyages, Königs von Medien, denselben, seine Tochter Mandane einem der von ihm abhängigen Perser, Namens Cambyses, zur Ehe zu geben und, als ihnen ein Knabe geboren wird, denselben aussetzen zu lassen. Ein Hirte indessen erzieht das Kind als sein eigenes, bis es im zehnten Jare als königlicher Enkel erkannt wird; der bisherige Vertraute des Königs, Harpagus, dessen Mitleid es so gefügt hatte, büßt es auf fürchterliche Weise, Cyrus aber darf nach Beschwichtigung des Königs durch die Magier am Hofe bleiben, bis ihn der rachebrütende Harpagus zum Bunde gegen den unnatürlichen Großvater zu bereden weiß, dass er an der Spitze seiner Perser in Medien einrückt, den Astyages, dessen Heer Harpagus zu Cambyses überfürt, gefangen nimmt und bis an sein Ende, wiewol in Ehren, gefangen hält

*) Zu einer der schwächsten Partieen der Wetzkeschen Schrift gehört seine Beweisfürung aus dem Buch Esther, auf welche er doch sein besonderes Gewicht legt, indem er in der großen Anzal Juden, welche dieses Buch als im persischen Reiche befindlich voraussetzt, den Beweis erblickt, dass die Geschichte der Esther noch in der babylonischen Gefangenschaft spiele, der Cores des Alten Testaments also keinenfalls vor Xerres gelebt haben könne! Nun ist aber doch weltbekannt, dass nur ein kleiner Teil der Juden unter Cyrus zurückkehrte, der größte und reichste Teil aber in Babylonien und Persien verblieb, wie dies der Thalmud im Traktat Kidduschim selbst sagt, die Geschichte der späteren großen Rabbinenschulen zu Sura, Nahardea und Pumbeditha aufweist und das Verhältnis des gefeierten תלמוד בבלי zum geringern תלמוד ירושלמי recht vergegenwärtigt.

(559 v. Chr.). Ktesias weiß von einer Blutsverwandtschaft des Cyrus mit Astyages nichts; er erzält jedoch gleichfalls vom Angriff des Cyrus auf Medien, von der Entthronung des Astyages und läßt nun den Sieger die Tochter des Astyages, Amytis, heiraten, demzufolge Astyages noch mit einer Statthalterschaft über die Barcaner begnadigt wird und im guten Einverständnisse mit Cyrus lebt, bis er durch die Treulosigkeit eines Eunuchen auf der Reise durch die Wüste verschmachtend seinen Tod findet. Xenophon endlich weiß gar nichts von Zerwürfnissen zwischen Cyrus und Astyages, schildert aber letzteren auch als den mütterlichen Großvater des Cyrus, erzält, wie sich Cyrus von seinem zwölften Jare an am medischen Hofe aufhält, im sechszehnten Jare schon ein Heer gegen die Assyrer anfürt, dann nach Persien zurückkehrt, von da aus an der Spitze persischer Truppen seinem Oheim Cyaxares II. (nach Herodot aber hatte Astyages gar keinen Son) gegen die Assyrer zu Hilfe gesendet und mit dem Oberbefehl über die ganze medisch-persische Heeresmacht betraut wird. In dieser Eigenschaft besiegt er den Crösus von Lydien, schlägt dann die Babylonier, erobert Babylon und macht der Herrschaft seines letzten Königs Nabonned ein Ende. Cyaxares gibt ihm nun seine Tochter (nach Ktesias die Tochter des Astyages) zur Ehe und damit das Successionsrecht in Medien, in kraft dessen er, wie er nach seines Vaters Cambyses Tod medischer Satrapenkönig über Persien geworden war, nun nach des Cyaxares Tod (536 v. Chr.) den medisch-babylonischen Herrscherthron besteigt. Zügen nach Osten und gegen räuberische Stämme des Kaukasus folgte nach Herodot die Besiegung des Crösus und die Unterwerfung von Kleinasien; Harpagus vollendet sie, indessen Cyrus selbst sich nun gegen Babylon wendet, one dessen Einverleibung in sein Reich er Kleinasien nicht hätte behaupten können, zumal Nabonned ein Verbündeter des Crösus gewesen war. Cyrus besiegt dann die Babylonier erst in offener Feldschlacht, leitet darnach den Euphrat oberhalb Babylons aus seinem Bette, dringt in einer Nacht, da die Babylonier sorglos ein Fest feiern, in dem Flußbette in die Stadt und entreißt dem Könige, den er gefangen fortfürt, die Herrschaft. Phönizien und Tyrus ergeben sich nun, wie es scheint, freiwillig auf die gleichen Bedingungen hin, unter welchen sie von Babylon abhängig geworden waren; die Ausfürung der Plane gegen Ägypten aber überläßt Cyrus seinem Sone Cambyses. Wärend nun Xenophon den großen König im Frieden und zu Hause sterben läßt, erzält Ktesias, daß er in einem Kriege gegen Amoräus, König der Derbiker, Herodot, daß er im Kriege gegen Tomyris, die Königin der Massageten, beides scythische Völkerschaften, das Leben verloren habe; nach Ktesias lebt er, auf den Tod verwundet, noch zwei Tage, so daß er den Cambyses zum Thronfolger ernennen, dem jüngern Son Tanyoxartes einige Provinzen tributfrei zuteilen kann, und stirbt nach 30jär. Regierung; nach Herodot fällt er in der Schlacht, die feindliche Königin schneidet ihm das Haupt ab und steckt es in einen Schlauch Blut mit den Worten: „Da sättige dich, Tyrann!“ Seine Regierungszeit wird hier zu 29 Jaren berechnet.

Hierzu kommen nun noch vereinzelte Angaben der übrigen Profanschriftsteller, woraus wir Folgendes ausheben: Strabo erzält, daß Cyrus vor seiner Thronbesteigung Ἀγραδάτης geheißen habe. Im Haine von Pasargadä fand Alexander der Große nach Arrian, Strabo, Plutarch ꝛc. das Grabmal des Cyrus von Magiern bewacht. Berosus bestätigt die Zeitfolge der Eroberungen und die Feindschaft gegen Babylon, indem er sagt: „*οὔσης δὲ τῆς βασιλείας αὐτοῦ* (nämlich des Nabonned) *ἐν τῷ ἑπταικαιδεκάτῳ ἔτει, προεξεληλυθὼς Κῦρος ἐκ τῆς Περσίδος μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ καταστρεψάμενος τὴν λοιπὴν Ἀσίαν πᾶσαν ὥρμησεν ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας*“. Das iranische Heldenbuch Schah-Nameh erzält von einem Kay Koshru (Chosrew) — dem zweiten Vorfaren des Gustasp (Hystaspes), unter welchem nach dem Zendavesta und nach Agathias Zoroaster gelebt haben soll, — eine änliche Jugendgeschichte wie Herodot von Cyrus (dagegen soll dieses Buch einen spätern „Koresch“ als Beschützer der Juden nennen); ein König Lohorasp gelangt durch Wal auf den Thron; Kondhemir und der Verfasser des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra; sein Son Guschtasp fürt die Religion des Zerdudsch ein, hat einen Minister hängen

lassen und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abstammte. Ungleich wertvoller als alle diese einzelnen Sagen sind uns schließlich folgende chronologischen Daten: Cyrus fing nach der einstimmigen Angabe des Diodor Sic., Thallus Kastor und Polybius (cfr. Euseb. praep. evang. X. 10, p. 488) seine Regierung an im ersten Jar der 55. Olympiade, d. h. 4154 oder 4155 per. Jul., 559 v. Chr. Außerdem wird es bestätigt durch eine Mondfinsternis, die sich nach Ptolemäus im 7. Jare des Cambyses ereignet hat und von allen Astronomen und Chronologen auf das J. 4191 per. Jul., 523 v. Chr. berechnet wird, wornach Cambyses 529 v. Chr., 30 Jare nach dem Regierungsantritt seines Vaters, zur Regierung, kam. Die Zeit des Nabopolassar aber, welcher*) dem Labynet I. des Herodot entspricht und der Vater Nebucadnezars oder Labynets II. war, wird, ebenfalls durch eine Mondfinsternis, um etwa 66 Jare früher bestimmt, da dieselbe in sein 5. Jar fiel und von den meisten Astronomen auf das J. 4093 per. Jul., 621 v. Chr. ausgerechnet wird. Die Rechnung des Canon Ptolem., nach der verbesserten Ausgabe, wie sie Calvisius und Bengel vorlag, stellt sich dann mit christlichem Datum also:

Nabopolassar	reg. von	625—604,
Nabocolassar (= Nebucadnezar)	„ „	604—561,
Ilvarodame (= Evilmerodach, sein Son und Mörder) .	„ „	561—559,
Niricassolassar (sein Schwager und Mörder)	„ „	559—555,
Nabonned (= Belsazar, vom sterbenden Vorgänger zum Nachfolger ernannt)	„ „	555—538.

Dann folgen:

Cyrus (bisher nur Oberbefehlshaber u. Satrap über Persien)	„ „	538—529,
Cambyses	„ „	529—521,
Darius I.	„ „	521—486,
Xerxes	„ „	486—465,
Artaxerxes	„ „	465—424,
Darius II.	„ „	424—405.

Was sagen uns nun die Schriften des A. Test.'s von Cores?

Man hat die Schwierigkeiten hier in zweifacher Richtung gesucht: hinsichtlich der Chronologie und hinsichtlich der Charakterverschiedenheit des alttestam. Cores vom Cyrus der Profanschriftsteller. In ersterer Hinsicht wird man wol über einige kleine Verlegenheiten, welche der Text der verschiedenen Schriften bereitet, nie ganz hinwegkommen; allein was schadet dies viel? Dafür, dass Cores nach der bisherigen Anschauung der **große Perserkönig** Cyrus war und **dieser kein Chaldäer**, sprechen die Angaben des A. Test.'s allzu deutlich, als dass jene Kleinigkeiten uns stören und die Künsteleien der modernen Hypothese verlocken könnten. Sie schildern uns den Cores

1) als einen **Perser** (כֹּרֶשׁ פַּרְסָיָא Dan. 6, 29) und zwar als Gottesgeißel über die Chaldäer und Babylonier (Jes. 48, 14);
2) als den **König in Persien** (מֶלֶךְ פָּרַס 2 Chron. 36, 22. 23; Esr. 1, 1. 2; 4, 5; Dan. 10, 1. 3; Esr. 2, 3; 5, 13);
3) dabei als Feldherrn des Oberkönigs Darius, für welchen er Babel erobert (Dan. 6, 1), welchem Cyrus auf den Thron folgt und welcher (nämlich Darius) in Sus. 65 auch Astyages genannt wird; darauf
4) als König zugleich über **Medien und Babylon** (nicht: Babylon und Medien) (Esr. 5, 13. 17 u. 6, 2. 3);

---

*) Gleichfalls durch eine Sonnenfinsternis bestätigt, welche eintrat unmittelbar ehe Labynet I. den Frieden vermitteln half zwischen Cyarares von Medien und Alyattes von Lydien, J. 4129 per. Jul., 585 v. Chr., sowie durch die Etymologie der Namen

La — by — net und
Ne — bukad — nezar.

Cfr. Scaligers emend. temporum, p. 577 c.

5) als Eroberer und Gründer eines Weltreiches (Jes. 45, 1—3. 14; zu dieser Schilderung paßt doch der von Wetzke hypothesirte Cores gar nicht;

6) als den vierten Herrscher vor Xerxes (Dan. 11, 2);

7) als den Verstörer der babylonischen Dynastie und des chaldäischen Götzendienstes (Jes. 46, 1; 48, 14; Dan. 2, 39; 8, 3. 4. 20);

8) als einen Verehrer des waren Gottes (2 Chron. 36, 23; Esr. 1, 2), nachdem er sich auch schon zur Anbetung von Götzen herabgelassen hatte (vom Bel zu Babel 3. ff.);

9) als den Befreier der Juden und den Gönner des Stad- und Tempelbaues (Jes. 44, 28; 45, 13; 2 Chron. 36, 23; Esr. 1, 2 ff.; 5, 13; 6, 3 ff.); darum

10) als einen Hirten Gottes, der Seinen Willen über Israel vollenden soll, ja als einen Gesalbten des Herrn (Jes. 44, 28; 45, 1), dessen Geist der Herr erweckt hat (2 Chron. 36, 22. 23; Esr. 1, 1; Jes. 45, 13).

Was auf Cores einen so tiefen und günstigen Eindruck ausgeübt hat, zeigt die hl. Schrift an, indem sie erzält, 1) welche Rolle Daniel beim Sturz des babylonischen Reiches spielte (Dan. 5, 28. 30); 2) welche hohe Stellung demzufolge dem Daniel schon bei Darius, dem König der Meder, dessen Feldherr Cyrus damals noch war, angewiesen ward und wie er sich an dessen Hof schon als den durch keine Gefar zu erschütternden, aber auch der wunderbarsten Bewarung sich erfreuenden Diener seines Gottes bewärte, also: daſs schon Darius den Gott der Juden als den einzig waren Gott verkündigen läſst (Dan. 6); 3) welche Erfarungen von der Nichtigkeit des Götzendienstes dem Glauben Daniels gegenüber auch Cores machen darf (vom Bel zu Babel 17 ff.). Dazu fügt Josephus die Meldung: „*Ταῦτα* (daſs Jehovah der ware Gott sei) *ἔγνω Κῦρος ἀναγινώσκων τὸ βιβλίον, ὃ τῆς αὐτοῦ προφητείας ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα· οὗτος γὰρ ἐν ἀπορρήτῳ εἶπε ταῦτα λέγειν τὸν θεόν* (folgt die Stelle Jes. 44, 28) — — *ταῦτ' οὖν ἀναγνόντα τὸν Κῦρον καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. καλέσας τε τοὺς ἐπιφανεστάτους τῶν ἐν Βαβυλῶνι Ἰουδαίων συγχωρεῖν αὐτοῖς ἔφη βαδίζειν εἰς τὴν αὐτῶν πατρίδα κτλ.* (Antt. 11, 1. 2).

Ebensowenig als die kleinen chronologischen Mängel kann es uns irre machen, daſs die Schilderungen der Profanschriftsteller lange nicht zu dem Bilde, daſs wir aus Jesajas und Daniel von Cores erhalten, hinanreichen wollen, wenn wir bedenken, 1) wie gerade solche Augenblicke, in welchen sich das Höchste einem edleren Menschen offenbart, am seltensten zur Kenntnis der Mit- und Nachwelt kommen; 2) wie auch den Höchstgestellten auf Erden beim Besten, was sie zum Gemeingut ihrer Völker machen möchten, die Hände gebunden sind und die zähe Masse dafür unempfänglich entgegensteht; 3) wie getrübt dafür das Auge gerade griechischer Schriftsteller und namentlich des aus ägypt. (dem Cyrus und Cambyses totfeindlicher) Quelle schöpfenden Herodot sein mochte; endlich 4) daſs ein Weltherrscher, der, wie wir von Cyrus vermuten müssen (vgl. Xen. VIII, 1. 23), seiner Weltmonarchie ein geistiges Band zu geben suchte, indem er im Orden der Magier alle geistigen Kräfte seines Reiches zu vereinigen und die Gegensätze der vorderasiatischen Kulte in der heimischen Verehrung des Feuers als der irdischen Existenz des Lichtes zu versönen bedacht war, ein Mann gewesen sein muſs, welcher auch der alttestamentlichen Religion und dem Umgange eines Daniel nicht wenig zugänglich war, wenn er auch Fingerzeige, wie sie Jesajas im Zusammenhange jener Weisſagung (Jes. 45, 5 — 12) mit sichtbarer Beziehung auf die persische Religion beifügte, noch sehr nötig haben mochte. Mit der herrschenden Ansicht wol vereinbar und sehr warscheinlich bleibt dagegen die Vermutung Wezkes, daſs Daniel und Zoroaster identisch seien, sofern Daniel wenigstens nicht one Ein-

fluſs auf den Zoroastrismus war und mit dem ursprünglichen Zoroaster in der Erinnerung des Volkes zu einer Person verschmolz. **W. Pressel.**

Czengerische Confession, s. ungarische Konfessionen.

Coleridge, Samuel Taylor, das jüngste von 11 Kindern des Pfarrers von Ottery St. Mary in der englischen Grafschaft Devonshire, war am 2. Oktober 1772 geboren. In seinem neunten Jare verlor er seinen Vater, fand aber durch Freunde Aufnahme in der berühmten Schule Christ's Hospital in London. Hier wurde er unter der trefflichen Leitung des Schulrektors Bowyer in ein gründliches Studium der Klassiker, auch Shakespeares und Miltons eingefürt. Der Knabe zeigte schon frühe dichterisches Talent und großes Interesse an philosophischen und theologischen Fragen. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, trat er im September 1791 in das Jesus College in Cambridge ein, wo er bald einen Preis für die beste griechische Ode „über Sklavenhandel" gewann. Nicht so glücklich war er bei der Bewerbung um ein Stipendium, das ihm den Aufenthalt auf der Universität erleichtert hätte. Gedrückt von Schulden und Sorgen verließ er, one promovirt zu haben, die Universität und ließ sich in einem Anfall von Verzweiflung für ein Dragonerregiment anwerben, wurde aber auf Verwendung seiner Freunde wider entlassen und kehrte auf kurze Zeit nach Cambridge zurück. Da er aber hier keine Aussicht auf eine sorgenfreie Stellung hatte, und ihm bei seiner Hinneigung zum Unitarianismus die Lust zum Eintritt in den Kirchendienst mangelte, so entschied er sich für eine litterarische Laufban. Er schloſs sich an Rob. Southey an, der damals in Bristol sich aufhielt, und ihn in einen Kreis von jungen Männern einfürte, die wie Southey und Lovell voll Begeisterung für die französische Revolution eine neue Ordnung der Dinge begründen wollten. Sie träumten von einer „Pantisokratie", die sie in Amerika ins Werk zu setzen beschlossen. Der Plan zerschlug sich; nur ein Teil des Programms wurde ausgefürt, daſs nämlich die drei Jünglinge drei Schwestern, Namens Fricker, heirateten. Coleridge ließ sich in Nether-Stowey bei Bridgewater in Southeys Nähe nieder; bald gesellte sich auch Wordsworth zu ihnen, von Coleridges Persönlichkeit angezogen. Das Feuer der politischen Reformgelüste war bald verraucht, aber auf dem Gebiet der Poesie wollte Coleridge mit seinen Freunden eine neue Ära beginnen. Sie brachen mit der steifen und lamen Kunstpoesie des Jarhunderts und kehrten zu der frischen und freien Naturpoesie zurück. Ihr erstes gemeinsames Auftreten in den „Lyrical Ballads" 1798 bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte der englischen Poesie, Coleridges Beitrag dazu „Ancient Mariner", dem bald „Christabel" folgte, haben seinen Dichterruf begründet. Die schöne einfache, melodische Sprache in diesen Gedichten ist nicht leicht übertroffen worden, wie denn Coleridge überhaupt sich durch große Meisterschaft in der Sprache hervortat, sodaſs viele von ihm neugeprägte Ausdrücke gangbare Münze wurden. Die neue von den Freunden eingeschlagene Richtung wurde später mit dem Namen Lake-School (See-Schule) bezeichnet nach dem Seedistrikt von Cumberland, wo sie von 1800 an längere Zeit zusammenlebten. Zuvor aber hatte Coleridge mit Wordsworth eine Reise nach Deutschland gemacht. Coleridge blieb längere Zeit in Göttingen, wo er Vorlesungen von Blumenbach, Eichhorn und Tychsen hörte und sich mit der Geschichte der deutschen Litteratur und Philosophie angelegentlich beschäftigte. Eine Frucht dieser Reise, wozu ihm seine Freunde Wedgwood die Mittel gegeben, war die nach einem Manuskript gefertigte Übersetzung von Schillers Piccolomini und Wallensteins Tod (1800). Nach England zurückgekehrt, wonte er bis 1810 meist im Seedistrikt mit seinen Freunden, dazwischen war er fast ein Jar in Malta, auch in Rom. Später siedelte er nach London über, und verbrachte die 19 letzten Jare seines Lebens bei seinem Freunde Gillmann in Highgate, unter dessen ärztliche Behandlung er sich stellte, weil er, um für körperliche Leiden Linderung zu finden, sich an den Genuſs des Opiums gewönt hatte. Hier sammelte sich immer ein großer Kreis von Freunden und Verehrern um ihn bis an sein Ende, das am 25. Juli 1834 erfolgte. Er hinterließ zwei Söne, deren einer, Hartley, ebenfalls Dichter und Schriftsteller war, und eine reichbegabte Tochter Sara, welche ihres Vaters Nachlaſs herausgaben.

Coleridge war ein reichbegabter Mensch, zum Dichter wie zum Philosophen angelegt. Aber diese verschiedenartigen Anlagen traten sich oft hemmend in den Weg. Er war zu sehr Dichter, um ein strenger Denker zu sein, zu sehr Philosoph, um sein dichterisches Talent zur vollen Entwicklung kommen zu lassen. Ein Träumer und Sonderling von Kind auf, übte er doch auf Alt und Jung eine merkwürdige Anziehungskraft aus durch eine seltene Unterhaltungsgabe, durch Witz und Humor wie durch den Ernst, mit dem er die wichtigsten Fragen belehrend und anregend behandelte. Auf seiner Stube im College fesselte sein Gespräch die Studirenden stundenlang. In seinen reiferen Jaren sammelten sich litterarische Größen wie Lamb, Wordsworth, Leigh-Hunt und Carlyle um ihn, und in seinem hohen Alter galt er noch der Jugend als eine Art Prophet, als Magus, der den Schlüssel zu den Geheimnissen der Vernunft und Offenbarung habe. Sein Wissen umfaßte klassische und moderne Poesie und Philosophie und keiner seiner Landsleute kam ihm gleich an Kenntnis der deutschen Litteratur. Als Kritiker auf dem Gebiete der Poesie und Kunst wurde er besonders hochgeschätzt. Aber bei all seinem Wissen, bei all seinen bedeutenden Anlagen fehlte ihm die Energie, die letzteren völlig zu entwickeln, das erstere recht zu verwerten. Material genug, im einzelnen zum teil trefflich zugerüstet, aber keine Verarbeitung des überall zerstreuten Stoffes zu einem Ganzen nach festem Plan. Er liebte es, was ihm gerade in den Wurf kam, zu halten und zu besprechen, oder Stellen aus andern Schriftstellern, die ihn fesselten, reflektirend und kommentirend zu behandeln. Coleridge ist nicht sowol durch das bedeutend, was er auf dem litterarischen Gebiet selbst geleistet, als durch die vielseitige Anregung, die er gegeben, die neuen Wege, die er angebant und nicht zum mindesten dadurch, daſs er einen Ideeenverkehr zwischen England und Deutschland eingeleitet hat.

Es ist schon berürt worden, was Coleridge als Dichter geleistet, aber noch mehr als auf dem poetischen Gebiet ist auf dem religiösen eine neue Richtung von ihm ausgegangen. Bei der aphoristischen Behandlung des philosophischen und dogmatischen Stoffes, die er angewandt hat, ist es nicht leicht, seine Anschauungen in ein klares System zu bringen, d. h. zu tun, was er selbst nicht gewagt hat. Wärend die einen ihn ansehen als den gründlichsten Verteidiger der geoffenbarten Religion, als den tüchtigsten Vorkämpfer gegen Deismus und Pantheismus, erklären ihn andere für einen Neuplatoniker oder gar für einen Pantheisten. One Frage hat er verschiedene Phasen durchgemacht von der empirischen Philosophie durch Pantheismus zum christlichen Theismus. In seinem jugendlichen Freiheitsdrang machte er sich los von den Dogmen der englischen Kirche und schloſs sich der unitarischen Richtung als der scheinbar vernunftgemäßesten an. Sein Aufenthalt in Deutschland aber wurde ein Wendepunkt für ihn. In Kant und Jacobi, Spinoza und Schelling trat ihm eine ganz andere Philosophie entgegen, als die der englischen Empiriker. Von Lessing und Eichhorn lernte er Kritik. Am meisten schloſs er sich an Kant an, über den er jedoch in positiver Richtung hinausging. Zugleich nahm er neuplatonische Ideeen auf und bildete sich so, eklektisch verfarend, die Anschauung, die er in der Biographia Literaria (1816), die zugleich seine innere Entwicklung zeigt, sodann hauptsächlich in seinen Aids to Reflection (1825), in seiner Abhandlung On the Constitution of Church and State und sonst dargelegt hat. — Versuchen wir darnach, was freilich bei manchen Widersprüchen nicht leicht ist, eine Darstellung seiner Auffassung.

Coleridge erkennt die Forderungen des Glaubens und Wissens als gleichberechtigt an. Wie es ihm Herzenssache ist, den ganzen Inhalt der Offenbarung, namentlich die spezifisch-christlichen Lehren festzuhalten, so ist ihm auch alles daran gelegen, die Vernunftmäßigkeit der Offenbarung darzutun. „Der christliche Glaube", sagt er, „ist die Vollendung der menschlichen Vernunft." Je weniger aber diese Warheit allgemein erkannt wird, um so nötiger ist es, den richtigen Weg dahin zu zeigen, und Misverständnisse aus dem Wege zu räumen, die zu falschen Schlüssen und zur Verwerfung christlicher Lehren füren. Er tut dies, indem er in seinen Aids to Reflection eine Anleitung zum richtigen Denken gibt. Vor allem ist eine klare Definirung und richtige Anwendung der Begriffe nötig. Denn viel Ver-

wirrung wird dadurch angerichtet, daſs ein Wort, das in verſchiedenen Gebieten verſchiedenes bedeutet, von einem auf das andere übertragen wird, als hätte es nur eine beſtimmte Bedeutung. Um einen ſicheren Anfang des Denkens zu machen, muſs der Menſch erſt ſich ſelbſt erkennen, um von hier aus aufzuſteigen zur Erkenntnis Gottes, nach deſſen Bild er geſchaffen iſt. Im Unterſchied von dem bloß natürlichen findet nun der Menſch etwas geiſtiges in ſich. Und iſt etwas geiſtiges in ihm, ſo iſt es ſein Wille. Dieſen Willen aber findet er ebenſo beſtimmt durch das Geſetz des Gewiſſens, wie gehemmt durch das Böſe. Dieſes Dreifache alſo, das Geſetz des Gewiſſens, den verantwortlichen Willen und das Böſe findet er tatſächlich vor, als etwas, das zu beweiſen weder möglich noch nötig iſt. Es iſt ſo das ethiſche Weſen des Menſchen, das Fundamentale und Centrale in ihm, und von hier aus muſs alles Denken beginnen. Dem entſprechend iſt das Weſen der Religion ethiſch, „Zweck und Ziel aller Religion iſt praktiſch: die ſittliche und intellektuelle Hebung des Menſchen“. Das darauf gerichtete Denken iſt die praktiſche Vernunft, Willen, Gewiſſen und Moralität in ſich ſchließend. In allen Fragen der chriſtlichen Lehre hat die praktiſche Vernunft zu entſcheiden. Dies iſt weder Sache des Verſtandes, der über die Grenzen der ſinnlichen Erfarung nicht hinausgehen kann, noch des ſpekulativen Denkens. Letzteres geht von gewiſſen Prinzipien aus, denen es eine Art begrifflicher Exiſtenz verleiht und die es mit Hilfe der Phantaſie, in reale Objekte umſetzt, was allezeit zu leeren Theorieen und falſchen Schlüſſen gefürt hat, zumal da dieſe ſo ſubſtantiirten Begriffe häufig mit demſelben Wort bezeichnet werden, wie Gegenſtände des religiöſen Glaubens. Die ſpekulative Vernunft hat auf religiöſem Gebiet nur eine formale und negative Bedeutung, ſie hat zu zeigen, daſs die chriſtlichen Lehren der waren Vernunft nicht widerſprechen. Die Erkenntnisquelle der religiöſen Warheiten iſt die praktiſche Vernunft. Denn ſie iſt die Gabe Gottes, der die höchſte Vernunft iſt und in deſſen Licht wir das Licht ſehen. So iſt ſie das intuitive Vermögen, und die Ideeen, die ſie ſchaut, die als die göttlichen ſich in ihr ſpiegeln, haben Realität. — Es fragt ſich aber nun, welche Stellung die praktiſche Vernunft zu der heil. Schrift als der alleinigen Erkenntnisquelle der chriſtlichen Warheit und als höchſter Autorität in Glaubensſachen einnimmt. Coleridge ſagt, man muſs das Evangelium darauf anſehen, als was es ſich gibt, „das Evangelium iſt nicht ein theologiſches Syſtem, kein Syntagma theoretiſcher Sätze und Schlüſſe, um das ſpekulative Wiſſen, ſei es das ethiſche oder metaphyſiſche, zu erweitern, ſondern es iſt eine Geſchichte, eine Reihe von Tatſachen und Ereigniſſen, die erzält oder erklärt werden. Dieſe enthalten, oder richtiger geſagt, ſind doktrinelle Warheiten, aber doch Tatſachen und Erklärung von Tatſachen“. Und in betreff der Inſpiration ſagt er, die Bibel iſt nur ſoweit inſpirirt, als ſie die Simme Gottes ins Herz bringt. Somit iſt die Bibel nicht im ſtrengen Sinne die Quelle der Offenbarungswarheit, nicht die oberſte Richterin in Glaubensſachen. Es iſt vielmehr die praktiſche Vernunft, das intuitive Vermögen, oder das chriſtlich-ethiſche Bewuſstſein die höchſte Autorität. Alles wird nur darauf angeſehen, welche Bedeutung es habe für das ſittliche Weſen des Menſchen. Bei der Lehre von der Gnadenwal z. B. iſt das praktiſch-religiöſe Intereſſe nur das, daſs dem Gläubigen eine gewiſſe Hoffnung der Seligkeit gegeben wird, die er nicht ſeinem Verdienſt, ſondern der Gnade Gottes dankt. Bei der Lehre von dem alleinigen Heil in Chriſto wird uns nur geſagt, daſs wir es bei ihm und nirgends ſonſt ſuchen ſollen, aber es wird nicht gelehrt, was Gott einſt mit Sokrates und andern Heiden tun wird. Der ethiſche Charakter von Coleridges Anſchauung tritt beſonders hervor in der Lehre von Sünde, Widergeburt und Rechtfertigung. Erbſünde bedeutet nur die von Adam an herrſchende Unfreiheit des Willens. Die Sünde entſpringt in dem Willen, der ſich zum Böſen beſtimmt und damit die Freiheit und Kraft zum Guten verliert, aber er kann ſich wider freimachen, wenn er durch Selbſtunterwerfung unter das univerſale Licht, das Licht Gottes im Gewiſſen, ein vernünftiger Wille wird. Dies iſt die Widergeburt und der Menſch wird dadurch fähig eines lebendigen Verkehrs mit dem göttlichen Geiſte. So iſt das Wort der Erlöſung eine ethiſche Tat des Subjekts. Für eine objektive Erlöſungstat bleibt nicht Raum. Wol wird be-

hauptet, alles Heil gehe von Christo aus, aber sowol dessen Person als sein Werk bleibt ein Mysterium, denn die Leidensfähigkeit läßt sich nicht mit seinen göttlichen Attributen zusammendenken, und ein stellvertretendes Leiden ist vollends mit ethischen Begriffen unvereinbar. So bleibt nur die Vorbildlichkeit übrig und der ethisch anregende Eindruck, den der Gläubige von der Person und dem Tun Christi empfängt. — Wenn nun überhaupt nur das ethische Bewußtsein über religiöse Fragen zu entscheiden hat und aufnimmt, was ihm gemäß ist, alles übrige aber aus dem Kreise der christlichen Lehre hinausweist oder als Mysterium stehen läßt, so hat man sich allerdings die Aufgabe, die Vernunftmäßigkeit der christlichen Lehren darzutun, leicht gemacht, und es hilft wenig, wenn, um den ganzen Offenbarungsinhalt zu retten, darauf hingewiesen wird, daß man wol glauben könne, was alle Vernunft übersteigt. Manche Lehren, wie die von der Trinität, werden nicht als Gegenstände der praktischen Vernunft bezeichnet, obwol gesagt wird, die allein ware Idee von Gott schließe in ihrer Entwicklung die Dreieinigkeit in sich. Nur wird diese im Anschluß an den Neuplatonismus aufgefaßt: der Vater als die absolute Thesis seines eigenen Seins, der Son: Logos, absolute Antithesis und der Geist als absolute Synthesis, Liebe. Neuplatonische Ideeen liegen überhaupt der ganzen Anschauung Coleridges zu Grunde. Der Logos, das göttliche Licht, ist der Menschheit immanent. Er hat sich in der Geschichte geoffenbart, in der Religion wie in der Philosophie und Poesie. Am vollkommensten ist er in Christo und in dem Christentum zur Erscheinung gekommen; aber neben Paulus und Johannes haben auch Sokrates und Plato eine Stelle, neben den Propheten auch die Dichter und Philosophen. Der Logos fürt die Menschen zu immer höherer sittlich-intellektueller Entwicklung nicht bloß in diesem Leben, sondern auch im künftigen; und ist damit Raum gegeben der Widerbringung aller Dinge. — Es ist kein Wunder, daß ein Versuch, das Christentum zu einer alles ware, gute und schöne in der Welt vereinigenden Religion zu erweitern, ebensoviel Widerspruch als Beifall gefunden hat. Der sittliche Ernst, der irenische Ton in Behandlung der Sache, das mystische Element in der intuitiven Vernunft, die Hervorhebung der ethischen Seite des Christentums, die Versönung von Glauben und Wissen, die Anerkennung des Guten in jeglicher Form, die universelle Tendenz und der weite Spielraum, der der individuellen Auffassung gelassen war — das alles schien den Anforderungen der Zeit mehr zu entsprechen als jede andere Form des christlichen Bekenntnisses. Daß aus diesen Elementen eine neue Kirche sich nicht bauen ließ, liegt auf der Hand. Aber die vielen, die durch Coleridge angezogen wurden, haben das eine oder andere sich angeeignet und weiter fortgebildet. Es ist durch Coleridge hauptsächlich der Anstoß gegeben worden zu der liberalen Richtung in der englischen Kirche, die den Namen Broad Church trägt. **C. Schoell.**

D.

Dach, Simon, und die Königsberger Dichterschule. Simon Dach wurde geb. am 29. Juli 1605 zu Memel. Sein Vater war gerichtlicher Dolmetscher der litthauischen Sprache, seine Mutter Anna, geb. Lepner, gehörte einer angesehenen Familie an, ihr Großvater war Bürgermeister von Memel. Schon früh wurde Simon Dach für das theologische Studium bestimmt. Er besuchte die Stadtschule und bewärte schon hier poetische und musikalische Begabung, letztere im Geigenspiel. Vierzehn Jar alt kam er nach Königsberg in das Haus des Diakonus am Dom, Johannes Vogler, eines Sachsen (er stammte aus Croppenstedt), der mit der Schwester seiner Mutter verheiratet war, und wurde in die Domschule gebracht, deren Rektor Petrus Hagius war, ein Dichter geistlicher Lieder und Verfasser zweier asketischer Schriften in poetischer Form, deren eines der Erbauung der Schüler dienen sollte, deren anderes die Schäden des Landes

aufdeckte und an die Stände gerichtet war. Die in Königsberg 1620 ausbrechende Pest fürte den jungen Dach im Anfang des Jares nach Memel, das Nachlassen der Krankheit aber schon zu Ostern desselben Jares nach Königsberg zurück. Bald darauf begleitete er einen Verwandten, Martin Wolder, einen Pommern (aus Pasewalk gebürtig), der, nachdem er wärend der Pestzeit den Geistlichen der Domkirche als Prediger adjungirt gewesen war, jetzt 21 Jare alt zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg ging, als Famulus. Zugleich setzte er selbst seine Studien auf der Wittenberger Stadtschule fort. Durch Vermittlung Wolders kam er mit den Theologen Balduin und Meisner in näheren Verkehr. Nach dreijärigem Aufenthalte daselbst begab er sich nach Magdeburg, wo ihn sein Verwandter, der Archidiakonus Christian Vogler, aufnahm. Auf dem dortigen Gymnasium genoss er den Unterricht von Evenius, Block, Möser mit so großem Erfolg, dass er 1625 eine Abhandlung in griechischer Sprache, Johann Vogler, Christian Vogler, Martin Wolder gewidmet, zu veröffentlichen und zu verteidigen wagte. „Sie fürt den Titel: *Ἡ διάλεξις ἐξωτερικὴ θεολογικο-φιλοσοφικὴ, περὶ τῆς τῶν ψευδομαθηματικῶν ἀστρολογίας κριτικῆς τῶν εὐτυχιῶν καὶ ἀτυχιῶν ἀνθρωπίνων* κτλ. und enthält auf 14 Seiten in Quart 49 Thesen mit Aussprüchen der Bibel, der alten Philosophen, der Kirchenväter, Luthers, Calvins, Melanchthons u. s. w. über Astrologie“ (Oesterley S. 25). Aber schon im folgenden Jare verließ der Jüngling Magdeburg, von Pest und Krieg vertrieben, und kehrte, von Mansfeldschen und Wallensteinschen Truppen öfters gefärdet, durch die Mark über Lüneburg, Hamburg und Danzig nach Königsberg zurück. Am 21. August 1626 wurde er in die Zal der akademischen Bürger der Albertina aufgenommen. Er studirte Theologie und Philosophie, nahm an den öffentlichen Disputationen und homiletischen Übungen teil, beschränkte sich aber je länger je mehr auf das Studium der humanistischen Wissenschaften, vor allem der lateinischen und griechischen Poesie. Zu dem Entschluss, vom theologischen Studium zurückzutreten, mag die theologische Streitsucht, die er in nächster Nähe kennen lernte, und die sein friedliebendes Gemüt gewiss peinlich berürte, beigetragen haben. War doch der Kampf zwischen Caspar Movius, Pfarrer in Cauen, einem Mecklenburger (aus Parchim gebürtig), der Rathmanns Ideeen verfocht, und Cölestin Myslenta, dem gelehrten theologischen Professor an der Albertina und Pfarrer am Dom, der die lutherische Orthodoxie fürte, schon im vollen Gange. Dach musste sich sagen, dass er die Stellung eines Geistlichen nicht bekleiden könne, one mehr oder weniger in theologisch-kirchliche Kämpfe hineingezogen zu werden. Dem widerstrebte aber sein irenisches Gemüt. — Noch Student als Privatlehrer beschäftigt, setzte er auch hernach diese Tätigkeit fort, bis er durch Vermittlung des Ratsherrn Christian Polikein, dessen Kinder er unterrichtet hatte, 1633 zum vierten Kollaborator an der Domschule, nach drei Jaren zum Konrektor an derselben ernannt wurde. Sein an sich schwächlicher, zu Brustbeschwerden geneigter Körper erlitt durch dieses mühevolle, und mit mancherlei Ärger von Seiten der Eltern der Schüler verknüpfte Amt schwere Schädigungen. Förderung seiner Talente und Erquickung des Gemüts gewärte ihm eine Reihe hervorragender Männer, die treue und innige Freundschaft mit ihm schlossen. Es waren dies Heinrich Albert, am 28. Juni 1604 zu Lobenstein im Voigtland geboren, der, nachdem er in Leipzig anfangs die Rechte studirt, dann in Dresden unter Leitung seines, italienischen Meistern folgenden, Oheims Heinrich Schütz dem Studium der Musik sich zugewandt hatte, 1626 als Tonkünstler nach Königsberg kam. 1631 wurde er Organist an der Domkirche, am 9. Febr. 1638 vermälte er sich mit Elisabeth Starcke. Er starb am 10. Okt. 1651. Seine Versuche, die Grundsätze italienischer Musik zur Geltung zu bringen, blieben erfolglos. Zu spät, um bedeutende Leistungen hervorzubringen, schloss er sich an die preußische, von Eccard begründete und durch Stobäus fortgesetzte Tonschule an. Doch war er ein glücklicher Erfinder ansprechender Liedweisen. Auch dichterisch begabt war er. Wir besitzen von ihm weltliche und geistliche Lieder. Unter den letzteren sind die bekanntesten das Morgenlied: „Gott des Himmels und der Erde“ und das Sterbelied: „Einen guten Kampf hab ich“. Wir nennen ferner den hervorragenden Tonkünstler und auch poetisch begabten Johann Stobäus, geb.

in Graudenz den 6. Juli 1580. Er wurde 1602 Kantor am Dom, 1626 Kapellmeister an der Schloßkirche. 1607 verheiratete er sich mit Elisabeth Hausmann, 1617 nach deren Tode mit der verwitweten Frau Regina Möller. Am 11. Sept. 1646 starb er. Er war ein ebenbürtiger Schüler Eccards. Den größesten Einfluss auf Dach übte Robert Robertin aus (vgl. L. R. von Werner, Gesamlete Nachrichten zur Ergänzung der Preußisch- Märkisch- und Pohlnischen Geschichte, Bd. I, Cüstrin 1755. Darin: XXVI. Leben Roberti Robertins, eines berühmten Preußen, von Pisanski, S. 188—200. Ferner Oesterley, Robert Robertin in Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XII, H. I, S. 27—50). Robertin wurde am 3. März 1600 zu Saalfeld in Preußen geboren. Er studirte in Königsberg, Leipzig, Straßburg die humanistischen Wissenschaften und bearbeitete unter Leitung des Straßburger Bernegger den Florus. Nach kurzem Aufenthalt in Königsberg bekleidete er längere Zeit das Amt eines Hofmeisters bei mehreren adeligen Familien und hatte als solcher Gelegenheit zu ausgedehnten Reisen, besuchte die Niederlande, England, Frankreich und verkehrte in Paris in den höchsten Kreisen. Einige Zeit war er Sekretär des dänischen Gesandten am französischen Hofe. 1630 kehrte er nach Königsberg zurück, verließ es aber bald, um zwei junge Landsleute nach Italien zu begleiten. Über Holland und Frankreich kehrte er im Sept. 1633 nach Königsberg zurück. Bis zum Jar 1636 blieb er hier als Sekretär des Grafen Adam von Schwartzenburg, des Heermeisters des Johanniterordens. Wärend des Jares 1636 befand er sich wider auf Reisen. 1637 wurde er Sekretär am Hofgerichte in Königsberg, im März 1639 verheiratete er sich mit Ursula Vogt, 1645 erhielt er zu seinem bisherigen Amt die Stelle eines Obersekretärs und kurfürstlichen Rats bei der Regierung, am 7. April 1648 starb er infolge eines Schlagflusses. Seine Gedichte, überwiegend weltlichen Inhalts, zeichnen sich durch Gewandtheit der Form aus. Auch Abraham Calov, der von 1637 — 43 an der Albertina lehrte, Albrecht Linemann, Professor der Mathematik von 1643—1653 und Valentin Thilo, Professor der Beredsamkeit von 1634 bis 1662, bekannt als Dichter der Lieder: „Groß ist Herr deine Güte“ und „Mit Ernst, ihr Menschenkinder“, waren seine Freunde. — Am meisten hatte Dach Robertin zu danken, der ihn mit der modernen Litteratur bekannt machte, zu poetischer Tätigkeit anregte und seine Gedichte beurteilte. Robertin wurde der Mittelpunkt eines Dichterkreises, der nach dem Vorbild der italienischen Akademieen und der deutschen fruchttragenden Gesellschaft sich organisirte. An poetischen Kräften hatte es auch vorher Preußen nicht gefehlt. Seit Paul Speratus, gest. 1554 als pomesanischer Bischof, hatte das geistliche Lied hier immer begabte Sänger gefunden, wie die Namen Johann Polianders (1541 als Pfarrer an der Altstadt gest.), Ambrosius Lobwassers (juristischer Dozent 1563—80) beweisen. In Dachs Jugend fällt die poetische Wirksamkeit seines Lehrers Peter Hagius, des älteren Valentin Thilo (gest. 1620 als Diakonus an der Altstadt) und Georg Weißels (gest. 1635 als Pfarrer an der Altroßgärtnischen Kirche), des Verfassers der Lieder: „Macht hoch die Tür“ und „Such, wer da will“, Bernhard Derschows (geb. in Königsberg 1591, seit 1621 Pfarrer an der altstädtischen Kirche, gest. 1639), Verfassers des Liedes „Gar lustig jubiliren“, Georg Werners (geb. in Preuß. Holland 1589, gest. 1643 als Diakonus an der Löbenichtschen Kirche in Königsberg), Verfassers der Lieder: „Ihr Christen, auserkoren, hört“, „Nun treten wir ins neue Jar“, „Ihr Alten mit den Jungen“, „Ich hab, Gott Lob, das Mein vollbracht“. Jetzt aber regte sich der dichterische Geist kräftiger; ist es auch nur Dach gelungen, sich einen dauernden Namen unter den Dichtern Deutschlands zu erwerben, so war, wenn auch in geringerem Maße, damals in Preußen dichterische Gabe weit verbreitet, und wo diese fehlte, war doch ein lebhaftes Interesse an der Poesie vorhanden. So sammelte sich nun anfangs um Robertin, später um einen gewissen Rütger oder Rotger zum Bergen (geb. in Riga den 10. Jan. 1603, gest. am 16. März 1661 in Königsberg als kurfürstlicher Rat) eine nicht geringe Zal von Dichtern und Freunden der Poesie. Teils waren sie in Königsberg ansässig, teils wonten sie in Ost- und Westpreußen zerstreut. Außer den schon genannten Persönlichkeiten gehörten dem Bunde an: Michael Adersbach, kurfürstlicher Geh. Rat, gest. 1640;

sein Son Andreas Adersbach (geb. in Königsberg 1610, gest. 1660 als kurfürstlicher Rat); Christof Caldenbach (aus Schwiebus in Schlesien, 1640 Konrektor, 1646 Prorektor der Altstädtischen Schule, 1647 als Professor der Beredsamkeit, Dichtkunst und Geschichte nach Tübingen gerufen, wo er 1698 gestorben ist); Johann Baptist Faber (1575 in Meißen geb., Caldenbachs Nachfolger im Amt, gest. 1646); Christof Wilkow (geb. in Königsberg 1598, 1626 Archivar, 1629 Prorektor der Löbenichtschen Schule, zugleich seit 1638 königl. polnischer Notar, 1641 legte er das Prorektorat nieder, gest. 1647); Johann Schimmelpfennig, Tribunalsrat; Christof Tinktorius 1636—1662 Prof. der Medizin; Christian Rose (geb. in Königsberg 1607, Ingenieur, gest. 1659 als Direktor des Hofhaltsgerichts); Erasmus Landenberg, akad. Sekretär; Christian Sinnknecht (geb. 1615 in Königsberg, 1639 Inspektor der kurfürstlichen Alumnen, 1640 Pfarrer in Rastenburg, gest. 1644); Johann Lösel, Prof. d. Medizin 1639—1655; Michael Behm, von 1639—1650 Professor der Theologie; Georg Mylius (geb. 1613 in Königsberg, gest. als Pfarrer in Brandenburg bei Königsberg 1640), Verfasser des Liedes: „Herr, ich denk an jene Zeit". Unter den auswärtigen Mitgliedern des Bundes nennen wir den Elbinger Prediger Balthasar Voidius, Johann Peter Titz (geb. 1619 zu Liegnitz, von 1651—1688 Professor am Gymnasium illustre in Danzig, gest. 1689); Balthasar von Grünendemwalde (aus Sachsen gebürtig, 1612 Poeta laureatus, Pfarrer in Wilda, dann in Petershof bei Wehlau, gest. 1650); den Ratsherrn in Elbing Gottfried Zamehlius. Dass auch in der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts es Preußen nicht an begabten Dichtern gefehlt hat, dafür legen Zeugnis ab die Namen eines Johann Röling, Nachfolger Dachs im akademischen Lehramt von 1661—1679, Verfassers der Lieder: „Ach, kommst du endlich in die Welt", „Ich komme, Jesu, her zu dir", „Was soll ich, liebster Jesu", „Liebster Jesu, Trost der Herzen" (eine Sammlung seiner Gedichte hat er unter dem Titel: Teutscher Oden sonderbares Buch von geistlichen Sachen, Königsberg 1672 herausgegeben), eines Michael Kongehl (geb. 1646 in Creutzburg, Jurist, 1710 Bürgermeister in Königsberg [der Stadt Kneiphof]), Verfassers des Liedes: „Nur frisch hinein, es wird so tief nicht sein". Der Bestand der Gesellschaft war zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedener, und die genannten Männer haben nicht gleichzeitig ihr angehört, auch sind wol nicht alle in gleichem Maße Mitglieder der Gesellschaft gewesen, einige mögen in loseren, andere in festeren Beziehungen zu ihr gestanden haben. Wie unter den Pegnitzschäfern und im Schwanenorden war es auch hier Sitte, dass die Mitglieder Schäfernamen annahmen. Robertin hieß Berinto; Dach Chasmindo, Ischamond, Sichamond; Albert Damon; Adersbach Barchedas; Faber Sarnis. Auch bildeten Schäfergedichte, in denen nur selten Töne echter Empfindung spürbar wurden, die vielmehr zum größten Teile Gefüle darstellten, die ihnen selbst fremd waren, häufig den Gegenstand ihrer dichterischen Produktionen. Dem Lobe der Freundschaft, sowie ernsten religiösen Stimmungen waren die übrigen Lieder des Bundes geweiht. Lebhaft spricht sich in allen, weltlichen und geistlichen, Gedichten das Bewusstsein der Vergänglichkeit aus, geweckt durch die Epidemieen, die in jener Zeit mehrfach Königsberg verheerten, gegründet in der christlich-frommen Gesinnung, die jene Männer beherrschte. Einmal überraschte Albert die Freunde, indem er in die Kürbisse der Laube seines Gartens Reime eingeritzt hatte, welche die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens mit der Vergänglichkeit der Kürbisse verglichen. Auf den Wunsch der Freunde komponirte er dieselben. Dem damaligen festen Bestand der Gesellschaft entsprechend sind es zwölf kleine Strophen. Der Volksmund charakterisirte den Geist der Gesellschaft, indem er sie als die Gesellschaft der Sterblichkeits-Beflissenen bezeichnete. Charakteristisch für den Geist, der in dem Kreise herrschte, ist die häufige Erscheinung, dass die im leichten Ton verfassten Gedichte durch Nachbildungen ernstern Inhalts ersetzt wurden. In diesem Kreise entstand die im Verhältnis geringe Zal der Gedichte Dachs, die nicht Gelegenheitsgedichte im engeren Sinne sind. Denn Grab- und Hochzeitlieder, auf Bestellung gearbeitet, von Albert oder Stobäus komponirt, nahmen seine poetische Kraft in erster Linie in Anspruch. Pekuniäre Not hinderte ihn, sich diesen An-

forderungen zu entziehen. Seine Stellung an der Domschule, deren Lehrer und Schüler Leichenbegängnisse begleiteten, hatte den Anlaſs gegeben, sich an ihn mit der Bitte um poetische Verherrlichung der Gestorbenen zu wenden. Er empfand diese Tätigkeit als eine leider nicht zu beseitigende Last, zumal seine Neigung ihn vielmehr zu lateinischer Dichtung zog. Es ist daher begreiflich, daſs sich unter diesen Gedichten Dachs manche finden, deren poetische Bedeutung nur gering ist. Am wenigsten Wert aber haben die Gedichte und Festspiele, die er zu Ehren fürstlicher Persönlichkeiten verfaſste. Desto wirkungsvoller wurden dieselben für die äußere Gestaltung seines Lebens. Er erwarb sich durch sie die Gunst der Kurfürsten Georg Wilhelm und Friedrich Wilhelm. Jener übertrug ihm die Professur der Poesie an der Universität, die er trotz der Schwierigkeiten, welche die philosophische Fakultät dem noch ungraduirten bereitete, am 1. Nov. 1639 antrat. Am 12. April 1640 wurde er Magister. Seine Vorlesungen, die übrigens von den dem Brotstudium zugewandten Studenten nicht zalreich besucht wurden, waren der Auslegung des Ovid, Horaz, Juvenal und Seneca gewidmet. Die Universität zeichnete ihn aus, indem sie ihn 1656 zum Rektor wälte. Das Gehalt, das ihm bewilligt wurde, betrug 100 Taler und einige Holz- und Korndeputate. Auf Grund dieser Besoldung wagte er es, wonach er sich lange gesehnt hatte, einen eigenen Hausstand zu gründen. Am 29. Juli 1641, seinem Geburtstage, verheiratete er sich mit Regina Pohl, der Tochter des Hofgerichtsadvokaten Christof Pohl in Königsberg. Robertin gab dem jungen Par ein Jar lang in seinem Hause freie Wonung und Lebensunterhalt. Die Ehe war eine sehr glückliche. Fünf Knaben und zwei Mädchen entsprossen ihr. Auf zwei Söne, Simon und Christian, vererbte sich des Vaters dichterische Gabe. In dem Leben seines Sones Robertin spiegelte sich die konfessionelle Unsicherheit, die seit der Mitte des Jarhunderts, infolge der synkretistischen Richtung, in Königsberg Platz gegriffen hatte. Zum zweiten Male katholisch geworden, starb derselbe, ein Greis, in einem Kloster zu Braunsberg. Da kein Son männliche Nachkommen hinterließ, so erlosch Dachs Name. — Daſs Dach je zu „Anke van Tharau“ in einem Liebesverhältnis gestanden habe, ist eine unbegründete Behauptung. Das ihr gewidmete Lied setzt eine von keinem Hindernis gestörte Liebe voraus. Redete nun Dach hier in eigenem Namen und seine Liebe wäre schließlich doch noch an einer Klippe gescheitert, so würden sich Spuren dieser schmerzlichen Wendung in seinen Gedichten finden, wo sie aber völlig fehlen. Dachs Lied ist vielmehr als ein Gedicht anzusehen, das der Verfasser im Namen des Verlobten Anna Neanders, des Predigers Portatius, vielleicht zur Hochzeit verfaſst hat. Es ist übrigens das einzige plattdeutsche Gedicht Dachs, von ihm selbst sein „Bauern-Lied“ genannt. Daſs Dach bei unangenehmen Ereignissen gesagt habe: „das ist für Anke van Tharau“, halten wir für eine durchaus unzuverlässige Überlieferung. Der nach Dachs Tode von dessen Nachkommen gegen den Diakonus Georg Kolbe, den Beichtvater Dachs, angestrengte Prozeſs bezüglich der Rede Kolbes bei Dachs Leichenbegängnis bezieht sich auf einen ganz anderen Gegenstand. Nach der uns vorliegenden Schrift „Ehrenrettung Ihrer S. Groß-Achtbarkeit Herrn M. Simonis Dachii u. s. w. und Georgii Colbii, Diakoni u. s. w. 1659“ hatte Kolbe in der Leichenpredigt erwänt, daſs Dach in seiner Krankheit eine Strafe Gottes dafür gesehen habe, „daſs er mit seiner Feder manchen unwürdigen Menschen so hoch ausgestrichen und gelobet hätte, da er mannigmal erfaren, daſs alles widrig wäre“. Anke van Tharau war also hier ganz außer Spiel. —

Die widrigen Geschicke, die Preußen und Königsberg in jener Zeit trafen, trotzdem, daſs die Greuel des dreißigjärigen Krieges fern blieben, die Drangsale des schwedisch-polnischen Krieges und häufige Epidemieen trübten auch das Leben Dachs. Die Pest des Jares 1649 veranlaſste ihn mit seiner Familie längere Zeit auf den Gütern adeliger Gönner zu verweilen. Eigene Krankheit und der Tod naher Freunde übten einen schweren Druck auf seine Stimmung aus. Am 7. April 1648 starb Robertin, am 10. Oktober 1651 Heinrich Albert, 1654 war er selbst dem Tode nahe. Seine Kränklichkeit war im Zunehmen begriffen. Wie denn auch das Bild Phil. Westphals auf der v. Wallenrodtschen Bibliothek eine

sehr zart organisirte Natur zeigt, das leichte Rot der Wangen scheint hektische Anlagen zu verraten. — Etwas günstiger hatten sich indessen seine pekuniären Verhältnisse gestaltet. Schon 1644 hatte ihm der Magistrat eine freie Wonung auf Lebenszeit in der Magisterstraße eingeräumt. Vom großen Kurfürsten war sein Gehalt um 400 Gulden als persönliche Zulage erhöht worden, die freilich infolge der bedrängten Zeitlagen nicht regelmäßig gezalt wurden. Dieser Herrscher war überhaupt gegen Dach sehr wolwollend gesinnt. Weilte er in Königsberg, so lud er Dach, auch wol seine Frau, und später die musikalisch begabten Kinder zu sich und ließ sich von ihnen ein Konzert veranstalten. Dach bezeugte seine dankbare Verehrung gegen den Kurfürsten, indem er alle Ereignisse, die das Herrscherhaus trafen, mit dichterischem Wort begleitete. So wagte er es denn 1654, als schwere Krankheit ihm die Nähe des Todes anzukündigen schien und sein sorgenvoller Blick sich auf seine von Geldmitteln entblößte Familie lenkte, an den Kurfürsten die Bitte zu richten, er möge seiner Frau, so lange sie lebe, das ihm bewilligte Gnadengehalt von 400 poln. Gulden lassen. Ging der Kurfürst auch darauf nicht ein, aus Besorgnis, damit ein lästiges Präzedens zu schaffen, so erklärte er doch, etwas semel pro semper geben zu wollen. Dachs Wunsch ging auf ein Gut von 10 Hufen und 20 Morgen im Dorf Weißensee im Amt Tapiau. Allein der Kurfürst zog es vor, ihm $10^1/_2$ Hufen Landes in Kuykeim im Amt Kaymen zu schenken. Die Verleihungsurkunde trägt das Datum des 3. Sept. 1658. Nach einem halben Jare, am 15. April 1659, starb Dach, wol von der Schwindsucht aufgezehrt. — Dachs weltliche Gedichte haben mit Ausnahme einiger artigen und frisch belebten Natur- und Liebeslieder einen geringen Wert. Am unbedeutendsten sind, wie wir schon oben andeuteten, die Gelegenheitsgedichte, die fürstlichen Personen galten. Sie sind ermüdend breit, schwülstig, höfisch, im Geschmack der Zeit voll jener französisch-holländischen Steifheit, welche hier nur durch treuherzige Gemütlichkeit gemildert erscheint. Auch die beiden Schauspiele „Cleomedes“ zur Verherrlichung des Königs von Polen, Wladislaws IV., und „Sorbuisa“ (Anagramm zu Borussia) zur ersten Säkularfeier der Königsberger Universität 1644, sind one dichterischen Gehalt. — Dachs eigentliche heimatliche Sphäre ist das religiöse Lied, hier erhebt er sich über das Niveau seines Jarhunderts und tritt ebenbürtig neben Paul Gerhard. Warheit der Empfindung, Glaubensinnigkeit, der warme Hauch lebendiger Hoffnung, sowie Korrektheit des Ausdrucks und Leichtigkeit in Vers und Reim zeichnen sie aus. Weniger hymnischer Schwung als stille, andächtige Betrachtung ist ihnen eigen. Den spezifisch kirchlichen Charakter tragen sie nicht, wie bei dem kasuellen Ursprung des bei weitem größesten Teils der Lieder auch nicht zu erwarten ist. Unter den von Oesterley gesammelten 165 Gedichten religiösen Inhalts befinden sich nur 36, für deren Entstehung kein besonderer Anlass vorliegt; auch das als Passionslied angesehene: „Wer, o Jesu, deine Wunden“ u. s. w. ist nicht ein Festlied, sondern auf den Tod einer Frau Löbel 1647 verfasst. Dieser kasuelle Ursprung der geistlichen Lieder Dachs ist wol die Hauptursache, warum eine so kleine Zal derselben in die Gesangbücher, besonders die außerpreußischen, übergegangen ist. Doch mag dazu auch der Umstand mitgewirkt haben, dass Dach, angeregt durch Opitz, den Reformator in der Metrik, viele Lieder in neuen Strophenarten dichtete, für welche die gangbaren Melodieen nicht verwendet werden konnten. — Die geistlichen Gedichte Dachs tragen keinen dogmatischen Charakter; es ist dies teils die Folge der kasuellen Bedingtheit ihrer Entstehung, teils aber auch aus seiner friedfertigen Gesinnung zu erklären, die es ihm ermöglichte, obwol er auf Seiten der korrekten lutherischen Theologie stand, ein befreundetes Verhältnis mit Gliedern der Partei Kalixts zu bewaren. Die dogmatischen Kämpfe der Zeit haben sein innerstes Empfinden nicht berührt. Die Gedanken und Gefüle, die ihn bewegen, liegen außerhalb derselben, sie sind auf dem Boden des allgemein christlich-evangelischen Geistes erwachsen. Der Friede in Gott mitten in allem Streit der Welt, das Genüge an ihm bei aller Entbehrung, die Zuversicht zu seinem Walten trotz aller Trübsal des Menschenlebens, die frohe Aussicht, von aller Gebrechlichkeit und Sünde hinweg in den offenen lichten Himmelssal mitten hinein — das sind die Gedanken,

die seine religiöse Poesie beherrschen. — Diese friedfertige Gesinnung war übrigens keineswegs die maßgebende in dem Dichterkränzchen, dem Dach angehörte. Die Neugestaltung desselben nach Robertins Tode unter der Leitung Rütgers zum Bergen muss von den kirchlichen Streitigkeiten beeinflusst gewesen sein, die kalixtinische Partei wird in demselben keinen Platz gefunden haben. In einem Sammelbande der hiesigen Universitäts-Bibliothek (Cdβ 430) finden sich: Anagrammata e nominibus professorum academiae Regiomontanae von dem Professor der Medizin Johannes Lösel, Rütger zum Bergen gewidmet, aus dem Jare 1650. In denselben findet sich folgendes Anagramm auf den Calixtiner Michael Behm:

Hic male, hem subi.

Hic male si, Behmi, nunc est, peccata fatendo
Tecta subi, posthac Di meliora dabunt.

Und doch gehörten sowol Lösel wie Behm früher dem Dichterbunde an.

Litteratur: 1) Originaldrucke einzelner Lieder in den Bibliotheken von Königsberg, Göttingen, Dresden, Mitau, Weimar, in Privatbibliotheken, besonders in der des Freiherrn Wendelin von Maltzahn. 2) Die Sammlung der Gedichte Dachs von J. C. Arlet, Rektor am Elisabeth-Gymnasium in Breslau (gest. 1784), in acht Bänden, in dem letzten befindet sich eine Handschrift: Johann Georg Bocks, ordentl. Professors der Dichtkunst zu Königsberg, Aufsatz von S. Dachs Leben und Merkwürdigkeiten nebst einigen eingerückten Gedichten desselben. Diese Sammlung ist in der Rhedigerschen Bibliothek, die den Hauptbestandteil der Breslauer Stadtbibliothek bildet. 3) Eine Sammlung Dachscher Originaldrucke in der königlichen Bibliothek zu Berlin in drei Quartbänden. 4) Einzelne Kompositionen der Gedichte Dachs und seiner Freunde von Königsberger Meistern, reichlich in der Königsberger Universitäts-Bibliothek vorhanden. 5) Arien von H. Albert. 6) Musikalische Kürbshütte, welche uns erinnert menschlicher Hinfälligkeit, geschrieben und in drei Stimmen gesetzt von Heinrich Alberten, Königsberg, das Titelbild trägt die Jareszal 1641. Diese seltene Schrift ist im Besitz des Herrn Bibliothekars Dr. Reicke hierselbst, durch dessen Güte ich Einsicht in sie gewinnen konnte. 7) Die preußischen Gesangbücher, besonders in den Ausgaben von 1665 und 1675. 8) Die Sammlung seiner dem kurfürstlichen Hause gewidmeten Gedichte, die den Titel trägt: Churbrandenburgische Rose, Adler, Löw und Scepter; sie ist undatirt und stammt aus den Jaren 1680 oder 1681; sie ist wesentlich identisch mit der Sammlung, die 1696 unter dem Titel: Simon Dach, Poetische Werke, Bestehend in Heroischen Gedichten, in Königsberg erschien. 9) In biographischer Beziehung wertvolle Dokumente des Berliner geheimen Statsarchivs. 10) Honor exequialis — exhibitus a Rectore et Senatu Academiae Regiomontanae 1659, abgedruckt in Henning Witten Memoriae philosophorum, decas septima Francof. 1679. 11) Erleutertes Preußen, Bd. 1, Königsberg 1723, darin Biographie Dachs von Bayer. 12) Acta Borussica, Bd. 2, Königsberg u. Leipzig 1731. 12) Lauson, Gedächtnißrede, Königsberg 1759, eine Bearbeitung des von Pisanski gesammelten Materials. 13) J. C. Cosack, 1) Die Anfänge des ev. Kirchenliedes in Preußen in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, Berlin 1854. 2) Simon Dach, Der Sänger des Todes, in den Neuen Preuß. Provinzialblättern, 3. Folge, Bd. 3, Königsberg 1859. 3) Simon Dach in Pipers ev. Kalender 1859. 14) S. Dach, Altpreußische Monatsschrift, Bd. I, Königsberg 1869, mit Anmerkungen von Reicke. 15) Die abschließenden Arbeiten von Oesterley, deren sicherer Wegweisung dieser Artikel dankbar gefolgt ist. 1) Simon Dach in der Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CXXX, Tübingen 1876, S. 1035, 8°. Außer dieser kritischen Ausgabe 2) Gedichte von Simon Dach in: Deutsche Dichter des siebzehnten Jarhunderts, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Karl Goedeke und Julius Tittmann, Leipzig 1876, S. 236, 8°. Beide Ausgaben enthalten eine vortreffliche, eingehende Biographie. Wichtig für die Kenntnis des geistigen Lebens in Königsberg wärend jener Zeit sind: 16) Pisanski, Entwurf der Preußischen Litteraturgeschichte, Bd. 2, Königsberg 1853. 17) C. v. Winterfeld, Der ev. Kirchengesang, Thl. 2, Leipzig 1845. 18) Gervinus,

Geschichte der deutschen Dichtung, Bd. 3, Aufl. 5, herausgegeben v. K. Bartsch, Leipzig 1872. — Schließlich spricht der Verfasser den Herren Dr. Oesterley und Dr. Reicke für die gütige Unterstützung, die sie ihm bei dieser Arbeit gewärt, aufrichtigen Dank aus. **(C. J. Cosack †) D. H. Jacoby.**

D'Achery. Johann Lukas D'Achery wurde im Jare 1609 in St. Quentin in der Picardie geboren, trat sehr früh in den Benediktinerorden und tat in seinem 23. Lebensjare am 4. Okt. 1632 Profeſs in der Abtei der hl. Dreieinigkeit zu Vendome, welche zur Kongregation des hl. Maurus gehörte. Zu seiner Übersiedelung nach Paris gab sein Steinleiden Veranlassung. Im Kloster St. Germain des Prés zu Paris wurde er Vorsteher der Bibliothek. Er ordnete, katalogisirte und vermehrte dieselbe. Er erwarb sich eine ungemeine Bücherkenntnis und übersah bald die gesamte theologische und historische Litteratur. Er fand aber einen besonderen Beruf in sich, verborgene Werke hervorzuziehen und nur handschriftlich vorhandene drucken zu lassen und herauszugeben. Zu diesem Zwecke sammelte er viele Manuskripte und ließ sich andere wenigstens abschriftlich zuschicken, so dass er bald über den größten Teil der litterarischen Schätze der meisten Benediktinerabteien Frankreichs und der angrenzenden Länder verfügen konnte. In seiner klösterlichen Einsamkeit, die er wärend einer Zeit von 45 Jaren fast nie verließ, beschäftigten ihn nun hauptsächlich folgende zum Drucke gekommenen Arbeiten. Zuerst besorgte er die von Hugo Menard vorbereitete erste Ausgabe der Epistel des Barnabas (Paris 1645, 4°), dann veröffentlichte er eine alte Biographie und die gesammelten Werke Lanfranks von Canterbury und gab als Anhang einige kleine Heiligengeschichten und Traktate heraus (Paris 1648, Fol.). Es folgte ein Verzeichnis alter asketischer Schriften, gewissermaßen ein Wegweiser in der betreffenden Litteratur (Paris 1648, 4°), die erste Ausgabe aller Werke des Abtes Guibert von Nogent mit einem Anhange kleiner Schriften verschiedener Schriftsteller des Mittelalters (Paris 1651, Fol.), und eine Regel für Einsiedler von einem gewissen Priester Grimlaicus aus dem neunten Jarhundert (Paris 1653, 12°). Die Menge der ihm zuströmenden Handschriften nötigten ihn, ein größeres Sammelwerk anzulegen und erscheinen zu lassen. So kam das Werk zu Stande, das seinen Namen noch lange erhalten wird und diesen Titel hat: Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt, Spicilegium. Es erschien in 13 Quartbänden zu Paris von 1655 bis 1677. Eine neue Auflage, zu welcher Baluze und Martene eine große Zal später gefundener Manuskripte verglichen hatten und in welcher die Schriften nach Inhalt und Zeitfolge geordnet waren, besorgte de la Barre (Paris 1724) in drei Foliobänden. Endlich lieferte D'Achery das Material zu den berühmten Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti, welche Mabillon durch seine Vorreden, Abhandlungen, Erklärungen und Anmerkungen zu seinem Werke gemacht hat. D'Acherys Verdienste sind von zwei Päpsten anerkannt worden. Er starb, nachdem er lange kränklich gewesen war und sich durch seine Arbeiten immer mehr geschwächt hatte, am 29. April des Jares 1685 in St. Germain des Prés zu Paris. — Siehe über ihn Du Pins Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques, T. XVIII, p. 1445; Nicérons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, herausgegeben von Rambach, Th. XVI, S. 73—79 und Biographie universelle. **Albrecht Vogel.**

Da Costa (Mr. Isaak), ein berühmter niederländischer Dichter aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jarhunderts, wurde am 14. Jan. 1798 in Amsterdam aus einem vornehmen Geschlechte portugiesischer Israeliten geboren und später an der Universität Leiden zum Juristen gebildet. Schon früh entwickelte er sich unter der Fürung des berühmten Dichters W. Bilderdyk, zu einem der größten Sänger seines Vaterlandes und seiner Zeit, welchen Standpunkt er bis an seinen Tod auf die glänzendste Weise behauptete († 28. April 1860). Mit seinem treuen Freunde Dr. A. Capadose († 1874) bekehrte er sich im Jare 1821 zum Christentum und war seit dieser Zeit, dem Unglauben und der Gleichgültigkeit seiner Tage gegenüber, wärend einer langen Reihe von Jaren ein begeisterter und kräftiger Zeuge für die Warheit des Christentums und seiner reformirten Konfession, der

in weitem Kreise einen großen und gesegneten Einfluss ausgeübt und sich viele Freunde erworben hat. Die Schmach Christi, die ihm von seinen Feinden zugefügt wurde, hat er mit Ehren getragen.

Seinen Anspruch auf eine ehrenvolle Stelle in dieser Real-Encyklopädie verdankt Da Costa jedoch weniger seinen unsterblichen Gedichten, mit welchen er als Meistersänger die Litteratur seines Vaterlandes und seiner Zeit bereichert hat, als vielmehr seiner Bedeutung als populär-wissenschaftlicher Apologet, seiner unverkennbaren Genialität, gepart mit ausgebreiteten Kenntnissen und unermüdetem Fleiße. Mündlich und schriftlich hat er nicht wenig zur Befestigung vieler seiner Zeitgenossen in ihrem hart bestrittenen Glauben beigetragen. Die Angriffe eines Strauß, eines Baur u. a. auf die Warheit und Göttlichkeit des Evangeliums machten einen tiefen Eindruck sowol auf seinen lebendigen poetischen Geist, als auf sein frommes Gemüt. Er ruhte nicht, bevor er dem Zweifel so nahe wie möglich unter die Augen getreten war, und durch gewissenhafte Untersuchung widerum den festen Boden unter seinen Füßen eroberte; jetzt fülte er sich aber auch gedrungen, als israelitisch-christlicher Apologet die Waffen umzugürten und mit ritterlichem Mute gegen die Feinde des überlieferten Glaubens in die Schranken zu treten. Da er one öffentliche Stelle als privater Bürger in seiner Geburtsstadt lebte, verwendete er einen großen Teil seiner Zeit und Kraft auf öffentliche Vorträge, besonders über die heiligen Schriften des A. und N. T.'s, wobei er besonders die innerlichen Beweise für ihre Warheit und Göttlichkeit mit der größten Energie hervortreten ließ. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen wurden später zusammengefügt und in verschiedene Schriften niedergelegt, die in weiten Kreisen verbreitet wurden und teilweise auch außerhalb der Grenzen seines Vaterlandes durch Übersetzung bekannt geworden sind. Die vorzüglichsten sind: „Vorlesungen über die Einheit und Übereinstimmung der Evangelien" (1840) in zwei Bänden. (Englische Übersetzung von Dr. D. Scott unter dem Titel: „the four Wittnesses", 1851), eine durchgängige Polemik gegen das „Leben Jesu" von Dr. D. F. Strauß. Weiter: „Paulus, eene schriftbeschouwing" in zwei Teilen (1846) besonders gerichtet gegen die tübingische Konstruktion der Geschichte vom Leben des Apostels. „De Apostel Johannes en zyne schriften, eene Bybelstudie" (1854). „Beschouwingen von de Handelingen der Apostelen", 3 Teile, (1856—58). Hochdeutsche Übersetzung von Dr. Reiffert, Bremen 1860. „Israel en de volken" (1849) ist eines seiner besten Werke. Auch gegen die Theologie der gröningschen Schule (1847) und gegen die der theol. Fakultät in Leyden (1857) schrieb er, von seinem christlich-orthodoxen Standpunkte sehr warme Proteste, und die geradezu moderne Richtung, welche besonders seit 1858 in den Niederlanden aufkam, fand in ihm bis zum späten Abend seines Lebens einen kräftigen Gegner. Bei seinem Leben öfters über die Maßen geehrt von der einen, beschimpft von der anderen Seite, hinterließ Da Costa bei seinem Verscheiden die sich in immer weiteren Kreisen ausdehnende Überzeugung, dass sein Vaterland in ihm einen vorzüglichen Menschen, einen unübertroffenen Dichter, einen genialen Apologeten hart bestrittener Warheit verloren habe. Nicht wenige Stimmen haben sich denn auch zur Verherrlichung seines Namens von verschiedenen Seiten hören lassen. Einen ausfürlichen und genauen „Levensbericht" gab sein Freund und Geistverwandter Mr. H. J. Koenen, in den „Handelingen van de Maatschappy der Nederl. Letterkunde" von 1860, S. 305—368, wozu er eine völlige Aufzälung von Da Costas Werken gefügt hat. Dieselbe Hand besorgte (1862) eine getrennte Ausgabe von Da Costas „Opstellen van godgeleerden en geschiedkundigen inhoud" in vier Teilen. Seine „kompleete dichtwerken" erblickten in drei Prachtbänden in Haarlem das Licht (1861). Beim christlich-reformirten Teile des niederländischen Volkes bleibt sein Name in gesegnetem Andenken. **J. J. van Oosterzee.**

Dämonische. Unter den Wundern, welche der Herr getan hat, bildet die Heilung der Dämonischen oder Besessenen die merkwürdigste Klasse; besonders merkwürdig teils darum, weil der Zustand jener Besessenen, wie das Neue Test. ihn schildert, als Zustand des Besessenseins von bösen Geistern, an sich ein höchst rätselhafter ist, und ein Hereingreifen finsterer Gewalten, eine Verknüpfung des

menschlichen mit einem grauenvollen Reiche gefallener Geister eines fremden Schöpfungsgebietes zu seiner Voraussetzung hat, teils darum, weil weder in der Zeit des Alten Testamentes vor Christo, noch in der Zeit nach Christo und den Aposteln die gleiche Erscheinung sich widerfindet, falls man nicht etwa den nur ähnlichen, nicht völlig analogen Zustand Sauls (1. Sam. 18, 10; 19, 9; vgl. V. 23 ff.) und die subjektiven Aussagen moderner Psychisch-Kranker, dass sie besessen seien, als Analogieen will gelten lassen, was aber jedenfalls erst noch einer weiteren gründlichen Untersuchung bedarf.

Um Licht in den dunkeln Gegenstand zu bringen, müssen wir vor allem die Aussagen des Neuen Testamentes über die Dämonischen zusammenstellen, vergleichen und in ihrem objektiven Gegebensein betrachten; sodann die verschiedenen Ansichten, die über den Gegenstand aufgestellt wurden, kritisch prüfen, und endlich, was von dem Standpunkte einer christlich-gläubigen und naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft über die Sache zu urteilen sei, festzustellen suchen.

Oftmals ist im Neuen Test. von der ganzen Klasse jener Leidenden im allgemeinen die Rede. Sie werden bezeichnet als *οἱ δαιμονιζόμενοι* (Matth. 4, 24; Mark. 1, 32) als *ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (Luk. 6, 18); die den Zustand verursachenden bösen Geister heißen *δαιμόνια* (Matth. 10, 8; Mark. 1, 34 und 39; 3, 15; 6, 18; Luk. 9, 1; 10, 17) oder promiscue hiemit auch *πνεύματα* (Matth. 8, 16; Luk. 10, 20) oder *πνεύματα ἀκάθαρτα* (Matth. 10, 1; Mark. 3, 11; 6, 7; Luk. 6, 18). Die Heilung wird in bezug auf die bösen Geister mit dem Worte *ἐκβάλλειν* (Matth. 8, 16; 10 1 und 8; Mark. 1, 34 u. 39; 3, 15; 6, 13), in bezug auf den Besessenen selbst als *θεραπεύεσθαι* (Luk. 6, 18; 7, 21) oder *ἰᾶσθαι* (Matth. 15, 28) bezeichnet; und von den Jüngern Christi heißt es, dass ihnen *τὰ δαιμόνια* oder *τὰ πνεύματα ὑποτάσσεται* (Luk. 10, 17 und 20).

Dass die neutestamentl. Schriftsteller hiermit keine bloß physischen Krankheiten beschreiben wollen, geht schon aus den Ausdrücken *δαιμόνια, δαιμονιζόμενοι, πνεύματα, ἐκβάλλειν* hervor, und ist selbst von dem Haupte der „natürlichen Erklärer", Dr. Paulus, anerkannt (Exeg. Handb. II, S. 566 u. a.). *Δαιμόνια* heißen die bösen Geister, die im Dienste Satans stehen und mit ihm zusammen das Reich der Finsternis bilden, dessen Fürst er ist. Die bezeichnendste Stelle hiefür ist Matth. 12, 24 — 29, wo sogar (wie auch Luk. 13, 16) *τὸν σατανᾶν ἐκβάλλειν* neben *τὰ δαιμόνια ἐκβάλλειν* gebraucht wird, weil eben die Dämonen die *σκεύη* (V. 29) jenes *ἰσχυρός* sind, mittelst deren er selbst seine Herrschaft übt. Und 1 Kor. 10, 20 — 21 werden die Geister der Finsternis, auch in bezug auf ihren geistig-sittlichen verderbenden Einfluss, *δαιμόνια* genannt. Das gleiche gilt von dem Ausdruck *πνεύματα*, wie aus der bekannten Stelle Eph. 6, 12 (*πνευματικὰ τῆς πονηρίας*) hervorgeht. Dass also Geister der Hölle, Untertanen aus dem Reiche Satans gemeint seien, unterliegt keinem Zweifel.

Höchstens bliebe noch die Frage übrig, wer diese in Satans Dienste stehenden Geister seien, ob gefallene Engel oder ob abgeschiedene Seelen gottloser Menschen. Das letztere war die Ansicht des Josephus (b. jud. 7, 6, 3: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας*), während die Pseudoclementinen (8, 18) speziell die Seelen der Giganten, die Gen. 6 (ihrer Meinung nach) von Teufeln mit Töchtern der Menschen erzeugt worden waren (in grellem Widerspruch mit 1 Petri 3, 19 f.!) für die Dämonen halten, und (9, 9) von diesen Dämonen sagen: *οἱ δαίμονες, διὰ τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς ἐξουσίαν ἔχοντες, ὑπὸ τῶν ὑμετέρων χειρῶν εἰς τὰ ὑμέτερα εἰσκρίνονται σώματα· ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῷ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ ψυχῇ ἀναχίρονται* *). Solche Aussagen haben jedoch offenbar keinen weiteren Wert als den subjektiver Erklärungsversuche und

*) Auch Justinus Martyr (apol. II, 5) sagt, die in jenen Mischehen der Teufel und Menschen erzeugten Söne würden *δαίμονες* genannt; was er aber weiter von dem verführenden und verderbenden Einflusse auf das Menschengeschlecht sagt (von der Besessenheit sagt er gar nichts), das bezieht sich auf die gefallenen *ἄγγελοι* selbst, nicht auf ihre Bastarde.

Ansichten, und können für die Auslegung und Auffassung der neutestamentlichen Ausdrücke in keiner Weise maßgebend sein, müssen vielmehr am neuen Testamente selbst geprüft werden. Der Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα*, ungereinigte Geister (also Geister, die da hätten gereinigt werden können, aber nicht gereinigt worden sind oder sich nicht haben reinigen lassen — denn einen der Reinigung absolut unfähigen Geist wird man keinen ungereinigten nennen) könnte nun allerdings darauf füren, an abgeschiedene Seelen gottloser Menschen, die in Satans Dienste stehen, zu denken; es scheint sich in diesem Ausdruck — wenn man ihn in seinem grammatisch-scharfen Sinne nimmt — die von Josephus hingestellte Anschauung auszudrücken und insofern die neutest. Autoren den Ausdruck adoptirt haben, könnte auch die Anschauung selbst von ihnen gebilligt oder bestätigt worden zu sein scheinen. In der Tat ließe sich kein Grund finden, warum nicht alles das, was von gefallenen Engeln sollte bewirkt worden sein, auch von abgeschiedenen, in Satans Diensten stehenden, von ihm mit unheimlichen Kräften begabten Seelen gottloser Menschen hätte bewirkt werden können. — Indessen ist man andererseits doch durch nichts berechtigt, den Ausdruck *ἀκάθαρτος* so zu pressen und in einem Sinne zu nehmen, den er längst verloren hatte. Schon in den LXX. (Lev. 5, 2; 10, 10; 11, 4 und an unzäligen Stellen) ist *ἀκάθαρτος* stehende Bezeichnung für טמא und heißt nicht „ungereinigt", sondern einfach „unrein"; und so wird Mark. 3, 30 *πνεῦμα ἀκάθαρτον* in einem Zusammenhange gebraucht, wo nicht an eine Menschenseele, sondern (vgl. V. 22) nur an den Satan selbst gedacht werden kann. Und ebenso erscheinen die sittlich-bösen Mächte, die Geister der Verfürung Apok. 16, 13; 18, 2 als *πνεύματα ἀκάθαρτα*, wo schlechterdings nicht an einzelne abgeschiedene Seelen, sondern nur an Teufel (gefallene Engel) und ihre Einflüsse gedacht werden kann. So bleibt es also das weitaus natürlichste, unter jenen *δαιμονίοις* wirkliche Teufel, d. i. gefallene Engel zu verstehen.

Wichtiger aber, als die Frage, wer jene *δαιμόνια* seien, ist die weitere Frage nach den Wirkungen, die sie auf einzelne lebende Menschen hervorgerufen haben. Das Verhältnis des Dämon zum Menschen wird teils mit dem nichts bestimmteres enthaltenden Ausdruck *δαιμονίζεσθαι* („dämonisirtsein"), teils mit den Ausdrücken *ἐνοχλεῖσθαι* (Luk. 6, 18) „beunruhigtsein, gequältsein", *δέομαι* (Luk. 13, 16) „gebundensein", *ἔχειν πνεῦμα* „einen Geist haben" (Apostelgesch. 8, 7; 16, 16) — von Josephus als *εἰςδύεσθαι* „eindringen, einschlüpfen" (b. j. 7, 6, 3), *ἐγκαθέζομαι* „sich einlagern" (ant. 6, 11, 12), — und die Auflösung jenes Verhältnisses als *ἐξελθεῖν* (Matth. 8, 32 u. v. a.) bezeichnet*). Näheres aber ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Fälle, die im Neuen Test. erzält werden.

Überall nämlich erscheint das somatisch-psychische Leben des Besessenen als gebunden und alterirt durch einen fremden, von außen herkommenden Einfluss. Die Seele befindet sich nicht mehr in Besitz ihres Leibes; ein fremdes etwas hat sich zwischen sie und ihren Leib gedrängt, und wirkt störend und hemmend auf die leiblichen Organe des seelischen Lebens ein. Nirgends dagegen erscheint die Seele oder gar das Ich als verdrängt von einem Dämon; nirgends hat sich der Dämon an die Stelle des Ich gesetzt; nicht in der Seele hat er seinen Wonsitz aufgeschlagen, nicht direkt auf das Gemüt übt er seinen Einfluss, sondern auf das Nervenleben, auf die leiblichen Organe der psychischen Funktionen; und ruft daher dieselben Erscheinungen hervor, welche auch durch anderweitige störende und zerstörende Einflüsse auf jene leiblichen Organe hervorgerufen zu werden pflegen. Der Einfluss des Dämon ist kein geistig-sittlicher (bei

*) Der deutsche Ausdruck „besessen" involvirt die (in der heiligen Schrift nicht vorkommende) Vorstellung des *ἐγκαθέζομαι*, be-sitzens, drinnen-sitzens. Insofern die heilige Schrift von einem *ἐξελθεῖν* redet, setzt sie freilich ein dem *ἐξελθεῖν* vorangehendes drinnensein des Dämon voraus, was aber nur eben nicht notwendig als ein mechanisches lokales sitzen gefasst werden muss, sondern auch als ein dynamisches drinnensein, als ein Wirken, gefasst werden kann, wofür die Ausdrücke *δέομαι* und *ἐνοχλοῦμαι* sprechen.

Judas fand ein geistig-sittlicher Einfluss statt, Joh. 13, 27, aber Judas ward dadurch nicht zum *δαιμονιζόμενος*, sondern zum verstockten Sünder), sondern ein physisch-psychischer.

Jene Erscheinungen sind mannigfaltiger Art. Erstlich eine gewisse Art von Clairvoyance, von magnetischem Hellsehen; so erkannten Dämonische (Luk. 4, 34; 8, 28; Matth. 8, 29; vgl. Mark. 1, 23; 3, 11) Jesum als den Son Gottes, ehe er noch dies Geheimnis seiner Person jemandem kundgegeben hatte; und die Magd zu Philippi (Apostelgesch. 16, 16) hatte infolge dämonischen Einflusses die Gabe des Hellsehens. Zweitens Tobsucht (der Besessene von Gadara, Matth. 8, 28, war tobsüchtig bis zur Sprengung von Fesseln, Mark. 5, 3 f.; Luk. 8, 29, und bis zur Nacktheit, Luk. 8, 28; ferner der Knabe Luk. 9, 39, *κράζει*). Drittens Epilepsie (Luk. 9, 39: *σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*; Mark. 9, 18: *ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ*; Matth. 17, 15: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ*, vgl. Mark. 9, 22). Viertens Stummheit (Matth. 9, 32; 12, 22; Luk. 11, 14). Diese Stummheit muss sich jedenfalls auf kennbare Weise als Wirkung eines Dämon kundgeben und von gewönlicher Stummheit unterschieden haben, da letztere sonst nirgends dämonischem Einflusse zugeschrieben wird. Zur Erklärung bietet sich die Stelle Mark. 9, 17 dar; auch jener mondsüchtige Knabe war stumm, hatte ein *πνεῦμα ἄλαλον*; sein Gesamtzustand zeigte aber, dass seine Sprachlosigkeit nicht in einer Verkümmerung oder Lämung der Zungenmuskeln noch in angeborner Taubheit und daraus folgender Unentwickeltheit des Sprachvermögens, sondern in einer Störung des psychischen Lebens ihren Grund hatte, dass es also, wenn wir so sagen dürfen, Stummheit aus Wansinn war. Und so wird es auch bei Besessenstummen, Matth. 9, 32, gewesen sein. Fünftens Lamheit (Luk. 13, 11), mit der es sich wol änlich, wie mit jener Stummheit verhalten haben muss. Ebenso Blindheit (Matth. 12, 22), überhaupt in Verbindung mit Stummheit. — Endlich wird bei dem Knaben Matth. 17 auch noch Mondsucht (V. 15) und (Mark. 9, 18) allgemeiner abgezehrter Habitus (*ξηραίνεσθαι*) als Wirkung des dämonischen Einflusses genannt.

Die komplizirtesten Erscheinungen finden wir bei eben diesem Knaben vereinigt: Epilepsie mit vorangehendem tobsüchtigen Geschrei, und mit der krankhaften Neigung, sich beim Herannahen des Anfalls an gefärliche Stellen, in die Nähe von Feuer oder Wasser zu begeben; Eintreten der Anfälle beim Mondwechsel; dauernde Stummheit (wol als idiotische Stumpfheit) nebst körperlichem Abgezehrtsein, als natürlicher Folge der Anfälle selbst.

Bei allen diesen verschiedenen Erscheinungen findet sich aber überall das bestimmte Bewusstsein sowol bei dem Kranken selbst, als bei seiner Umgebung, dass ein fremder dämonischer Einfluss den Zustand verursacht habe.

Bei dem tobsüchtigen Gadarener ist auch das Sprachvermögen in fremder Gewalt. Nicht er in seinem Namen redet, sondern aus ihm und mit seinen Sprachorganen spricht der Dämon — oder sprechen die Dämonen — die sein Nervenleben beherrschen (Mark. 5, 9; Luk. 8, 30) und auch der Ruf *μή με βασανίσῃς* (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) muss als von den Dämonen bewirkt angesehen werden, da er in Verbindung steht mit der hellsehenden Anrede, worin der Besessene Jesum bei seinem Namen nennt.

Soviel über die Wirkungen des dämonischen Einflusses. Ein fernerer merkwürdiger Umstand ist dieser, dass eine Mehrzal von Dämonen auf einen Menschen ihren verderblichen Einfluss zu äußern vermögen, vgl. mit Mark. 5, 9 und Luk. 8, 30 die Stellen Mark. 16, 9 und Matth. 12, 45. Mark. 5, 9 könnte man allenfalls noch als einen bloßen subjektiven Irrwan des Dämonischen betrachten, dass „viele" unsaubere Geister die Ursache seines gestörten Zustandes wären; doch zeigt schon der Verlauf der Geschichte (V. 13; vgl. Luk. 8, 33; Matth. 8, 32) das Gegenteil. Vollends, Mark. 16, 9, wird Maria Magdalena one weiteren Anlass und ganz objektiv als das Weib charakterisirt, von welchem Jesus sieben Teufel ausgetrieben hatte.

Ist die Einwirkung der Dämonen eine physisch-psychische, so fragt sich gleichwol noch, ob der letzte Grund ihrer Möglichkeit nicht etwa in einer mo-

ralischen Verschuldung gelegen haben möge. Der dämonische Knabe Mark. 9 u. par., welcher (Mark. 9, 21) *παιδιόθεν*, von Kindheit auf, dämonisch war, entscheidet mit aller Bestimmtheit dagegen, und liefert den Beweis, dass kein wesentlicher und notwendiger Zusammenhang zwischen Besessenheit und vorangegangener moralischer Verschuldung stattfand, dass vielmehr die Besessenheit als reines Unglück, als ein Teil des allgemeinen Sündenfluches, stattfinden konnte. Hienach erscheint aber Olshausens Meinung (Komm. zu Matth. 8, 28), dass der Zustand der Dämonischen wenigstens in den meisten Fällen eine moralische Verschuldung, namentlich von Seiten der Wollust, voraussetze, als eine nicht gerechtfertigte; warum sollte nicht in dreißig unter vierzig Fällen der dämonische Zustand ebenso reines Unglück haben sein können, als in dem Falle Mark. 9, 18. Lange (Leben Jesu I. B. S. 290 f.) hat sicherlich gegen Olshausen mit der Behauptung recht, dass „zwischen ruchlosen Sündern und Besessenen zu unterscheiden", und „die Sphäre des dämonischen Leidens und die des dämonischen Tuns auseinanderzuhalten ist", wennschon seine andere Behauptung, dass in den Dämonischen das Nervenleiden die primäre Basis und die Einflüsse der Dämonen erst als das infolge dieser Empfänglichkeit hinzugekommene Zweite erscheine, und seine daher fließende Bezeichnung der Dämonischen als „eines armen Völkchens, das zum teil schon von Kindheit auf in einem psychischen Banne sich befinde", beanstandet werden muss, da die neutest. Darstellung weit mehr den Eindruck macht, als ob der Einfluss des Dämons die erste Ursache, und das Nervenleiden erst die Folge gewesen wäre *). Nicht als eine natürliche Verkümmerung und Seelenverkrüppelung, sondern als ein grauenvolles zerstörendes Eindringen finsterer Gewalten in ein an sich unverkrüppeltes, aber der Hölle gegenüber ohnmächtiges, weil unter dem allgemeinen Banne der Sünde liegendes Seelenleben stellt sich der Zustand der Besessenheit im Neuen Test. dar. Aber eben nur unter dem allgemeinen Banne der Sünde! und darum erscheint jenes Leiden, jenes Gequältwerden und Gebundensein durch die Engel Satans nur um so entsetzenerregender.

Auch die Stelle Matth. 12, 43 ff. von dem unsaubern Geiste, der, wenn er das Haus gekehrt findet, mit sieben schlimmeren zurückkehrt, spricht nicht dagegen. Wir berufen uns nicht darauf, dass diese Stelle ein Gleichnis sei. Ein Gleichnis ist sie allerdings, wie schon Calmet, Gratz, Fritzsche, Olshausen u. a. angenommen haben, und wie dies Strauß, nachdem er es erst laut in Abrede stellt, dann doch zugeben muss. Schon das *οὕτως ἔσται ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ* V. 45 zeigt, dass Jesus wirklich gleichnisweise redet, und die Erscheinungen des physisch-psychischen Besessenseins vergleichend auf Erscheinungen des sittlichen Hingegebenseins an die Finsternis anwendet. Nur freilich muss das, was zur Vergleichung angewendet wird, auch für sich und an sich Warheit haben. Wie es z. B. nicht bloß im Reiche des Geistes und der Anwendung, sondern auch schon im Reiche der Natur seine volle Warheit hat, dass das in Dornen aufgegangene Satkorn erstickt wird, dass das gleiche Netz gute und faule Fische fängt u. s. w., so muss dasjenige, was Jesus V. 45 ff. sagt, und was er hernach auf das Bereich der Freiheit und Sittlichkeit anwendet, auch schon in dem Bereiche der mit Dämonischen gemachten empirischen Erfarung, auch schon im Bereiche des psychischen Besessenseins, seine Richtigkeit haben **). Ein geheilter Dämonischer kann

---

*) Wäre das (körperliche) Nervenleiden die primäre Basis, und die Empfänglichkeit für finstere Einflüsse die Folge gewesen, so würde die Rettung in einer Heilung haben bestehen müssen („*ἰάθητι*"), in deren Folge dann die dämonischen Einflüsse von selbst würden aufgehört haben. Nun besteht aber umgekehrt die Heilung stets in dem „*ἐκβάλλειν*" des Dämon, und infolge dieses *ἐκβάλλειν* hört das Nervenleiden von selbst auf.

**) So wird Langes Ausspruch zu verstehen sein, dass die Rede bildlich und auch nicht bildlich sei. — Und insoweit hat auch Strauß recht, wenn er (L. J. § 92) sagt: „Dadurch gibt Jesus freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner Zeitgenossen, aber one Zweifel nur so, dass er die vorangeschickte Beschreibung des vertriebenen und widerkehrenden Dämons eigentlich von Besessenen gemeint hat".

durch Mangel an Wachsamkeit, durch Sünden u. dgl. sich einen Rückfall seines schrecklichen Zustandes zuziehen. Nur folgt daraus nicht, dass der erste Zustand notwendig und wesentlich durch bestimmte Sünden müsse herbeigefürt gewesen sein. Wir werden vielmehr — one mit Lange das Nervenleiden selber als die Basis und als das Substrat zu betrachten — doch allerdings Prädispositionen für dämonische Einflüsse als möglich anerkennen müssen. Eine Vergleichung mit gewönlichen psychischen Leiden dürfte uns hier auf den richtigen Weg füren. Ein Mensch ist one alle spezielle moralische Verschuldung, etwa durch eine höchst ehrenvolle Kopfwunde, oder durch ein Nervenfieber, oder durch ein Rückenmarksleiden, wansinnig geworden; er ist geheilt, muss sich aber nun vor jeder Tatsünde der Leidenschaft hüten, weil durch das frühere Leiden selber eine Prädisposition für Rückfälle in ihm entstanden ist. Ebenso war es bei den Dämonischen, nur mit dem Unterschiede, dass die Prädisposition des Nervenlebens hier sich als Empfänglichkeit für abermalige dämonische Einflüsse gestaltete, welche Empfänglichkeit dadurch mehr als achtfach erhöht wurde, weil im Falle mutwilliger Versündigungen zugleich der bewarende Einfluss des heil. Geistes verscherzt und verscheucht und die Macht der Finsternis recht eigentlich frevelnd herbeigerufen wurde.

Auch diese Stelle, Matth. 12, nötigt also durchaus nicht, als Regel eine Verknüpfung zwischen dem Besessensein und vorangegangenen speziellen Sünden anzunehmen. Wol aber zeigt uns das soeben über die Prädisposition gesagte, dass in einzelnen Fällen allerdings durch zerrüttende Ausschweifungen eine solche Prädisposition hervorgerufen oder, wo sie von Natur schon vorhanden war, erhöht worden sein kann. Auch hier liefern die gewönlichen psychischen Leiden eine Analogie. Ein Mensch kann durch Sünden sein Nervenleben so zerrütten, dass eine weiter hinzukommende körperliche Ursache, die ein anderer überwinden würde, bei ihm Wansinn oder Epilepsie oder andere dergleichen Krankheiten zur Folge hat. Widerum auch kann unter zwei Menschen der eine von Natur schon eine solche körperliche Prädisposition für dergleichen Leiden haben, dass ihn dieselben Sünden, die der andere straflos begeht, in diese Krankheit stürzen. So ungerecht und verkehrt es aber wäre, bei jedem Wansinnigen oder Epileptischen einen Rückschluss auf bestimmte Vergehen machen zu wollen und den Satz aufzustellen, Wansinn oder Epilepsie sei immer oder doch in den meisten Fällen Folge sittlicher Vergehungen, ebenso ungerecht erscheint ein solches Urtheil in betreff der Dämonischen, wenn wir dieselben im Lichte des Neuen Testamentes betrachten.

Ein letztes wichtiges Moment in der neutestamentlichen Darstellung der Dämonischen ist die Art ihrer Heilung. Der Herr heilt sie durch ein Wort seiner Macht, durch den Befehl an den Dämon: Fare aus (Matth. 8, 16: *ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*). Auch seinen Jüngern verlieh er die Macht hiezu (Matth. 10, 1), und selbst ein den Jüngern Unbekannter (Mark. 9, 38) trieb Teufel aus in Jesu Namen. Ja mehr noch, aus der Stelle Matth. 12, 27 („wenn ich durch Beelzebub Teufel austreibe, durch wen treiben eure Söne sie aus?") scheint unzweideutig hervorzugehen, dass es auch Juden, die noch nicht an den Herrn glaubten, gelang, Dämonen auszutreiben*). Auch Josephus (ant. 8, 2. 5) erzält, dass man durch Formeln und Heilmittel (die angeblich von Salomo herrürten) Dämonen austrieb, dass man aber (vgl. Jos. b. j. 7, 6. 3) auch die Wurzel einer (seltenen) Pflanze, einer Art *πήγανον*, zur Heilung von Dämonischen anwandte. Vgl. Just. dial. c. Tryph. cap. 85: *Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἐξορκισταὶ τῇ τέχνῃ, ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη, χρώμενοι ἐξορκίζουσι καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις* (Umwicklungen) *χρῶνται.* In bezug auf alle solche Versuche mag Justin das Richtige getroffen haben, wenn er (dial. c. Tryph. cap. 85) sagt: *Ἐὰν δὲ κατὰ παντὸς ὀνόματος τῶν παρ' ὑμῖν γεγενημένων ἢ βασιλέων ἢ δικαίων ἢ προφητῶν ἢ πατριαρχῶν ἐξορκίζητε ὑμεῖς, οὐχ ὑποταγήσεται οὐδὲν τῶν δαιμονίων· ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται.* — Wichtig ist der Umstand, dass die Dämonen, ehe sie ausgetrieben werden, noch

*) Dass solche Versuche öfters misslangen, vgl. Apostelgesch. 19, 13.

einmal ihre Wut an dem Dämonischen auslassen (Mark. 9, 20; Luk. 9, 42), daher die Dämonischen selbst vor der Heiligung zittern (Mark. 5, 7; Luk. 8, 28) und die Jünger Jesu mutlos werden (Mark. 9, 18). Die Dämonen fürchten sich, den Menschen verlassen und in den Abgrund faren zu müssen (Luk. 8, 31 und par.) und ziehen es vor, auf das Nervenleben von Tieren (V. 32) ihre Wirkung äußern zu dürfen, nicht berechnend und nicht anend, dass diese Tiere durch die unheimliche Qual solcher Einwirkung in eine tierische Raserei versetzt werden würden, welche sie (wider beider Willen) dem Tode in die Arme fürte.

So stellt sich das Wesen und die Beschaffenheit der Dämonischen im Neuen Testamente dar. Gehen wir nun zu den verschiedenen Ansichten über, welche über den Gegenstand aufgestellt worden sind. Die gesamte Theologie bis zum vorigen Jarhundert herab nahm das, was das N. Test. erzält, gläubig an: eine Einwirkung von Dämonen auf das körperlich psychische Leben einzelner Menschen, welche krankhafte Störungen der beschriebenen Art zur Folge hatte. Nur über die Frage, ob diese Dämonen gefallene Engel, oder Seelen abgeschiedener Menschen (so auch Philostratus, Apoll. I, 18), oder die Seelen der in der Sündflut umgekommenen Giganten (Pseudoclem.) seien, gab es, wie wir gesehen haben, verschiedene Privatansichten, welche jedoch auf die wesentliche Seite der Sache one Einfluss waren. Es ist bei dieser allgemeinen Einstimmigkeit nicht nötig, alle einzelnen gelegentlichen Aussprüche der Kirchenväter und Theologen über Besessenheit zu citiren. In der Zeit der Scholastik wurde die Lehre — nicht sowol von der Besessenheit, als von der Kraft, Teufel auszutreiben (exorcismus) — sehr fein ausgebildet (vgl. Thom. Aq. 22, qu. 78, art. 1 und de gratia miraculorum quaest. 6; Raphael de la Torre, tract. de potestate ecclesiae coercendi; Alphons, a Castoro c. haereses; Delrio, disquisitiones magicae; Thyraeus, de daemoniacis; Gisb. Voet, disput. tom. III, pag. 1135 sqq. de exorcismo; Serrarius, comm. ad Tobiam u. A.). Es ward dabei one weiteres vorausgesetzt, dass Dämonische fort und fort vorkommen*). (Bestimmte Fälle von wirklichen oder vermeintlichen Dämonischen, z. B. der der Martina Brosser, der Elisabeth Berthona, der Magdalena de la Cruz u. a., finden sich bei Thuanus lib. 133, Raphael Halinshed, Sleidanus lib. 9, ann. 1534, Delrio, Cyprian de Valera u. a. berichtet. Über die berüchtigte Berner Dominikanergeschichte mit Jetzer 1509 vgl. Hottinger, hist. eccl. p. 5, p. 331—413. Eine Sammlung katholischer Exorzismusformeln gibt Gisb. Voet III, S. 1157 ff.) Die Kraft des Exorzismus wurde von den protest. Scholastikern als ein charisma sine infallibili cum aeterna salute connexione betrachtet, der Exorzismus selbst als einfache jussio seu obtestatio, und wurde als solcher unterschieden von dem exorcismus ethnico-magicus, dem judaicus und dem papisticus. — Eine gewisse praktische Bedeutung erhielten diese Untersuchungen durch die Anwendung des Exorzismus bei der Taufe. Als die heidnischen Germanen bekehrt wurden, war es ganz in der Ordnung, dass jeder (Erwachsene), der sich taufen ließ, vor seiner Taufe feierlich gelobte, dem Teufel und seinen Werken (dem Heidentum, den Blocksbergfarten u. dgl.) entsagen zu wollen. Dies einfache Gelübde wurde aber allmählich, als mit seiner Veranlassung sein Verständnis sich verlor, seltsamerweise in eine Art von Teufelaustreibung verwandelt, und erhielt sich in dieser Form bei der Kindertaufe, wurde sogar in einzelne Teile der lutherischen Kirche mit herübergenommen, und will neuerdings hier und da als unentbehrlicher Bestandteil des Taufritus wider in Anspruch genommen werden, wärend doch ein dämonischer Zustand im Täufling nicht vorhanden ist, die (von dämonischem Zustande wol zu unterscheidende) geistig-sittliche Knechtschaft unter der Sünde aber durch einen Exorzismus nicht beseitigt werden kann (vergl. darüber und dagegen Gisb. Voet, tom. III, pag. 1173 sqq., append. de exorc. infantum baptizandorum; Harms, Pastoraltheol. II, S. 177 ff.; Musculus, ad act. 22, 4;

---

*) Der Widerspruch von David Georgius (liber mirab.) und Andreas Hugelmumsen im 17. Jarh. gegen die Lehre vom Teufel überhaupt (die Teufel seien pravi motus voluntatis humanae) blieb ganz vereinzelt stehen.

Centur. Magd., cent. 1, lib. 2, cap. 6 fol. 110 und 497; Beza, epist. 8 ad Hemmingium; Heerbrand, comp. theol., de bapt. pag. 549).

Nehmen wir zu dem allen noch hinzu, daſs das 16. und 17. Jarhundert die Blütenperiode der Hexenprozesse war, so kann es nicht auffallen, daſs im 18. und 19. Jarh. ein gewaltiger Umschlag erfolgte. Hatte man zuvor one weiteres vorausgesetzt, daſs dämonische Zustände noch fortwärend vorkämen, und hatte man alle möglichen wirklich oder vermeintlich unheimlichen Erscheinungen auf finstere Einwirkungen des Teufels und seiner Engel bezogen: so muſste, sobald dieser Wan wich und das vermeintlich Diabolische in der Gegenwart sich als ein höchst natürliches herausstellte, die Gefar nahe liegen, daſs man nun auch die dämonischen Erscheinungen aus der Zeit Christi und der Apostel als misverstandene natürliche Erscheinungen ansah. Wärend noch selbst Grotius den Dämonismus unbezweifelt gelassen hatte *), wärend nicht nur Hermann (de δαιμονιζομένοις, Wittenberg 1738), Gronau (de daemoniacis, Bremen 1743), Zeibich (Beweis, daſs die Besessenen nicht natürliche Kranke gewesen, Schleitz 1776), Marek (text. exerc.), Deyling (observ. II, p. 371 sqq.) und Storr (opusc. I, 53 sq.), sondern selbst Ernesti (n. theol. Bibl. III, 799 ff.) noch an der alten Ansicht festhielten, regten sich bei Hobbes (Leviathan), Bekker, (bezauberte Welt) und Wetstein (I, 279 ff.) die ersten Zweifel. Semler aber war der erste, welcher (in seiner comm. de daemoniacis, quorum in novo test. fit mentio, Halle 1760) den Satz aufstellte, daſs die neutestamentlichen Dämonischen gewönliche Kranke gewesen seien, und ihm folgten Gruner (de daemoniacis, Jen. 1775), Farmar (Versuch über die Dämonischen, Bremen 1776; Briefe an Worthington über die Dämonischen, in Semlers Ev. mit Zusätzen, Halle 1783), Timmermann (de daemoniacis evangeliorum, Rinteln 1786), Cäsar (Bedenken von den Besessenen, München 1790), Kirchner (Dämonologie der Hebräer, Erl. 1798), Winzer (de daemonologia, Leipz. 1821 f.), Nanz (die Besessenen im N. T., Reutl. 1840), und von da ging diese Ansicht in alle rationalistischen Kommentare und sonstigen Schriften über.

Da die Wirkungen der Dämonen auf die Dämonischen lediglich und einfach in Störungen des Nervenlebens und der leiblichen Organe des Seelenlebens bestanden, so gehört unendlich wenig Scharfsinn dazu, um zu behaupten: diese Zustände der Dämonischen sind nichts weiteres als — Krankheiten! Freilich sind es Krankheiten; wenn das Gehirnleiden durch den Einfluſs eines Dämon bis zur Tobsucht gestört wird, so ist der Erfolg ebensogut eine Krankheit, als wenn das Gehirnleben durch eine mechanische Läsion der Menningis gestört wird! Wenn das Spinal-Nervenleben durch den Einfluſs eines Dämon gestört wird bis zum Eintritt epileptischer Zufälle, so ist der Erfolg ebenso gewiſs eine Krankheit, als wenn dasselbe Rückenmark durch natürliche Ursachen vertrocknet und hieraus Epilepsie entsteht. Aber ebendeshalb ist ja mit jener bloſsen Aufzeigung der Anlichkeit oder Gleichheit der Symptome oder der Folgen noch gar nichts bewiesen! Die Frage bleibt ja doch immer, ob die Ursache der Krankheit eine natürliche war oder ob sie in einem dämonischen Einflusse lag. Und wenn man, dieser Frage gegenüber, dem Rationalismus scharf unter die Augen sieht, so hat er keinen Beweis, daſs bei den Dämonischen die Ursache nicht in einer Einwirkung von Dämonen gelegen haben könnte: man müsste denn die subjektive Meinung „wir glauben an keine gefallenen Engel, an kein Reich der Finsternis, an keine Möglichkeit einer Einwirkung des Geisterreichs auf die Menschen, und darum können jene Krankheitserscheinungen bei den Dämonischen nicht in dämonischer Einwirkung, sondern nur in irdisch-natürlichen Ursachen ihren Grund gehabt haben" — für einen Beweis gelten lassen! In unserer tischrückenden und tischebefragenden Zeit nimmt sich ein solcher Beweis besonders gut aus, und dient zum Beleg,

*) Ad Matth. 4, 24. Δαιμονιζομένους autem esse apparet non quovis modo insanientes, sed impurorum spirituum vi majore correptos atque agitatos, quales erant, quos Graeci νυμφολήπτους, Latini larvatos, ceritos, lymphaticos vocabant. Cum hoc enim malo conflictantium copiam magnam exhibuit non Christi tantum apostolorumque sed et serior aetas, ut videre est apud Originem. Tert., Cypr.

wie viel leichter sich der Mensch zum Aberglauben entschließe als zum Glauben an das, was Gottes Wort ihm sagt. Aber allen jenen Erscheinungen gegenüber, welche dem Bereich des Magnetismus angehören, und deren Existenz so zweifellos konstatirt ist, ist es überhaupt lächerlich, von einer „Unmöglichkeit" von Geisterwirkungen auf das menschliche Nervenleben reden zu wollen *).

Man hat sich nun aber weiter darauf berufen, dass ja auch die Heiden zur Zeit Christi und zuvor schon den gleichen Glauben von dämonischer Einwirkung gehabt hätten, und dass folglich dieser Glaube ganz offenbar ein Aberglaube jener Zeit, eine bloße Zeitvorstellung gewesen sei. Der Obersatz ist halb und halb richtig; zwar die korybantische und bacchantische Manie (Herod. 4, 79, Eurip. Bacch. 293 ff., Dion. Hal. de Demosth. 22), in welche man sich freiwillig versetzte — analog mit der Raserei der Fakire in Ägypten — hat mit dem dämonischen unfreiwilligen Leidens-Zustande gar nichts zu schaffen, sowenig als das δαιμόνιον des Socrates oder der die Poeten inspirirende Dämon; auch die (sittliche) Zornwut des Cambyses, welche Herodot (3, 33) der Einwirkung eines Gottes zuschreibt, bietet keine Analogie mit der Besessenheit; denn Cambyses betrug sich nur „wie besessen" (wie man jetzt es ausdrücken würde), indem er seinen Bruder tötete und seine Schwester schändete und sie dann freite. Wenn solches sittlich verschuldete Rasen dem Einflusse eines δαίμων, d. h. eines Gottes (nicht eines Teufels) zugeschrieben wurde, so erklärt sich daraus hinlänglich der Sprachgebrauch des Wortes δαιμονᾶν, welches ursprünglich ein solches wollendes sittlich verschuldetes Toben und Rasen verzeichnete (z. B. Aesch. choëphor. 564, ἐπειδὴ δαιμονᾷ δομὸς κακοῖς, Sept. a. Theb. 1003, δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ), dann aber auf jede (auch krankhafte, leidende) Art von Raserei übertragen wurde, wie denn überhaupt in allen Sprachen die Ausdrücke für das sittliche und für das psychische Tollsein vielfach mit einander vertauscht werden. Auch Odyss. 5, 396 ist von dem Walten eines neidischen Gottes (στυγερὸς δαίμων), nicht von Besessensein durch einen „Dämon" die Rede. Bestimmte Belege, dass die Krankheit der Seelenstörung im klassischen Altertum Dämonen zugeschrieben worden sei, sind nicht vorhanden. Zwar wurde die Epilepsie auch von Heiden (Lucian, philopsend. cap. 16. und schon zur Zeit des Hippokrates, 460 v. Chr., siehe Wetstein S. 282 ff.) einem dämonischen Einflusse zugeschrieben; allein auch bei Hippokrates scheinen unter den δαίμονες immer nur feindselige Götter verstanden zu sein, die dem Menschen dies Leiden zuschicken. Dagegen geht aus den schon oben angefürten Stellen des Josephus und Justinus hervor, dass zur Zeit Christi auch die Heiden von eigentlich Dämonischen wussten, und aus Plutarch (sympos. 7, 5) und Lucian (philopsend. 16) dass auch die Heiden durch Beschwörungsformeln die bösen Geister auszutreiben suchten. (Dass auch sie dieselben für Seelen Verstorbener gehalten hätten, ist durch nichts zu erweisen **); Philostratus steht mit dieser Ansicht allein.) — Was folgt nun aber hieraus? Dass der ganze Glauben an dämonische Zustände Aberglaube sein müsse, weil er auch bei Heiden sich finde? Soll die Existenz des Mondes auf Aberglauben beruhen, weil auch die Heiden vom Monde reden? Wenn sich irgendwie nachweisen ließe, dass die Annahme dämonischer Leidenszustände, dämonischen Gequältseins, ihre Wurzel in dem altklassischen Glauben an Korybantismus hätte, und ferner, dass diese Anschauung dann von den Heiden zu den Juden übergangen wäre, dann hätte jene Schlussfolgerung einigen

*) Nicht als wollten wir die dämonischen Erscheinungen mit denen des tierischen Magnetismus identifiziren, oder aus Magnetismus erklären, oder in den Klopfgeistern der Seherin von Prevorst den Kommentar zu den Geistern Satans im Neuen Testamente suchen! Jener Bereich des Magnetismus beweist uns nur im allgemeinen soviel, dass übersinnliche, unheimliche Einwirkungen auf ein fremdes Nervenleiden überhaupt stattfinden können. Siehe darüber unten.

**) Mit Unrecht beruft sich Winer (Realw. s. v. Besessene), der hier überhaupt Verschiedenartiges ziemlich unkritisch zusammengestellt hat, auch auf Horaz Epod. 5, 91, wo Horaz doch nur droht, dass er als Geist widerkommen und die Schlafenden wie ein Alp mit bangen Träumen ängstigen wolle. Daraus folgt also nur, dass die Heiden an Gespenster, revenants, glaubten.

Schein. Wir haben aber gesehen, dass das heidnische Altertum in der vorchristlichen Zeit von Besessenheit im eigentlichen Sinne gar nichts weiß, und dass die Bacchanten, Korybanten und der in Leidenschaften rasende Cambyses mit den Dämonischen nicht die geringste Änlichkeit haben. Dagegen tauchen erst in der Zeit nach Christo auch bei den Heiden Spuren auf von Leidenden, die durch finstere Geister sich gequält fülen, und die man durch Beschwörungen von ihrer Plage zu befreien strebt. Mögen die Heiden (was sehr möglich ist) von den Juden gelernt haben, böse Geister als die Ursache solcher Zustände zu erkennen, oder mögen sie durch eigenen Instinkt darauf gefürt worden sein, mögen sie in den einzelnen richtigen Fällen den dämonischen Einfluss erkannt, oder in irrtümlicher Verallgemeinerung alle änlichen Krankheiten (z. B. Epilepsie), auch die bloß natürlichen, auf gleiche Ursachen zurückgefürt haben: keinenfalls folgt daraus, dass ihr Bewusstsein von der Existenz dämonischer Einflüsse auf Aberglauben beruht haben müsse. Neben dem Lichte der Offenbarung in Israel geht im ganzen Altertum das Dämmerlicht des Heidentums, neben dem Reiche der Prophetie das Reich der von Irrtum getrübten, aber einen Kern der Warheit in sich bergenden menschlichen Anung her. Gesetzt also, dass wirklich schon in der Zeit vor Christo die Heiden bei ihren *στυγεροῖς δαίμοσι* nicht an das allgemeine Walten neidischer feindseliger Gottheiten, sondern wirklich schon an einzelne, den einzelnen Körper besitzende „Dämonen" (etwa an Seelen aus dem Tartarus) gedacht hätten, so würde damit noch in keiner Weise bewiesen, dass das, was das N. T. von den Dämonischen sagt, nicht war sein könne.

So wenig die Berufung auf das Vorkommen analoger Aussagen bei den Heiden von Gewicht ist, so wenig auch endlich die Berufung darauf, dass heutzutage Besessenheit nicht mehr vorkomme. Wir stellen dieser Behauptung nicht die Gegenbehauptung entgegen, dass Besessenheit allerdings noch vorkomme*); denn wie sollten wir den Beweis hiefür liefern? Dass es in unsern Irrenhäusern noch hin und wider, und gar nicht so selten, Kranke gibt, welche sich für besessen ansehen, ist eine bekannte Tatsache **); ob aber diese Ansicht selbst nur ein Teil des Irrwans sei, oder ob ihr eine Realität zu Grunde liege, müsste erst in jedem einzelnen Falle besonders untersucht werden. Es gibt christliche, entschieden gläubige Irrenärzte, die es versichern, ihnen sei noch kein wirklich Besessener vorgekommen; mögen auch selbst für den gläubigen Arzt die Kriterien im einzelnen Falle schwierig sein, so dürfte hierin ein etwas allzukritischer Standpunkt immer noch mehr zu empfehlen sein, als ein zu leichtgläubiger. Denn dass ein Halb-Irrer zur Entschuldigung seines Zustandes (und etwaiger Ausbrüche von Zorn, Wut, Satyriasis in demselben) Besessenheit in Anspruch nimmt, one wirklich besessen zu sein, ist sehr denkbar; ebenso dass durch rein körperliche Ursachen sich der Wan, besessen zu sein, als fixe Idee ebensogut bilden kann, wie andere fixe Ideeen. Der einzige vollgültige Beweis für wirkliche Besessenheit würde meines Erachtens darin liegen, wenn auf ein Gebot ***), einen Befehl im Namen Christi hin, dass der unsaubere Geist ausfaren sollte, der Kranke von seinem Leiden befreit würde.

Gerade diesen Beweis haben wir aber in Betreff der Dämonischen im Neuen Testament. Selbst auf ein im Glauben gesprochenes Wort von Juden sind Dämonische geheilt †) worden (vgl. Matth. 12, 27, wo Christus es entschieden in Abrede stellt, dass durch finstere Kräfte der Magie solche Heilungen gelingen könn-

*) Änliches sprach Olshausen, wenn auch nur als Vermutung, aus.

**) Bestimmte Fälle siehe in Friedreich „Zur Bibel" I, S. 321.

***) Nicht auf ein Gebet. Dass durch gläubiges Gebet Krankheiten geheilt worden sind (von Pf. Blumhardt), ist Tatsache. Durch solches Gebet könnte aber auch eine rein körperliche Krankheit geheilt werden, die der Betende mit dem Kranken irrtümlicherweise für Besessenheit hielte. Ein solcher theoretischer Irrtum würde die Kraft des Gebetes nicht aufheben.

†) Einen bestimmten Fall einer solchen Heilung versichert Josephus (ant. 8, 2, 5) mit angesehen zu haben.

ten; vgl. auch die ganz hiermit übereinstimmende, obenangefürte Stelle des Justinus, (dial. c. Tryph. cap. 85), und wenn dabei (aus Blindheit) vermeintlich salomonische Formeln oder gar Wurzeln und Umwicklungen angewendet wurden (Just. ibid., Joseph. ant. 8, 2. 5), so zeigt schon die Stelle Joseph. b. j. 7, 6. 3, sowie die Stelle ant. 8, 2. 5, dass die Anwendung jener Rautenwurzel und ihre Wirkung keine medizinische war (denn die Wurzel wurde dem Kranken nur an die Nase gehängt, oder gar nur in seine Nähe gebracht, in der irrigen Meinung, dass sie eine magische Wirkung habe). Dass eine medizinische Kur nicht angewendet wurde, steht nach den Berichten des Josephus fest; dass gleichwol Heilungen hier und da erfolgten, ist nach Josephus, Justin und Matth. 12, 27 nicht zu bezweifeln, und dass bei solchen Heilungen nicht magische und finstere Kräfte gewirkt haben können, sagt der Herr Matth. 12 so ausdrücklich, dass wir mit Justin urteilen müssen, nicht die vermeintliche magische Kraft jener Wurzeln u. s. w. habe den Dämon ausgetrieben, sondern das im Vertrauen auf Jehovah gesprochene Wort trotz dem abergläubischen Anhängsel jener Wurzeln. Ist die Krankheit aber auf ein bloßes Wort eines gläubigen Juden hin gewichen, so muss es wirkliche Besessenheit gewesen sein; denn eine körperliche Krankheit kann man nicht so hinwegkommandiren.

Der Rationalismus hat sich freilich auch hier wider zu helfen gewusst, und behauptet, die Besessenheit sei eine bloße fixe Idee gewesen, und eine solche könne mit einem bloßen Worte den Leuten benommen werden. (So namentlich Dr. Paulus, und neuerdings Friedreich „Zur Bibel" Th. I, S. 321 und 329 ff.) Glücklicher mondsüchtiger Knabe Matth. 17, dessen Epilepsie eine bloße fixe Idee war *)! Doch sehen wir von diesem Falle ab, und lassen wir die fixe Idee gelten. Aber wie steht's mit der gerühmten Heilungsart? Sämtliche jetzige Irrenärzte werden darüber lachen. Man erzält sich wol eine Geschichte, dass ein Mann von seiner fixen Idee, es sei ihm eine Birne an die Nase gewachsen, durch einen Schnitt in die Nase und eine gleichzeitig vorgezeigte Birne geheilt worden sei; man vergisst aber gewönlich den Schluss der Geschichte hinzuzusetzen, dass er nämlich den andern Morgen seinen Arzt sehr betroffen machte durch die Eröffnung, wärend der Nacht sei wider eine neue Birne herausgewachsen! Denn das ist der Erfolg aller solcher albernen Kuren gewesen! „Fixe Ideeen" haben stets ihre körperliche Ursache, und zwar meistens in einem mechanischen Druck, den ein erkranktes Organ auf irgendwelche Nerven ausübt; und so lange diese körperliche Ursache nicht entfernt ist, kehrt die fixe Idee stets wider zurück; durch Taschenspielerei und Täuschung wird sie nie entfernt. Würde die Besessenheit also auf einer fixen Idee beruht haben, so würde sie durch ein Wort nicht haben entfernt werden können.

Mindestens nicht durch ein Wort von einem Juden. Eher allenfalls durch ein Wort Jesu, vorausgesetzt, dass man Jesu Wunderkraft zugibt. Wie Jesus andere körperliche Krankheiten geheilt hat durch ein Wort — so könnte man sagen — so hat er auch diese Krankheit geheilt. Es waren rein physische Leiden; man hielt sie nur für dämonisch gewirkte, und Jesus accommodirte sich an die Zeitvorstellung. — Diese oftmals (u. a. auch von Winer in seinem Realwörterbuch) aufgestellte Ansicht hat ihre Widerlegung aber schon in Strauß Leben Jesu gefunden. Abgesehen, dass bei der ganzen Accommodationstheorie dem Herrn ein keineswegs sittliches und warhaftiges Verfaren beigemessen werden müsste, so sind ja eben der Stellen mehrere, wo der Herr, one alle Veranlassung, in rein theoretischer Lehrtätigkeit, die Besessenheit zum Gegenstande seines Vortrages macht. Nicht nur sagt er niemals auch nur ein einziges Wort

*) Friedreich (S. 289 ff.) lässt auch diese Epilepsie „psychisch" geheilt werden (!), sagt aber dann (S. 293): „Über den heilenden Einfluss, den Jesus in diesem Fall auf den Kranken ausübte, lässt sich eigentlich nichts mit Bestimmtheit behaupten". Endlich meint er gar, Jesus habe den Knaben gar nicht geheilt; der Anfall habe von selbst aufgehört, und ob nicht später neue Anfälle gekommen seien, darüber „schweige die Geschichte!" — Gewiss die bequemste Art, die Wunder loszuwerden!

zur Untergrabung jener Vorstellung, sondern er selbst spricht widerholt aus der Voraussetzung eines dämonischen Grundes jener Zustände heraus (Matth. 10, 8; 17, 21; Luk. 10, 18 ff.), und benützt die im Gebiete des Dämonismus geltenden Gesetze ganz ebenso als Stoff zu einem Gleichnisse, wie sonst die im Gebiete der Natur geltenden Gesetze (Matth. 12, 43 ff.; Luk. 11, 24 ff.), so dass man sieht, er hat jene Gesetze als nicht minder real betrachtet, wie diese. Matth. 12, 55 ff. entwickelt er förmlich eine Theorie über die Dämonen und den Dämonismus, und von der Stelle Luk. 10, 18 ff. hat selbst Dr. Paulus (exeg. Hdb. II, S. 566) zugestehen müssen, dass sich darin die Ansicht von dämonischem Besessensein als Jesu eigene Annahme ausgesprochen finde. — Unaufhaltsam werden also die, welche die Möglichkeit real dämonischer Zustände für die Zeit Christi in Abrede stellen, von der unhaltbaren Accomodationstheorie weitergedrängt zu der Annahme, dass Jesus selbst sich im Irrtum über die Ursache jener Übel und in den falschen Voraussetzungen seiner Zeit befangen befunden habe.

Auf dieser äußersten Spitze angelangt, schlägt aber die rationalistische Bestreitung des Dämonismus in ihr eigenes Gegenteil um; sie wird zum absurdum, und verwandelt sich für jeden Unbefangenen in einen Beweis, dass die Torheit Gottes weiser sei, denn die Klugheit der Menschen. Am allerhaltlosesten ist die Annahme derer, welche in schwankender Halbheit die Behauptung, dass Jesus geirrt habe, mit einem Rest von Glauben an Jesu göttliche Sendung und Wunderkraft verbinden zu können meinen. Die Dämonischen sollen lediglich an natürlichen Krankheiten gelitten haben, Jesus soll die Kraft besessen haben, solche Krankheiten wunderbar durch ein bloßes Wort zu heilen, aber die Fähigkeit, sie als natürliche Krankheiten zu erkennen, soll ihm abgegangen sein!*) Man statuirt in Jesu Person einen mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Wundertäter, gibt aber gleichwol dem eigenen subjektiven, auf keinerlei Beweis sich gründenden Urteil über das Wesen der Dämonischen den Vorzug vor den bestimmtesten Aussprüchen und Aufschlüssen, die jener übernatürlich begabte Mann getan hat. Wir haben von den Dämonischen des N. Test.'s keinen gesehen, geschweige einen derselben geheilt; Jesus hat sie nicht bloß gesehen, sondern auch geheilt; gleichwol sollte unser auf keinem positiven Beweise ruhendes Urteil, dass jene Leiden, weil der Erscheinung nach physisch-psychischen Krankheiten analog, auch der Ursache nach physisch und natürlich gewesen sein müssten, mehr gelten, als der Ausspruch dessen, der dem Sturm und den Wellen gebot und den Menschen sogar ins Herz schaute?! Der Jesus, welcher sich über das Wesen des Dämonismus im Zweifel befindet, ist jedenfalls nicht mehr der biblische, nicht mehr der Son Gottes, sondern ein modernes Gedankenprodukt.

Nur der entschiedene Unglaube hat ein Recht, one der gröbsten Inkonsequenz zu verfallen, einen Irrtum Jesu über die Ursache und das Wesen der Besessenheit anzunehmen. Dieser Unglaube mag sich dann mit dem N. Test. zurechtzufinden suchen, wie er will; er mag sich zu der Absurdität der „natürlichen Wundererklärungen" flüchten, und seinen Jesum allerlei schnellwirkende Medikamente hinter dem Rücken der Jünger und übrigen Zeugen anwenden, und ihn so die „Wansinnigen und Tobsüchtigen und Epileptischen" mit einer, freilich die ganze neuere Medizin weit übertreffenden Geschicklichkeit in aller Geschwindigkeit kuriren lassen; oder er mag sich zu der wunderbarsten aller Hypothesen, der Mythenhypothese, flüchten, und selbst den Bericht des Augenzeugen Apostelgesch. 16 von der Magd, welche die Gabe des Hellsehens durch ein Wort des Apostels Paulus — verlor, für mythisch oder besser für erdichtet erklären! Dem, welcher in Christo seinen Heiland und Erlöser, den Sünde, Natur und Tod

*) Wenn Pf. Blumhardt durch Gebet die Heilung Kranker erfleht, so ist dabei denkbar, dass er über einen Kranken im Irrtum wäre, ihn irrtümlicherweise für besessen hielte, und dass darum doch sein Gebet erhört wird. Aber Pf. Blumhardt ist ein Mensch und ist kein Wundertäter, und will keiner sein. Man wird hoffentlich Christum nicht auf eine Linie mit Blumhardt stellen wollen! Niemand würde sich das mehr verbitten, als der letztere selber.

überwindenden Son Gottes, erkannt hat, wird um der Person dieses seines Herrn willen auch das, was er über die Dämonischen gelehrt hat, als Tiefe der Warheit gelten, vor welcher er in der Kleinheit und Lückenhaftigkeit seines Erkennens sich zu beugen hat. Mögen jene Zustände in ihren Erscheinungen noch so sehr als Störungen des Nerven- und Seelenlebens sich herausstellen und somit den Symptomen nach gewissen natürlichen Krankheiten änlich sein; das Wort dessen, der jene Zustände durchschaut und geheilt hat, wie die Art der Heilung selbst, bezeugen uns, dass die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterer Geister, gefallener Engel lag, die sich gleichsam zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane drängten, letztere sich und ihrem verderblichen Einflusse dienstbar machten, und so jene furchtbaren Störungen teils des Gemütslebens, teils des leiblichen Lebens hervorriefen. Die Frage, ob jetzt noch analoge Fälle wirklicher (und nicht bloß eingebildeter) Besessenheit vorkommen, erscheint hiebei als völlig irrelevant, und das Ergebnis der Untersuchung jedes einzelnen solchen Falles kann ruhig abgewartet werden, wie es auch ausfallen möge; denn so wenig von dem Vorkommen des Dämonismus zu der Zeit Jesu, der Zeit des höchsten Kampfes zwischen Licht und Finsternis, gefolgert werden darf, dass auch jetzt noch gleiches vorkommen müsse, so wenig könnte umgekehrt aus dem (noch fraglichen) Faktum, dass jetzt nur noch eingebildete, nicht wirkliche Besessenheit vorkomme, gefolgert werden, dass auch zu Jesu Zeit bloß eingebildete Besessenheit vorgekommen sei. Die Folgerung wäre mindestens nicht besser, als wenn man aus dem Umstande, dass jetzt keine Toten mehr auferstehen, folgern wollte, dass auch Jesus nicht auferstanden sein könne! — —

Die Aufgabe einer biblisch-gläubigen und dabei naturhistorisch-unbefangenen Wissenschaft kann also nur die sein, jene Thesis als gegebene anzunehmen, und den Versuch zu machen, sie in ihrem Zusammenhange mit den uns bekannten Gesetzen der Psychologie, Physiologie und Nosologie zu einer einheitlichen Anschauung zu bringen. Was dabei hinter und über aller naturhistorischen Forschung liegt, ist die Voraussetzung eines Reiches der Finsternis, eines Heeres gefallener Engel. Christus, die Warheit, lehrt uns, dass es ein solches Reich der Finsternis gebe, und so widersinnig der philosophische Gedanke eines bösen „Prinzips" ist (da das Böse eben kein Prinzip hat, sondern als das Prinziplose und Prinzipwidrige nur am Guten als schlechte Qualität und widerspruchsvolle Bestimmtheit existirt), so wenig kann vernünftigerweise gegen die von Christo gegebene Enthüllung und Eröffnung: dass es außerhalb der Menschheit und Erde noch andersgeartete und andersbegabte persönliche Kreaturen gäbe, und dass ein Teil derselben in Sünde gefallen sei, und seine kreatürlichen Kräfte nun wider Gott, wider die Kreatur und wider das Reich Gottes anwende — eingewendet werden. Was uns Christus und die Apostel über den Einfluss dieser gefallenen Engel auf das Gebiet der Freiheit und des religiös-sittlichen Lebens sagen (namentlich Ephes. 6, 12), das sehen wir, wenn wir die Augen auftun wollen, durch die Erfarung bestätigt. Der Providenz Gottes steht das Zerrbild einer Quasi-Providenz des Bösen entgegen, die sich aus menschlichen Konspirationen nicht erklären lässt. One und wider Willen arbeiteten sich feindliche menschliche Mächte einander in die Hände; sodann gibt es Zeiten, wo keine feine Nase dazu gehört, um den „Rauch aus dem Abgrund" zu riechen, der bald Millionen mit einander zum offenen Taumel benebelt, bald als schleichendes Gift in den Köpfen und Herzen der Frömmsten das Christentum krank, das Salz dumm zu machen strebt. — Dass neben diesem Einfluss auf religiös-sittlichem Gebiete auch Einflüsse auf physisch-psychischem Gebiete möglich und denkbar seien, wird sich um so weniger bestreiten lassen, da selbst jener erstere Einfluss nicht wol als ein rein geistiger, direkt auf den Willen des Menschen gehender gedacht werden kann *), sondern

*) In diesem Falle würde die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhören. Daher sagt schon Gisbert Voet (tom. I, p. 943 sqq.) diabolus non illabitur in mentem aut voluntatem, nec intra eas operatur, ut physica actione faciat eas quidquam intelligere aut velle, sed in phantasiam et in reliquas facultates sensitivas aliquid potest. Ebenso Burmann, synops. theol. I, 46, 54: In animam quanquam

nur als ein auf die niedern Seelenkräfte und durch sie auf die Phantasie einwirkender, und da ferner gerade diese niederen Seelenkräfte mit ihren Organen den mannigfachsten Einwirkungen offen liegen.

Hiermit berüren wir das physiologische Gebiet. Wer die gefallenen Engel sind und was sie vermögen, können wir nicht untersuchen, sondern haben uns in dieser Hinsicht lediglich an die von Jesu Christo gegebenen Aufschlüsse zu halten. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur dagegen und die Verknüpfung der Seele mit dem Leibe unterliegt der physiologischen Beobachtung, und so schwierig und rätselhaft allerdings auch dies Gebiet ist, so fehlt es da doch nicht an bestimmten und sichern Anhaltspunkten.

Wir beginnen beim äußerlichsten, bei denjenigen Krankheiten, die der Erscheinung und den Symptomen nach den Leiden der Besessenen analog sind.

Die Epilepsie vor allem ist keine Krankheit, sondern lediglich ein Symptom, das sehr verschiedene Ursachen haben kann, die jedoch am häufigsten im Rückenmark oder Gehirn zu suchen sind. — Die Mondsucht ist ebenfalls keine Krankheit für sich, sondern nur eine, verschiedene Erkrankungen des Nervenlebens begleitende Reizbarkeit für den Mondwechsel, welche selbst in unsern Gegenden hin und wider vorkömmt, in heißeren Ländern aber weit häufiger ist, da dort das Mondlicht bekanntermaßen einen schädlichen, nachteiligen Einfluss äußert *). — Blindheit, Stummheit, Verkrümmung des Rückgrates sind ebenfalls Leiden, die sehr verschiedene Ursachen haben können; wir wollen uns hier nur daran erinnern, dass es eine hysterische Stummheit aus Seelenstumpfheit und Seelenverdunkelung, ebenso eine hysterische Verkrümmung und in heißen Ländern bei nervös-reizbaren Personen eine durch das Sehen in den Vollmond bewirkte Blindheit **) gibt. — Wansinn, Tobsucht und alle fälschlich sogenannten „Seelenkrankheiten" sind nach dem einhelligen Resultat der neuern psychiatrischen Forschungen nicht Krankheiten der Seele, sondern der feineren leiblichen Organe der Seele. Der geheilte Irre ist wider derselbe Mensch, der er vor seiner Erkrankung war, und weiß wider, was er zuvor gewusst, wärend der Krankheit aber vergessen hatte. Rausch und Fieberdelirium können als erläuternde Analoga dienen. Die Substanz der Seele liegt tiefer als das irdische Bewusstsein. Die Substanz der Seele nach Wissen, Wollen und Charakter bleibt intakt, wärend die Vollziehung des irdisch-wachen Bewusstseins gehemmt ist durch Hemmung der dazu erforderlichen feinen Leibesorgane. — Es findet hier nämlich eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt. Dass die Seele mit ihrem Wollen, ihren Leidenschaften und Bewegungen auf die Leiblichkeit einwirkt (z. B. auf die Schädelbildung, auf den Ausdruck der Physiognomie), ist eine bekannte Sache, selbst das in seinem Wesen rein geistige Laster des Geizes kann auf das Gehirn einwirken, und am Ende sich im Gehirn fixiren und zur Monomanie werden. (Jedes Laster ist ja nichts anderes, als eine habituelle Sünde, die durch ihre stete Widerholung eine Seite der Leiblichkeit überreizt und so innerhalb der Leiblichkeit ein selbständiges, dem Willen entnommenes und seiner spottendes Sein gewonnen hat). Diese Einwirkungen der Seele auf die Leiblichkeit sind lange und allmähliche. Nun gibt es aber widerum Einwirkungen der Leiblichkeit auf die Seele. Einesteils (beim Laster) Rückwirkungen des überreizten Organs, versuchende, reizende Rückwirkungen auf das Begehrungsvermögen. Andernteils aber Einwirkungen, die in keiner Weise in der Seele ihren Grund haben, sondern ledig-

---

immediate illabi eamque intime affari et quibuscunque velit formis ac ideis implere non possit, phantasiae tamen ope ac per externos sensus valide eam quatere ac multis modis tentare potest.

*) Mit Psalm 121, 6 vgl. Krazenstein (vom Einflusse des Mondes auf den menschlichen Körper, Halle 1747); Reil (Arch. f. Physiol. I, 133 ff.); Kretschmar (de astrorum in corpus humanum imperio, Jena 1820); Rosenmüller zu Ps. 121; in betreff Westindiens die Reise des Grafen Görz; ferner Medicus, Geschichte periodischer Krankheiten, Buch I, Kap. 1, § 3.

**) Carne, Leben und Sitten im Morgenlande I, S. 73. Vgl. auch die obenangefürten Schriften von Krazenstein, Reil u. s. w.

überwindenden Son Gottes, [illegible] Verführungsvermögen versuchend, sondern willen auch das, was er [illegible] einwirken. Ein tapferer Offizier erheit gelten, vor welcher [illegible] Hirnschale reizt die Menningis, und Desich zu beugen hat. [illegible] ruhiger frommer Mann bekommt das Störungen des Nerven[illegible] wird das Gehirnleben gestört, und er men nach gewissen [illegible] zu ergehen. Ein dritter wird infolge eines jene Zustände [illegible]stkrank, apathisch bis zum Idiotismus. Die uns, dass die [illegible]skranken sind körperlich krank; die körperEngel lag, die [illegible]; sobald sie gehoben ist, stellt sich das Bedrängten, [illegible] Dass sich einer ein solches körperliches Leiden jene furchtb[illegible]ungen zugezogen haben kann, soll natürlich nicht gehervorrie[illegible]der ist nie die nächste und unmittelbare Ursache des eingebild[illegible]e mittelbare, und ein anderer kann die gleiche Krankdas Gr[illegible]de begangen zu haben. — Ist aber einmal die Stöwart[illegible], so brechen nun die angeborenen bösen Begierden, der des [illegible] der unnachteten Seele frei hervor. Wirklich gepflegte und un[illegible]entlich geschlechtliche, steigern sich (z. B. bis zur Satyr[illegible]auch oftmals vor, dass Sünden, die lediglich als an[illegible]waren und sich nie entwickelt hatten, nun im delirirenden Zu[illegible]stande treten und ein den unerfarenen Zuschauer täuschendes [illegible]während wirklich gehegte Sünden sich listig verhüllen.

[illegible] all diesen Krankheiten — von der Epilepsie bis zum Wan[illegible]mittelbare Ursache des Leidens und der Bewusstseinsstörung [illegible] ist eine von dem erkrankten Körperorgane ausgehende Reizung [illegible]ren oder auf das ganze Spinal- oder Gangliensystem oder auf die [illegible] Nun wissen wir, dass analoge Reizungen auf das Nervensystem [illegible]anderem als körperlich-materiellem Wege stattfinden können. Wir [illegible] es im Bereiche der menschlichen Natur ein Gebiet des thierischen [illegible]gibt, wo eine (wenn auch durch feine Nervenströmungen, also freileiblich vermittelte, aber nicht grobkörperliche) Einwirkung eines Seelenlebens auf das andere Seelenleben stattfindet; wir wissen, dass z. B. eine unkeusche Regung in der Seele des Magnetiseurs sofort bei der Magnetisirten schmerzliche Krämpfe bis zu den fürchterlichsten Konvulsionen hervorzurufen vermag; wir wissen endlich, dass durch Magnetismus ein Mensch in den Zustand des Hellsehens versetzt werden, also sein irdisch-waches Bewusstsein aufgehoben werden kann. Mehr als dieser Tatsachen bedarf es nicht, um uns den Zustand der Dämonischen vollends erklärlich zu machen. Können zwischen Mensch und Mensch Einwirkungen des einen Individuums auf das Nervenleben des andern stattfinden, ist mit andern Worten das menschliche Nervenleben (immerhin unter Vorhandensein gewisser Prädispositionen) für direkte Einwirkungen einer fremden menschlichen Seele und ihrer Nervenströmungen empfänglich: so wird dasselbe menschliche Nervenleben auch für analoge Einwirkungen und Einströmungen **) empfänglich sein, welche von einem nicht-menschlichen Wesen, einem gefallenen Engel ausgehen. Die Einwirkungen des letzteren werden von anderer, stärkerer und furchtbarerer Art sein; immer aber wird es eine Reizung auf das Nervenleben sein, die stattfindet, und immerhin werden die Folgen im Menschen denen gleich oder änlich sein, welche durch sonstige Reizungen auf das Nervenleben hervorgerufen werden.

Es ist also kein Punkt vorhanden, wo das, was Christus uns über die Dämonischen lehrt, in Widerspruch träte mit den Resultaten physiologischer Forschung.

---

*) Man hat vielfache Beispiele, dass bei notorisch keuschen und tugendhaften Menschen im Zustande des Irreseins unzüchtige Reden und Geberden vorkamen; umgekehrt aber auch, dass notorisch lüderliche und verworfene Individuen im Zustande des (verschuldeten) Wansinns die größte Keuschheit zeigten.

**) Auch die Dämonen werden wir uns nicht leiblos zu denken haben, obschon ihre Leiblichkeit jedenfalls eine feinere, anders geartete ist. Auch bei ihnen erfolgen die Einwirkungen jedenfalls nicht one Vermittlung leiblicher Einströmungen.

Im Gegenteile steht beides in vollem Einklang. Auch, dass eine Mehrzal von Dämonen auf ein menschliches Nervenleben einwirkt, hat nichts Undenkbares. Dass aber endlich auch das Nervenleben der Tiere in analoger Weise gereizt werden kann, ist nicht zu bezweifeln; kennen wir doch Tiergeschlechter (wie z. B. das Pferd), deren Nervenleben in ungleich höherem Grade reizbar ist, als das der Menschen. Die Reizung geht ja nicht auf den Geist, auf die Gedankenwelt, sondern auf die Nerven als die leiblichen Organe der Seele. Und diese hat das Tier mit dem Menschen gemein. Dann kann es aber auch im mindesten nichts auffallendes haben, dass jene Tiere zu Gadara wider Wollen und Berechnen der Dämonen durch die neue, aufregende, unheimliche Einwirkung in eine Tollwut gerieten, welche sie — one ihren Willen — lediglich in Folge der Lokalität, nämlich des nahen Abgrundes, dem Tod in den Rachen führte. Dr. **Ebrard.**

Dänemark. Kirchliche Statistik. Das Königreich Dänemark hat (der Volkszälung von 1870 zufolge) auf 693½ Q.-Meilen 1,784,741 Einwoner. Die Nebenländer des Königreichs bestehen aus den Färöern (23 Q.-Meilen mit 9992 Einw.), Island (1867 Q.-Meilen mit 69,763 Einw.), den westindischen Inseln (5½ Q.-Meilen mit 37,881 Einw.) und Grönland (9352 Q.-Meilen mit 9825 Einw.). Die Bevölkerung bekennt sich, mit verhältnismäßig geringen Ausnahmen, zur evangelisch-lutherischen Kirche. In betreff der konfessionellen Verhältnisse weist die letzte Volkszälung folgende Resultate auf.

	Lutheraner	Luther. Freigemeinden	Reformirte, Methodisten, Anglikaner	Baptisten	Röm. Katholiken	Diverse christl. Sekten	Juden	Mormonen	One positive Religion (one Angabe einer solchen)
Kopenhagen . .	175,883	16	549	220	1092	169	3145	172	45
Odense	16,801	—	9	27	50	—	55	28	—
Aarhus . . .	14,914	—	18	—	28	—	21	40	4
Aalborg . . .	11,444	—	4	25	7	—	107	117	17
Randers . . .	11,044	—	6	—	41	—	201	53	1
Horsens . . .	10,347	—	3	4	18	—	74	25	3
Städte auf den Inseln . . .	108,087	287	94	112	66	6	325	79	11
Städte in Jütland	60,254	8	746	59	242	8	197	136	11
Landstriche auf den Inseln . .	686,304	764	151	939	199	87	127	687	36
Landstriche in Jütland . .	674,478	136	187	1837	114	209	30	791	77
Summa	1,769,583	1211 *)	1767 **)	3223 ***)	1857 †)	477 ††)	4290	2128 †††)	205 ††††)

*) Im J. 1860: 162. Eine auf Bornholm stattgefundene größere Secession (Austritt) ist die Hauptursache obiger bedeutenden Steigerung.

**) Im J. 1860: 1940. Die weitaus größte Zal machen die Methodisten aus, welche in Kopenhagen abgenommen, anderswo aber zugenommen haben.

***) Im J. 1860: 2270. Von den Baptisten gilt gleichfalls das von den Methodisten Gesagte.

†) Im J. 1860: 1240. In den letzten Jaren hat die Propaganda (besonders auch durch ihren unentgeltlichen Schulunterricht, Armenunterstützung u. s. w.) noch weitere Fortschritte gemacht.

††) Im J. 1860: 273. Hierunter sind die griechischen Katholiken, die Swedenborgianer und die Irvingianer inbegriffen, welche letztere in neuerer Zeit sehr zugenommen haben.

†††) Im J. 1860: 2657.

††††) Im J. 1860: 151. Diese Zal wächst in dem Maße, als der Sozialismus sich ausbreitet, was schon die nächste Volkszälung beweisen dürfte.

Dem Gesetze zufolge, welches der mit absoluter Statsgewalt bekleidete König Christian V. sogleich beim Antritte seiner Regierung (1670 — 1699) publizirte, war die evangelisch-lutherische Religion die einzige, welche in den Reichen und Landen des Königs geduldet werden durfte. Demnach gab es fortan eine Statsreligion und eine betreffs ihrer Verwaltung gänzlich der Krone untergebene Statskirche. Nur den fremden Gesandten wurde erlaubt, Hausgottesdienste nach ihrer abweichenden Konfession halten zu lassen. Im Fortgange der Zeit musste zwar, als eine Frucht des lebhaften internationalen Verkehrs und der Verbreitung liberalerer Ideeen, auch anderen Konfessionsverwandten ihre Religionsübung gestattet werden, welche jedoch eine mehr oder minder beschränkte blieb, auch nur als eine tolerirte galt. Auch mussten sie fortwärend der Statskirche, zur Bestreitung der Bedürfnisse derselben, gewisse Beiträge leisten, sowie es auch aufs strengste verboten war, Proselyten zu machen. Ist es hiermit nun freilich in neuester Zeit anders und besser geworden, so ist doch immer noch die Kirche in ihrer bisherigen Abhängigkeit vom State, welche insofern sogar noch verschärft worden, als der religionslose (namentlich in seinem Volksthing) überwiegend vom Geiste der Demokratie beherrschte Reichstag mit der Krone, bezw. dem Ministerium des Kultus, auch die kirchliche Gesetzgebungsmacht teilt und diese bei den wichtigsten Fragen in entscheidender Weise geltend macht. Die erwänte Änderung der Verhältnisse ist durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 eingetreten, dessen betreffende Bestimmungen auch ins revidirte Grundgesetz vom 28. Juli 1866 aufgenommen wurden. Die wichtigsten und bezeichnendsten Paragraphen sind folgende: § 3 lautet: „Die evangelisch-lutherische Kirche ist die dänische Volkskirche und wird als solche vom State unterstützt"; § 5 bestimmt daher auch: „Der König muss zur evangelisch-lutherischen Kirche gehören". Von besonderer Bedeutung ist § 75, welcher die Zusage enthält: „Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geordnet" — eine Zusage, auf deren Erfüllung noch immer gewartet wird. Zwar sind, infolge gründlicher kommissarischer Beratungen, schon mehrere Entwürfe einer Kirchenverfassung — geeignet, der Kirche zu größerer Selbständigkeit zu verhelfen — dem Reichstage vorgelegt worden, welcher sich ihnen aber konsequent widersetzt und ihre Durchfürung verhindert hat. — Dagegen lautet § 76: „Die Bürger haben das Recht, sich zu einer Gemeinde zu vereinigen, um Gott auf die ihrer Überzeugung entsprechende Weise zu verehren, jedoch so, dass nichts gelehrt noch vorgenommen werden darf, was der Sittlichkeit oder der öffentlichen Ordnung widerstreitet". Und dazu § 77: „Niemand ist verpflichtet, für einen anderen Gottesdienst, als denjenigen, zu welchem er sich selber hält, persönliche Beisteuer zu leisten; jedoch muss jeder, der nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einer der vom State anerkannten Glaubensgemeinschaften nachweist, die zum besten des Schulwesens den Mitgliedern der Kirche gesetzlich obliegenden Abgaben leisten", worauf § 78 ergänzend hinzufügt: „Die Verhältnisse der von der Volkskirche abweichenden Glaubensgemeinschaften werden durch Gesetz geordnet" (was gleichfalls bisher noch unterblieben ist). Für alle Fälle verfügt § 79: „Niemandem darf, seines Glaubensbekenntnisses wegen, der volle Genuss seiner bürgerlichen und politischen Rechte verkümmert werden, sowie andererseits niemand aus dem angefürten Grunde sich der Erfüllung allgemeiner Bürgerpflichten entziehen darf". Dann besagt § 85: „Alle die Kinder, deren Eltern unvermögend sind, für die Unterweisung derselben zu sorgen, sollen in den Gemeindeschulen freien Unterricht erhalten". Und nicht minder liberal lautet § 86: „Jeder ist berechtigt, durch den Druck seine Gedanken zu veröffentlichen, wofür er jedoch den bestehenden Gerichten verantwortlich wird. Die Censur und andere vorbeugende Maßregeln können nicht wider eingefürt werden". Hierbei ist auf folgende Bestimmungen des bürgerlichen Strafgesetzes hinzuweisen: „Wer die Glaubenslehren irgend einer im Lande bestehenden Religionsgemeinschaft verhönt und verspottet, wird mit Gefängnis oder Geldstrafen bestraft". Dasselbe enthält auch Strafbestimmungen gegen jede Störung des öffentlichen Gottesdienstes.

Demnach waren die Religions- (Gewissens-), die Assoziations- und Pressfreiheit seit dem Revolutionsjare 1849 vollkommen gesichert. Nicht lange nachher wurde,

durch Gesetz vom 13. April 1851, im Interesse der Dissenter und um der gemischten Ehen willen, die fakult. Civilehe eingefürt. Bei gemischten Ehen wurde das Recht gewärt, für die event. nachfolgende Trauung sich irgend einen Geistlichen des Landes, gleichviel von welcher Konfession, zu wälen; wegen der Erziehung der Kinder muss aber vorher eine Bestimmung vereinbart werden, welche späterhin nicht anders als auch infolge gegenseitiger Übereinkunft geändert werden darf.

Von besonders eingreifender Bedeutung aber ist ein am 4. April 1855 erlassenes Gesetz über Lösung des Parochialbandes, ein Gesetz, welches wesentlich auf die Initiative Grundtvigs und seiner zalreichen Anhänger, auch im Reichstage, zurückzufüren ist. Durch dasselbe wird jedem Mitgliede der Volkskirche das Recht erteilt, sich nach Gutdünken irgend einem außerhalb seines eigenen Kirchspiels stationirten Geistlichen behufs der Befriedigung seiner geistlichen und kirchlichen Bedürfnisse anzuschließen. Wer das Parochialband für sich und die Seinen lösen will, ist nur gehalten, mit demjenigen Geistlichen der Volkskirche, unter dessen Seelsorge er sich hinfort stellen will, hierüber persönliche Abrede zu treffen, zugleich aber auch dem Propste seiner Diözese Mitteilung von diesem Vorhaben zu machen. Letzterem liegt es darauf ob, den Pastor, dessen bisheriges Gemeindeglied sich von ihm lossagt, hiervon zu benachrichtigen. Der „Löser des Parochialbandes" hat von jetzt ab nur diejenigen Kirchensteuern, die herkömmlich an Grund und Boden, sowie am Gewerbe haften, dem ordentlichen Parochus zu entrichten, wärend er die s. g. Festopfer und alle vorkommenden Accidentien an den frei erkorenen Seelsorger zalt. Eine spätere Verordnung vom 2. Oktober 1862 geht in dieser Richtung weiter. Den betreffenden (mit ihrem Parochus unzufriedenen) Gemeindegliedern wird sogar gestattet, in ihrer (ordentlichen) Pfarrkirche durch den fremden Geistlichen, ihren persönlichen Seelsorger, Kindtaufen, Kopulationen, Parentationen vollziehen zu lassen, ebenso auf dem Kirchhofe die herkömmliche Pastoralhandlung dem hospitirenden Geistlichen aufzutragen, natürlich nur in solchen Zeiten, wo die kirchlichen Lokalitäten nicht schon amtlich occupirt sind. Die nämliche Verordnung bevollmächtigt den Bischof, einem solchen Geistlichen die immerhin nur interimistische Erlaubnis zur Austeilung des heil. Abendmals („einige Male im Jare"), nämlich auch in der Pfarrkirche eines anderen, zu gewären. Diese Erlaubnis soll der Bischof aber zurücknehmen, sobald er sich irgendwie überzeugt hat, dass dieselbe zur Erregung von Übelwollen und Bitterkeit gegen die andersdenkenden Mitglieder der Gemeinde oder gegen den zurückgesetzten Pastor derselben missbraucht wird. Ein weiterer Schritt in der Richtung der „kirchlichen Freiheit", oder, wie die zalreichen Widersacher dieser Neuerung sagten, der Auflösung der kirchlichen Ordnung und der Volkskirche selbst, geschah durch das Gesetz vom 15. Mai 1868 über „Walgemeinden", d. h. alle aus freier Wal der Beteiligten hervorgehenden und neugebildeten Gemeinden. Auf Grund dieses, vorläufig auf 5 Jare, also versuchsweise in Kraft getretenen Gesetzes kann die Regierung überall und jederzeit, wo sich ein Bedürfnis darnach ausspricht, die Einrichtung solcher Walgemeinden, als innerhalb der Volkskirche bestehend, genehmigen, und diese Gemeinden als Glieder der Volkskirche unter folgenden Bedingungen anerkennen: 1) dass eine Anzal von mindestens 20 Familienvätern, Witwen oder anderen, einem Hausstande vorstehenden Personen dem Kultusminister die Tatsache beglaubige, dass sie sich ein kirchliches Gebäude oder Bethaus erworben haben, welches, mit allem, was zu einem öffentlichen Gottesdienste und den einzelnen kirchlichen Handlungen erforderlich ist, wol versehen, nicht etwa nebenher zu außerkirchlichen Zwecken verwandt werden darf; 2) dass das nachgewiesene Gebäude von dem Wonorte keines einzelnen Mitgliedes jener als Minimum genannten Anzal weiter als eine Meile entfernt liegen dürfe; 3) dass die Betreffenden in Gemeinschaft mit einem ordinirten Geistlichen der Volkskirche, welcher aber jetzt one Anstellung sein muss, die königliche Bestätigung der Wal desselben nachgesucht und erlangt haben; 4) dass jedes einzelne der Mitglieder sein bisheriges Parochialband persönlich gelöst hat; 5) dass diese sich bereit erklären und im Stande sind, in Zukunft sowol ihr Kirchengebäude zu erhalten als ihren

Pastor zu salariren. Die Walgemeinde und ihr Pastor stehen beide unter Aufsicht des betreffenden Bischofs und Propstes und müssen sich in allen Stücken nach den Gesetzen und Verordnungen richten, welche für die gesamte Volkskirche gelten.

Dieses Gesetz wurde von den Anwälten desselben als eine Schutzmauer betrachtet gegen die Gefaren einer Zukunft, in welcher die Gemeinden unter den Druck ungläubiger Majoritäten geraten könnten, um den gläubigen Minoritäten in solchem Falle eine gesetzliche Stellung zu sichern und zugleich Austritte aus der Volkskirche und kirchliche Spaltungen zu verhüten. Zwar wurde innerhalb der fünfjärigen Versuchszeit von dem Gesetze nur in geringem Maße Gebrauch gemacht; dennoch wurde diese Zeitgrenze durch eine Zusatzverordnung vom 7. Juni 1873 aufgehoben und das Gesetz mit einigen geringen Änderungen bestätigt. Mit Rücksicht auf volksarme Kirchspiele wurde bestimmt, dass es schon genügen solle, wenn nur zehn der Familienväter von dem gottesdienstlichen Lokal der Walgemeinde weniger als eine Meile entfernt wonten; und solchen Gemeinden wurde zugelassen, auch theologische Kandidaten, wenn diese über 30 Jare alt seien, zu ihren Pastoren zu wälen. Auf Grund dieser gesetzlichen Bestimmungen bildeten sich hier und dort im Lande (zwar nicht eben viele, aber doch mehrere) Walgemeinden, insbesondere in Gegenden, wo ein regeres, kirchliches Leben, vorzugsweise in Grundtvigscher Richtung, erwacht war, und sind, von begabten, eifrigen Predigern bedient, hier und dort zu Brennpunkten geworden für eine religiöse Neubelebung der Nachbarschaft. Die ängstlichen Besorgnisse, mit denen anfänglich das Gesetz in manchen Kreisen aufgenommen wurde, namentlich die Besorgnis vor einer Auflösung des kirchlichen Bestandes, sind zum teil verschwunden. Hierbei kommt gewiss der Umstand in betracht, dass, wenn auch verschiedene Richtungen und Anschauungen innerhalb der dänischen Geistlichkeit sich geltend machen, diese doch in einem Grade, wie heutiges Tages wol keine in irgend einer anderen Volkskirche, einig zusammensteht im Bekenntnis zu den Grundwarheiten des Evangeliums, und keine einzige Kanzel des Landes zur Tribüne des ungläubigen Zeitgeistes dient.

Die von gläubigen Geistlichen und Laien unterstützten Versuche, die wärend der letzten Jare gemacht sind, die Einfürung der obligatorischen Civilehe, unter Voraussetzung nachfolgender, jedoch freiwilliger Trauung, zu erwirken, ferner, den Gemeinden den ihnen bisher durchaus vorenthaltenen Anteil an der Wal ihrer Geistlichen zu verschaffen, haben noch keinen faktischen Erfolg gehabt.

Am 7. April 1876 ist eine neue Sonn- und Festtagsordnung erlassen, welche die Mittelstraße einschlägt zwischen jüdisch-englischem Sabbatszwang und bloßer Sicherung der Ruhe wärend der gottesdienstlichen Stunden. Hiernach sollen von 9—4 Uhr alle Geschäfte, welche die Feier des Tages hindern, innerhalb und außerhalb des Hauses in Stadt und Land, unterbrochen werden; sociale öffentliche Versammlungen aber dürfen erst nach beendetem Gottesdienst stattfinden.

Die oberste Leitung der geistlichen Angelegenheiten gehörte früher der königl. dänischen Kanzlei, welche ein eigenes geistliches Departement hatte. An ihre Stelle ist seit 1849 das Ministerium für das Kirchen- und Unterrichtswesen getreten. Gegenwärtig hängt sehr viel von der persönlichen Gesinnung des Kultusministers ab, welcher indes keineswegs nach spezifisch-kirchlichen Rücksichten gewält wird (bald nacheinander der berühmte Philologe Madvig und die Bischöfe Monrad und P. C. Kierkegaard).

In kirchlicher Hinsicht ist das Königreich in 8 Stifter eingeteilt, an deren Spitze Bischöfe stehen (ursprünglich Superintendenten genannt): 1) Seeland (mit den Inseln Möen und Bornholm, nebst den dänischen Nebenländern, ausgenommen Island); 2) Fünen (mit Aerö); 3) Laaland mit Falster; 4) Aalborg; 5) Viborg; 6) Aarhus; 7) Ribe; 8) Island. Den Bischöfen, welche vom Könige berufen und angestellt werden, liegt es ob, die erwälten Pastoren zu ordiniren, ferner über Kirchen und Schulen die oberste Inspektion auszuüben. Das Mittelglied zwischen den Bischöfen und Pastoren bilden die Pröpste, welche die Regierung ebenfalls ernennt, und zwar unter den Geistlichen der betr. Propstei. Die sog. „Landemöder", d. h. järlichen Konvente oder Versammlungen der Geist-

lichen des Stiftes, entbehren jeder kirchenregimentlichen Bedeutung. Vor Erlass des Grundgesetzes gab es eine Anzal Patronatsstellen, deren Patrone ursprünglich das Berufungsrecht, später nur das jus proponendi (Präsentations- oder Vorschlagsrecht) besaßen. Infolge der neuen politischen Verfassung des Reiches sind aber auch alle Vorschlagsrechte wegfällig geworden und von dem königlichen Summepiskopate absorbirt worden.

Hinsichtlich der Lehre stellte schon die Kirchenordnung Christians III. von 1537 (1539) keine nähere Glaubensnorm auf, außer der heil. Schrift, und erwänte kein symbolisches Buch, sondern allein „Gottes reines Wort, welches ist das Gesetz und das Evangelium". Auch in Frederiks II. Verordnung von 1574 wurde nur vorgeschrieben, dass dasselbe einfältig gelehrt und gepredigt werden solle nach der augsburgischen Konfession; dagegen wurde 1580 ein ausdrückliches Verbot oder Nichtanerkennung der Konkordienformel ausgesprochen, welche erst viel später, aber auch dann nur in den Herzogtümern eingefürt worden ist. In Christians V. „dänischem Gesetze" heißt es: Keine andere Religion darf in den Reichen und Landen des Königs zugelassen werden, als diejenige, welche mit Gottes Wort, den allgemeinen ökumenischen Symbolen, der augsburgischen Konfession und Luthers kleinem Katechismus übereinstimmt. (Über die Einfürung des letzteren in Dänemark s. Fred. Nielsen, Historiske Oplysninger om Luthers lille Katekisme. Kjbh. 1874). Diese bilden noch immer die objektive Lehrbasis; und auf die genannten Symbole und die heil. Schrift werden fortwärend die Geistlichen („Priester") durch ein feierliches Ordinationsgelübde, welches an die Stelle des früheren Priestereides getreten ist, verpflichtet.

Für die Kultushandlungen (Agenda) gelten als die unbedingt bindenden Normen im wesentlichen noch heute das Ritual vom J. 1685 und das Altarbuch von 1688. Jedoch ist später (1736, also unter dem Einflusse des damals auch in Dänemark dominirenden, d. h. von oben begünstigten Pietismus) die Konfirmation mit einem neuen Formular gesetzlich eingefürt, und im J. 1770 (bei völlig veränderten kirchlichen und moralischen Zuständen, unter Struensees Ministerium) eine Anzal von Feiertagen (das Epiphaniasfest, die Marientage, der St. Johannis- und Mathildentag u. a. m.) abgeschafft. Im J. 1783 wurde der Exorcismus in dem Taufformulare getilgt. Neue Entwürfe zum Rituale sind in neuerer Zeit mehrfach zu Tage getreten, teils auf die Initiative der Regierung (Bischof J. P. Mynsters Vorschlag v. J. 1839), teils auf privatem Wege (P. A. Fengers Vorschlag 1874); keiner derselben aber hat offizielle Sanktion erhalten. An die Stelle des bisher allgemein geltenden „evangelisch-christlichen Gesangbuches" (über dessen rationalisirenden Charakter s. d. Art. Balle) trat im J. 1855 ein auf Anregen des Roeskilder Predigerkonventes gesammeltes und redigirtes „Psalmebog". Dieses sog. Konvents-Psalmebog ist, mit Zulassung des Kirchenregiments, in den meisten Gemeinden des Landes in Gebrauch, aber fast überall in Verbindung mit größeren oder kleineren „Tillaeg" (Anhängen), welche auch die trefflichen neueren Liederdichtungen, namentlich Grundtvigs, mit Vorliebe ausgebeutet haben. — Beim Religionsunterrichte in der Volksschule*) wird in der Regel entweder Luthers kleiner Katechismus zu Grunde gelegt, oder Balslevs „Luthers Katechismus mit einer kurzen Erklärung". Letzteres vortreffliche Büchlein ist im J. 1849 in Kopenhagen erschienen, seitdem in jedem Jare neu aufgelegt; in deutscher Übersetzung erschienen Flensburg 1852. In den oberen Klassen der lateinischen (gelehrten) Schulen erhält der Religionsunterricht seinen Abschluss mit einer Übersicht der Kirchengeschichte und einer erklärenden Lesung des Neuen Testaments, häufig auch der symbolischen Bücher der dänischen Volks-

*) Das Volksschulwesen steht in Dänemark auf einer hohen Stufe. Bei einer Soldatenprüfung im Jare 1873 ergab sich, dass unter je Hundert 86,4 schreiben und lesen konnten, 11,6 lasen, und nur 2 übrig blieben, die weder das eine noch das andere gelernt hatten. Vgl. Schmidts Pädag. Encyklopädie I. 2. Aufl., 1876 (Art. Dänemark von Frisch und Michelsen).

kirche. Nachdem schon im Jare 1818 das Neue Testament in revidirter Übersetzung, und zwar in einer autorisirten Ausgabe, erschienen war, ist im J. 1871 die Übersetzung der Bibel Alten und Neuen Testaments mit öffentlicher Autorisation herausgegeben worden (von einer Kommission teils akademischer, teils im geistlichen Amte stehender, gelehrter Theologen „mit Fleiss revidirt und nach dem Grundtexte berichtigt, wie auch mit vielen Parallelstellen und ausfürlichen Inhaltsverzeichnissen versehen") — eine, immerhin verbesserungsfähige, aber unter den vorhandenen Kirchenbibeln der evangelischen Christenheit hervorragende Arbeit.

Die angehenden Geistlichen erhalten ihre Ausbildung auf der Universität zu Kopenhagen, welche eine theologische Fakultät mit 5 ordentlichen Professoren hat (fürs Alte wie fürs Neue Testament, für Dogmatik, Ethik und Kirchengeschichte), und ein „Pastoralseminar", in welchem zwei Geistliche der Residenz Homiletik und Katechetik dociren und betreffende Übungen anstellen. Die isländischen Geistlichen werden meistens in der „Praesteskole" zu Rejkjavik ausgebildet, einzelne auch auf der Kopenhagener Universität. — Zur Förderung bezw. Erleichterung des theologischen Studiums dienen auch die reichlich vorhandenen Stipendien, auch Reisestipendien, sowie mehrere in der Residenz bestehende sog. Kollegien (Studenten-Konvikte).

Die Gläubigen in Dänemark unterstützen (außer der Mission oder dem Kirchenwesen in Grönland) insbesondere die Mission unter den Tamulen. Der erste, von der dänischen Missionsgesellschaft selbst ausgesandte Missionar war der Württemberger K. Ochs, auf der Station zu Puttambaukam, gest. 1873, dessen Nachfolger, Andersen, Jensen u. a., geborene Dänen, teils dort, teils auf den neueren Stationen zu Trikolore und Arcas arbeiten. Außerdem fördert die genannte Gesellschaft eifrig die von Börresen und Skrefsrud angelegte Mission unter den Santals in Bengalen. Seit einigen Jaren besteht in erfreulicher Tätigkeit auch ein Verein für „die Seemannsmission". Derselbe stellte dänische Prediger in verschiedenen Häfen des Auslandes an, wo skandinavische Seeleute viel verkehren, um deren sich seelsorgerlich anzunehmen. Diese in Hamburg, London, Hull, Newcastle stationirten Prediger versorgen zugleich die daselbst fest oder vorübergehend ansässigen Nordländer mit dem Worte Gottes, und erhalten sie in Verbindung mit der heimatlichen Kirche. Der Verein steht mit entsprechenden Vereinen in Schweden und Norwegen in gegenseitig fördernder Gemeinschaft. Außerdem hat sich eine dänisch-amerikanische Missionsgesellschaft gebildet, deren Aufgabe ist, für die zalreichen in Amerika weilenden Dänen Gottesdienste in ihrer Muttersprache einzurichten. Der Mittelpunkt dieser Tätigkeit ist Chicago, wo zwei dänische Prediger stationirt sind. Man beabsichtigt, dort eine dänische „Volkshochschule" (nationalchristliche Fortbildungsschule) zu errichten, ferner ein Predigerseminar. — Endlich haben Dänen und Norweger gemeinschaftlich auch in Paris einen Geistlichen angestellt, welcher, im Anschlusse an das Werk der inneren Mission, unter den vielen daselbst verkehrenden Nordländern arbeitet. In der Heimat selbst wird die innere Mission mit lebhaftem Eifer und mit aufopfernder Liebe betrieben, und hat in ihrem Dienste eine große Zal von Vereinen und Anstalten, z. B. Rettungshäuser, Diakonissenhäuser u. dgl., ins Leben gerufen.

Hagen, Kirkelig Statistik, Kjbhvn 1861. — Love og Anordninger for Kongerigel Danmark. — Statistik Tabellvaerk, 3de Raekke, 18de Bd. — H. B. Stibsted, Love og Expeditioner, vedkommende Kirke og Skolevaesen, Bd. 1 og 2 (1857—62), Kjbh. 1869. 70.

Fred. Nielsen (Al. Michelsen).

Dagon (דָּגוֹן, LXX Δαγών) wird als Gottheit der Philister im A. T. erwänt: Richt. 16, 23 ff.; 1 Sam. 5, 1 ff.; 1 Chron. 10, 10; vgl. 1 Makkab. 10, 83; 11, 4. Im Richterbuche ist von einem Tempel und einem Opferfeste dieses Gottes zu Gaza die Rede, 1 Sam. von einem Tempel und einer Bildsäule desselben zu Asdod und 1 Makk. ebenfalls von einem Tempel des Dagon zu Asdod (Azotos), welcher von dem Makkabäer Jonathan verbrannt wurde; 1 Chron. wird one nähere Angabe berichtet von einem Dagonstempel im Philisterlande, wo das Haupt des König Saul aufgehängt worden sei (seine Waffen legten die Philister

nieder in dem Tempel „ihres Gottes“; vgl. dagegen 1 Sam. 31, 10). Nach Hieronymus (zu Jes. c. 46, 1), welcher noch Reste des Dagonsdienstes vorfinden mochte, wurde dieser Gott außer zu Gaza auch zu Askalon und in den übrigen philistäischen Städten verehrt (vgl. auch Jakob von Sarug [ZDMG. XXIX, 132], der wol nur die alttestamentlichen Nachrichten kannte). Daſs der Kultus dieses Gottes über das Philisterland hinaus in Canaan verbreitet war, geht aus mehreren Ortsnamen hervor. Es werden genannt zwei Städte Beth Dagon „Dagonstempel“, eine im Stamme Juda (Jos. 15, 41), die andere an der Grenze des Stammes Ascher (Jos. 19, 27); die erstere Ortschaft könnte allerdings eine philistäische Gründung sein. Die von Eusebius erwänte Ortschaft Kaphar Dagon „Dagonsdorf“ zwischen Jamnia und Diospolis (Lydda) wird philistäische Besitzung gewesen sein; aber von den noch heutigen Tages bestehenden drei Dörfern mit Namen Beit Dedschan, das eine im Gebiete von Akka (vgl. Jos. 19, 27), ein anderes nordwestlich von Lydda, das dritte östlich von Nabulus (s. Mühlau, Artik. „Beth Dagon“ in Riehms HWB.) ist wenigstens das erstgenannte wol niemals in den Händen der Philister gewesen. In der Grabinschrift des sidonischen Königs Eschmunazar (aus der Zeit der Perserherrschaft) werden die Städte Dor und Joppe „in der Ebene Saron“ bezeichnet als ארצת דגן (Z. 19), was vielleicht „Getreidelande“ (דָּגָן), vielleicht aber „Lande Dagons“ zu übersetzen ist. Da durch die oben erwänten Ortsnamen Dagonskultus bei Lydda und in der Nähe von Akka (wie an der Grenze von Ascher) bezeugt ist, so konnte er wol auch in dem von Lydda nicht so fern gelegenen Joppe und in dem noch südlicher als Akka gelegenen Dor bestehen. Der Name einer Festung bei Jericho, Dok, auch Dagon genannt, hängt mit dem Gottesnamen wol nicht zusammen; „Dagon“ scheint hier nur Korruption zu sein (s. Winer, RWB. Artik. „Dok“). Es ist aus einer Angabe des Philo Byblius (Sanchuniathon) sicher, daſs Dagon, wenn er nicht etwa schon ursprünglich ein auch phönizischer Gott war, so doch in das phönizische Pantheon aufgenommen wurde; denn hier wird er als Bruder des El, also als einer der vornehmsten unter den Göttern Phöniziens, aufgefürt (Fragmenta historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 2, 14 S. 567; vgl. Fragm. 2, 16 ebend.; 2, 20 S. 568; 2, 25 S. 569). Vgl. die Angabe des Etymologicum Magnum: *Βητάγων· ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων* — wo Betagon schwerlich zusammengezogen ist aus Bel-Dagon (so Schröder, Phöniz. Sprache, 1869, S. 124), sondern eher aus *Βηθδάγων* 1 Makk. 10, 83 [בֵּית דָּגוֹן] mit Verwechselung von Heiligtum und Gottheit. Der Dienst des Dagon scheint nach Canaan von Babylonien aus gekommen zu sein (wol bei der ersten Einwanderung semitischer Stämme von dorther); denn in den assyrischen Keilinschriften hat man einen Gottesnamen Dakan (auch Dagan) gelesen, dessen Identität mit Dagon wol angenommen werden darf, da der Ortsname Beth Dagon assyrisch lautet Bit-Dakan. Der Kultus des Dakan soll schon im altbabylonischen Reiche verbreitet gewesen sein (nach Schrader). Zweifelhaft bleibt, ob in dem Götterpar *Δαχέ* und *Δαχός* der babylonischen Kosmogonie des Damascius (ed. Kopp S. 384), welches er von Apason und Tauthe abstammen läſst, der geschlechtlich differenzirte Dagon zu erkennen sei.

Den Namen Dagon deutet Philo Byblius: *Σίτων* und nennt den Gott: *Ζεὺς ἀρότριος*; Dagon wäre also die, im Phönizischen gewönliche, verdunkelte Aussprache für hebr. דָּגָן (von mehreren acceptirt, so später von Movers, von L. Müller [Numismatique de l'Afrique, Bd. II, Kopenhagen 1861, S. 57 f.], Schröder a. a. O.); indessen sind die Etymologieen des Philo Byblius oder seiner Gewärsmänner vielfach sehr willkürlich, und da wir (aus der hellenistischen Zeit) sichere Nachrichten von der Verehrung einer in halber Fischgestalt abgebildeten Göttin an der philistäischen Küste besitzen (s. Artik. „Atargatis“), so hat die alte Ableitung des Namens Dagon von דָּג „Fisch“ (mit der Bildungssylbe -on) viele Wahrscheinlichkeit. Gar nichts ist zu geben auf eine mit Philo übereinstimmende Etymologie bei Hieronymus (Lexic. graec. nomm. hebr.), da sie neben andern un-

möglichen Angaben steht und ebensogut Alter der Ableitung von דָּג bezeugt: *Δαγὼν εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη* (דָּן = אָנָן ?)· *λέγεται δὲ καὶ δῶρόν ἐστιν, ἅγια, ἃ ὁ Ζεὺς ὁ ἀρουραῖος.*— Dagon und die Fischgöttin Derketo sind keinesfalls zu identifiziren (Dagon ist männlich 1 Sam. 5, 3 f.); auch kann die weibliche Form nicht als eine spätere Umwandlung der männlichen angesehen werden (Movers früher, u. a.), schon des verschiedenen Namens wegen; beide mögen aber eine Syzygie von Wassergottheiten gebildet haben. Warscheinlich ist Dagon jener *Ἰχθύς*, welcher bei Athenäus als Son der Atargatis erscheint (s. oben Bd. I S. 738). Abbildung des Dagon mit einem Fischschweif kann nicht sicher aus 1 Sam. 5, 4 entnommen werden, wo von Antlitz und Händen des Dagonsbildes die Rede ist, aber nicht vom Fischschwanze; doch scheint dies im ursprünglichen Texte der Fall gewesen zu sein (s. Thenius, z. d. St.; Wellhausen, Der Text d. Bb. Samuel., 1871, S. 58 f.). In den Keilinschriften soll der assyrische Dagon zusammengestellt werden mit dem Gott Anu (Schrader), dessen Element vielleicht der irdische wie der himmlische Ocean war (s. Artik. „Anammelech"). Berossus läßt (nach Apollodor) auf den Oannes (= Anu?) und vier andere Wesen, welche nacheinander dem Meer entstiegen, einen *Ὠδάκων* folgen, wie Oannes halb Mensch und halb Fisch, welcher die Lehren des Oannes im einzelnen auseinandersetzte (s. Eusebi chron. ed. Schöne Bd. I, S. 10); vielleicht ist der Name *Ὠδάκων* = Dagon mit vorgesetztem *ω*, um den Namen dem des Oannes änlich zu bilden (so Schrader). Eine auf assyrischen Denkmälern vorkommende Figur mit dem Oberkörper eines Mannes und dem Schwanz eines Fisches (Abbildung bei Schrader Artik. „Dagon") stellt vielleicht den Dagon dar. Wenn die Rabbinen ihm bald menschlichen Oberkörper mit Fisch-Ende, bald umgekehrt einen Fischkopf mit menschlichem Unterkörper zuschreiben (s. die Angaben bei Beyer), so beruhen diese Mitteilungen wol lediglich auf der Etymologie des Gottesnamens.

Da Simson im Tempel des Dagon in Gegenwart von Männern und Weibern zu ihrer Belustigung spielte (Richt. 16, 23 ff.), trug wol der Dienst dieses Gottes einen heitern Charakter. — Nach Richt. a. a. O. scheint die Area des Dagonsheiligtums zu Gaza (das „Haus" v. 27) umgeben gewesen zu sein von einer nach den Seiten offenen, aber bedeckten („Dach" v. 27) Säulenhalle, welche, einen Hof umschließend, etwa im Halbrund an eine Seite des Tempelhauses sich anlehnte; auf ihrem flachen Dache konnten sich viele Menschen aufhalten und beobachten was im Hofe vorging. Diese Halle wol, nicht das Tempelhaus, stürzte Simson ein durch das Niederreißen zweier Säulen, welches den Sturz der ganzen von Zuschauern belasteten Säulenreihe nach sich zog (vgl. Stark, Gaza S. 331 bis 333). Mit der Schwelle des Dagonsheiligtums, auf welche nach 1 Sam. 5, 4 f. die Priester und andere Besucher nicht traten (über dieselbe hinweghüpfend, vgl. Zeph. 1, 9 und darüber Winer, RW., Artikel „Schwelle"), scheint die der Cella gemeint zu sein.

In welchem Verhältnis Dagon, der Gott von Gaza, zu dem in der römischen Kaiserzeit dort verehrten Marnas (über den Namen s. Artik. „Baal" § 1) und mit dem im Etymologicum Magnum als Gott von Gaza bezeichneten *Ζεὺς Ἀλδήμιος* (*Ἄλδος*, = בַּעַל חֶלְדִּים ?) steht, läßt sich kaum entscheiden (s. über diese beiden Gottheiten: Stark a. a. O. S. 576—580).

Litteratur: Selden, De dîs Syris II, 3 (1. Ausg. 1617) mit den Additamenta von Andr. Beyer in der Ausg. v. 1680. — Gerh. Jo. Voß, De theologia gentili I, 22 (1642 S. 165 f.). — Theoph. Roser, Dissert. de Dagone Philistaeorum idolo in Ugolini Thesaur. antiq. sacr. Bd. XXIII, 1760 S. 955 bis 964. — E. Rödiger, Artik. „Dagon" in Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber, Sect. I, Bd. XXII, 1832. — Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 143 f. 590. — Derſ., Artik. „Phönizien" bei Ersch und Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848, S. 405 f. — Hitzig, Urgesch. u. Mythologie der Philistäer, 1845, S. 220 bis 235. — Winer, RW. Artik. „Dagon" (1847). — Stark, Gaza u. die philistäische Küste, 1852, S. 248—250. — Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars 1868, S. 153 f. — Merx, Artik. „Dagon" in Schenkels B.-L. I, 1869. —

Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T., 1872, S. 85 f. — Derſ., Artik. „Dagon" in Riehms HWB., 3. Lief., 1875. — P. Scholz, Götzendienſt u. Zauberweſen bei den alten Hebräern, 1877, S. 238—244. **Wolf Baudiſſin.**

Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von, Kurerzkanzler des deutſchen Reiches und ſpäter Fürſt-Primas des Rheinbundes, einem alten berühmten Geſchlecht enſproſſen, wurde am 8. Februar 1744 auf dem Schloſſe Hernsheim bei Worms geboren. Sein Vater, der kurfürſtlich mainziſche Geheimerat und Statthalter von Worms, Franz Heinrich, ließ ihm eine ſorgfältige Erziehung geben, ſchickte ihn, um die Rechte zu ſtudiren, auf die Univerſitäten Göttingen und Heidelberg, beſtimmte ihn aber ſpäter, obgleich er der Erſtgeborne war, um ihm eine glänzende Laufbahn zu eröffnen, zum geiſtlichen Stande. Frühzeitig wurde er Domicellar in dem Erzſtifte Mainz, den Hochſtiften Würzburg und Worms; im mainziſchen Miniſterium zu den Statsgeſchäften herangezogen, bekleidete er dann eine zeitlang in Würzburg unter der Regierung des Fürſtbiſchofs von Erthal die Stelle eines Schulrats und erwarb ſich damals nicht unbedeutende Verdienſte um das Unterrichtsweſen des würzburgiſchen Gebietes. Im Jare 1772 zum wirklichen mainziſchen Geheimerat und Statthalter in Erfurt ernannt, erlebte er in dieſer Stellung ſeine glänzendſte Zeit; ſein Haus war der Sammelplatz aller gebildeten und geiſtreichen Männer der Stadt und Umgegend, mit den damaligen Heroen der Litteratur, Wieland, Herder, Göthe, ſpäter auch mit Schiller, ſtand er in lebhaftem Verkehr, vielen ward er Beſchützer und Mäcen; ſeine lebendige anregende Perſönlichkeit übte einen befruchtenden Einfluſs auf ſeine Umgebung und er war allgemein aufgeſucht, verehrt und geliebt. Mit Eifer ging er auf die neuen Ideeen und geiſtigen Richtungen der Zeit ein; damals ward er auch Mitglied des Freimaurer- und Illuminatenordens, von welchem manche große Dinge für die Weltverbeſſerung erwarteten, ſchrieb (1777) ſeine geiſtreichen Betrachtungen über das Univerſum und eine Reihe anderer kleiner Schriften, unter denen beſonders die über das Verhältnis zwiſchen Moral und Statskunſt (1786) beachtenswert iſt. Die Erfurter Akademie nützlicher Wiſſenſchaften gewann unter ihm neues Leben; er ſchuf ihre veraltete Verfaſſung zeitgemäß um und ward nicht bloß ihr Präſident, ſondern auch eines ihrer fleißigſten Mitglieder. Im Jare 1787 zum Koadjutor und Nachfolger des damals regierenden Kurfürſten von Mainz Friedrich Karl Joſeph erwält, machte er auf einer Reiſe nach Wien die perſönliche Bekanntſchaft des Kaiſers Joſeph, woraus ſich ein Briefwechſel über Reformen der deutſchen Verfaſſung entſpann, in welchem Joſeph ihm einſt erwiderte: „ich bin einſtimmig mit Ihnen, daſs nur ein enges Band des Kaiſers mit dem deutſchen Statskörper und ſeinen Mitſtaten das einzige Mittel ſei; aber bis dahin zu kommen — hierin liegt der Stein der Weiſen". Dalberg war ſchon durch ſeine Anwartſchaft auf das Kurfürſtentum Mainz auf dem Weg, eine bedeutende Stellung unter den deutſchen Reichsſtänden einzunehmen, und bald darauf fielen ihm noch weitere Würden zu; im Juni 1788 wurde er zum Koadjutor des Bistums Konſtanz ernannt, im Auguſt darauf zu Bamberg zum Erzbiſchof von Tarſus geweiht, und 1797 zum Propſt des Domkapitels in Würzburg erwält.

Bei der Bedrängnis Deutſchlands durch die vordringenden Franzoſen im Jare 1797 trug Dalberg auf dem Reichstage zu Regensburg auf ein allgemeines Aufgebot der ſüddeutſchen Reichskreiſe an, und ſprach ſich auch ſpäter mit Wärme für Erhaltung des Reichsverbandes aus; als aber Napoleon ſich bemühte, den geiſtreichen Fürſten für ſeine Zwecke zu gewinnen, konnte er der angebotenen Gunſt des imponirenden Tageshelden nicht widerſtehen und ſchwankte nun zweideutig zwiſchen patriotiſchen Anläufen und unterwürfiger Bewunderung Napoleons. Die Regierung des Bistums Konſtanz trat er 1799 an, muſste aber ſchon nach drei Jaren die weltliche Gewalt in die Hände der Franzoſen niederlegen. Den mainziſchen Kurſtat fand er nach dem Tode des Kurfürſten im Jare 1802 durch die Übergriffe der Franzoſen um mehr als die Hälfte verkleinert und erhielt nun an dem Bistum Regensburg, auf welches die Würde des Reichserzkanzlers übertragen wurde, dem Fürſtentum Aſchaffenburg und der Reichsſtadt Wetzlar eine keineswegs entſprechende Entſchädigung. Eine reichere ſollte ihm aus der Gunſt

Napoleons erwachsen, der, durch den General Sebastiani auf den geistig hervorragenden Fürsten aufmerksam gemacht, ihn 1804 nach Mainz und dann nach Paris zur Kaiserkrönung einlud, bei welcher Gelegenheit ihm am Pariser Hofe viele Auszeichnung erwiesen, er auch von der französischen Akademie zum Mitgliede ernannt wurde. Doch bewarte er damals noch seine Selbständigkeit gegenüber von Napoleon und wagte es sogar nach der Kapitulation von Ulm, einen Aufruf an das Reich zu festem Zusammenhalten wider Frankreich und Erhaltung der Reichseinheit zu erlassen. Dieser Aufruf wurde ihm von Napoleon sehr verübelt und er sagte ihm in München, wohin er ihn berufen hatte, um die Trauung des Herzogs von Leuchtenberg mit der bayerischen Prinzessin Auguste zu vollziehen, harte Worte. Doch wusste er ihn zu versönen, indem er Napoleons Oheim, den Kardinal Fesch, den 18. Mai 1806 zu seinem Koadjutor annahm. Einige Wochen später unterschrieb sein Gesandter in Paris, wie behauptet wird, one sein Vorwissen, die Rheinbundsakte, worin er zum Primas des unter französische Protektion gestellten Deutschlands und in den Besitz der Stadt Frankfurt und einiger anderen Gebiete eingesetzt wurde. Er weigerte sich zwar eine zeitlang, seine Ratifikation zu erteilen, aber es ist dies kein Beweis, dass er an dem ganzen Plan unbeteiligt gewesen, sondern nur die Vermutung wird dadurch begünstigt, dass die Franzosen die mit Dalberg verabredete Form wesentlich geändert hatten. Jedenfalls fügte sich Dalberg schließlich und nahm Frankfurt in Besitz, ließ sich's auch gefallen, als Napoleon 1810 ihn zum Großherzog machte und ihm Hanau und Fulda schenkte, trat überhaupt in die ihm angewiesene Stellung ein und diente hinfort den napoleonischen Interessen auf eine Weise, welche ihn in der öffentlichen Achtung, die er früher in so hohem Grade besessen hatte, sehr herunterseßte.

Nach der Leipziger Schlacht versuchte er bei den verbündeten Monarchen eine Rechtfertigung seines politischen Benehmens, aber one Erfolg; das Großherzogtum Frankfurt wurde unter die provisorische Centralverwaltung gestellt; Dalberg legte nun zwar die großherzogliche Regierung nieder und erklärte sich bereit, sich auf die geistliche Verwaltung seines Erzbistums Regensburg zurückziehen zu wollen, aber ernannte zugleich den ihm bereits seit dem 3. März 1810 von Napoleon substituirten Vizekönig von Italien, den Prinzen Eugen, aller Abmanungen seiner Freunde unerachtet, zu seinem Regierungsnachfolger, was natürlich unter den veränderten Verhältnissen von keiner rechtlichen Wirkung mehr sein konnte. Er selbst zog sich nach Regensburg zurück, wo er sich angelegentlich seinem geistlichen Berufe widmete, unermüdet Woltätigkeit übte und endlich am 10. Februar 1817 als 74järiger Greis starb. In der Domkirche zu Regensburg, wo er begraben liegt, ließ ihm sein Neffe, der einst von Napoleon zum Herzog und Pair ernannte Emmerich Joseph von Dalberg, ein schönes Denkmal aus carrarischem Marmor errichten. Vgl. Bernh. Aug. Krämer, K. Th. v. Dalberg, Leipzig 1821; Jakob Müller, K. Th. v. Dalberg, Würzburg 1874; Allgem. deutsche Biographie, Bd. IV, S. 703 ff. **Klüpfel.**

Dallaeus (Daillé Jean) einer der bedeutendsten Theologen der reformirten Kirche ist 1594 zu Chatellerault geboren. Zu Saumur Theologie studirend bei Camero und Gomarus (s. die Art.), befreundet mit Amyraut, Cappel (s. die Art.), fand er Aufnahme in's Haus des Gouverneur, des berühmten Du Plessys-Mornay als Erzieher seiner Enkel und genoss sieben Jare dessen Umgang. Mit den Zöglingen reiste er 1619 durch Italien, wo er in Venedig den berühmten Paul Sarpi kennen lernte, durch die Schweiz, Deutschland, Holland und England. Dann 1623 examinirt wirkte er als Schlossprediger bei Du Plessys, dessen bald erfolgtes Absterben er in den Dernières heures de Mornay beschrieben hat. Nachdem er die von diesem hinterlassenen Mémoires geordnet, wurde er 1625 Pastor in Saumur und schon im folgenden Jar in Charenton, d. h. für die Pariser Gemeinde, wo er vierzig Jare lang durch seine Predigten und Schriften hervorragend gewirkt hat bis zu seinem 1670 erfolgten Tode. An den nur selten noch bewilligten Nationalsynoden galt sein Ansehen viel, die letzte, 1659 zu Loudun, wälte ihn zum Präsidenten. Sein einziger Son, seit 1657 sein Kollege, ist als Refugié in Zürich 1690 gestorben. Unter Daillés Schriften (in Schröckhs Kir-

chengeschichte seit der Reform. T. 5, aufgezält) wird besonders die De usu patrum geschätzt, welche das vom Anglikaner Wilh. Cave katholisirend verherrlichte Christentum der drei ersten Jarhunderte richtiger würdigt. Die Unechtheit der Schriften des Dionysius Areop. sowie der apost. Konstitutionen hat Daillé in besonderen Schriften nachgewiesen. Seines Freundes Amyraut Lehrweise verteidigte er in den Synoden und die Milde dieser selbst in der Apologia pro duab. Synodis nat. adv. Spanhemii exercitt. de gratia universali, Amsteld. 1655, und mußte noch Vindiciae Apologiae nachfolgen lassen. Vgl. m. Gesch. der Centraldogmen der ref. K. II, S. 386 f. und Haag, La France protestante IV, S. 180 f. **A. Schweizer.**

Dalmatica, s. Kleider, geistliche.

Damasus, Päpste dieses Namens. Damasus I., geboren 306 warscheinlich in Rom, seit 355 Erzdiakon der römischen Kirche, war römischer Bischof vom Jare 366 bis 384. Die zwischen ihm und dem Diakon Ursicinus zwiespältige Wal gab, obgleich Valentinian I. sich für jenen entschied, Anlaß zu blutigen Streitigkeiten und zu einem langwierigen, auch in andere Provinzen hinüberreichenden Schisma. Um die schismatischen Geistlichen nicht den weltlichen, damals größtenteils noch heidnischen Beamten preiszugeben, welche bisweilen gegen jene sogar die Tortur in Anwendung brachten, verordnete Gratian, daß der römische Bischof das Recht haben sollte, über die aus Rom nicht vertriebenen Geistlichen der feindlichen Partei die richterliche Entscheidung zu fällen (378), und gewärte ihm auf den Antrag der römischen Synode in demselben Jare die dazu nötige Unterstützung der weltlichen Behörden. Nach außen bekämpfte D. den Arianismus, und hielt 368 eine Synode in Rom, welche die beiden illyrischen Bischöfe Ursacius und Valens verdammte, und eine zweite ebendaselbst 370, welche über B. Auxentius von Mailand das Urteil sprach. Auch verwendete er sich für die Beilegung der antiochenischen Kirchenspaltung und trat der allgemeinen Kirchenversammlung in Konstantinopel 381 bei. Derselbe stand in enger Verbindung mit Hieronymus; auf seine Aufforderung hin unternahm dieser die Verbesserung der lat. Bibelübersetzung. Er ließ sich auch die Bewarung, Ausschmückung und Erweiterung der römischen Katakomben sehr angelegen sein. Von ihm rüren viele Inschriften der Gräber in denselben her, u. a. auch die auf dem Grabe der heiligen Agnes: ut Damasi precibus faveas precor in cluta virgo. S. Kraus, Roma sotterranea, 299 und passim. Nach seinem Tode wurde er kanonisirt, und sein Fest auf den 11. Dez. festgesetzt. Seine Schriften (besonders Briefe und Gedichte) erschienen zu Rom 1638, ebenfalls zu Rom 1754, zu Paris 1840.

Damasus II., Bischof von Brixen, 1048 zum Papst erwält, unter dem Einflusse Heinrichs III., starb schon 23 Tage nach seiner Thronbesteigung; die Vermutung, daß er durch Gift umgekommen, wird nur von einem minder glaubwürdigen Berichterstatter erwänt. **Herzog.**

Damianistinnen, s. Franz v. Assisi.

Damianus. In der Geschichte der christlichen Kirche sind besonders drei Männer dieses Namens zu nennen.

1) Damianus, der Heilige, meist zusammen genannt mit seinem Bruder, dem heil. Cosmas (daher in den Kalendern die Angabe 27. Sept. „Cosmas und Damianus"). Beide lebten und wirkten als Ärzte in Sizilien bis zur Zeit der diocletianischen Christenverfolgung, in welcher der Statthalter Lysias, da auch sie im Verdacht standen, heimliche Christen zu sein, verlangte, sie sollten öffentlich den Göttern opfern, was sie aber entschieden verweigerten, worauf er sie martern und dann enthaupten ließ (303). Um ihres Märtyrertodes willen wurden sie als Heilige verehrt; in Rom, wohin ihre Leichname gekommen sein sollen, ward ihnen eine Kirche geweiht, und noch jetzt wird der 27. September als ihr Gedächtnistag durch eine Messe gefeiert, bei welcher zugleich mit Rücksicht auf ihre ärztliche Kunst Luc. 6, 18—23 als Evangelienlektion verordnet ist. Das ganze Mittelalter hindurch galten sie als Schutzpatrone der Ärzte und Apotheker, und auf Bildern machen Apotheker-Apparate, Arzneigläser und chirurgische Instrumente sie kenntlich. — Ihnen zu Ehren hieß auch ein geistlicher Ritterorden (im 11. Jar-

hundert) der Cosmas- und Damianus-Orden, der in änlicher Weise wie der Johanniterorden den Zweck hatte, Pilgern nach dem gelobten Lande ritterlichen Schutz und ärztliche Pflege zu gewären, aber durch die Ungunst der Verhältnisse bald wider unterging.

2) Damianus, ein monophysitisch gesinnter Patriarch von Alexandrien († 601), der hinsichtlich der Trinitätslehre ziemlich änlich, wie früher Sabellius, sich dahin erklärte: die Gottheit (θεότης) des Vaters, Sones und des h. Geistes sei eine Wesenseigenschaft (ὕπαρξις), welche unter alle drei geteilt sei, so dass sie nur zusammen, nicht aber jedes für sich (καθ' ἑαυτὸν) Gott sind, und in dieser ihrer Vereinigung das eine göttliche Wesen (μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν) ausmachen. — Seine Anhänger hießen nach ihm Damianiten, sonst auch wol von dem Angelium, ihrem Versammlungsort in Alexandrien, Angeliten; die Gegner nannten sie spottweise Tetraditen (Τετραδῖται), weil sie, schlimmer noch, als die Tritheiten, vier Götter annähmen: Vater, Son, heil. Geist und jenes höhere Wesen, das von Natur (φύσει) und an und für sich (καθ' ἑαυτὸν) Gott sei.

3) Damianus oder Damiani, Peter, wurde im Jare 1007 zu Ravenna geboren. Nachdem ihm die Kindheit in harter Behandlung und unter vielen Entbehrungen vergangen war, nahm sich ein älterer Bruder Namens Damianus seiner an. Peter ist ihm sehr dankbar gewesen und hat sich dem Bruder zu Ehren (änlich wie Eusebius zu Ehren seines Freundes Eusebius Pamphili) Petrus Damiani genannt. Er erhielt die Mittel, die freien Künste zu treiben, und studirte in Ravenna, Faenza und Parma. Bald trat er in seiner Vaterstadt als Lehrer auf, hatte großen Erfolg und erwarb sich Ehre und Vermögen. Aber in einem Alter von ungefär 30 Jaren verließ er plötzlich Heimat, Lebenssphäre und Wirkungskreis und wurde Eremit. Romualds, seines Landsmanns, Beispiel mag ihn angezogen und die Ausgrabung und Verehrung des Leichnams desselben mag seinen Entschluss zur Nachfolge im heiligen Leben befördert haben. Er hatte schon vorher mit Einsiedlern von Fonte Avellano bei Gubbio Verkehr gehabt; jetzt begab er sich, allen sehr unerwartet, in diese Eremitengemeinde, welche um das Jar 1000 von Ludolf, einem Genossen Romualds, gestiftet worden war. Hier zeichnete er sich bald so aus, dass er zum Prior, später zum Abte gemacht und in den Einsiedeleien und Klöstern der ganzen Umgegend als Lehrer und Zuchtmeister begehrt wurde. Damals herrschte unter den Eremiten ein sehr hitziger Geist der Buße. Man entkleidete sich vor dem ganzen Konvent oder in der einsamen Zelle und schlug sich selbst nach dem Takte des Psalters, dieses Pulses aller Mönchsaskese, mit Ruten oder später lieber mit ledernen Riemen. Man gab sich unter je 10 Psalmen 1000 Hiebe, also wärend des Hersagens des ganzen Psalters 15,000 Hiebe. Weiter setzte man fest, dass 3000 Hiebe ein Bußjar aufwögen und dass man also mit einem von 15,000 Hieben begleiteten Psalter eine Strafe von 5 Jaren abbüßte. So wurde es keine zu schwere Aufgabe, nach und nach mehrere hunderte von Jaren abzubüßen und auch den größten Bußtaxen für eigene und fremde Sünden zu genügen. Diesem verdienstlichen Geißeln gab man sich in jener Zeit mit glühendem Eifer hin. Am weitesten brachte es darin Dominikus, der zu größerer Plage auf dem bloßen Leibe einen eisernen Harnisch trug und deshalb der Geharnischte (loricatus) genannt wurde. Um die Streiche schneller aufeinander folgen zu lassen, sprach er die Worte der Psalmen nicht mehr aus, sondern betete sie nur in Gedanken. So absolvirte er einst an einem Tage 12 Psalter und geißelte sich endlich zu Tode. Dominikus war der Schüler Damianis, von dem jedoch die beschriebene Büßungsart nicht erfunden (Dominikus soll sie vielmehr erst den Damiani gelehrt haben), aber allerdings in Schwung gebracht worden ist. Sie fand freilich auch Gegner und Damiani musste sie in Schriften verteidigen. Er fand es aber auch für gut, die Geißelwut unter seinen Schülern zu mäßigen. Er verordnete, dass niemand gezwungen würde, sich zu geißeln, und dass sich in der Regel jeder Geißler mit 40 Psalmen, also 4000 Hieben, auf einmal begnügen sollte. Damiani vergrößerte und befestigte die Eremitenkongregation von Fonte Avellano (welche nach ihrer vollständigen Verweltlichung im Jare 1570 mit der Camaldulenserkongregation von S. Murano vereinigt worden

ist) und gab ihr durch seinen Ruhm einen großen Glanz. Bald erzälte man sich Wundertaten von ihm, Wundertaten, denen änlich, welche beim Auszuge der Israeliten aus Ägypten geschehen sind, und denen, die der Heiland selbst vollbracht hat. Und in sehr kurzer Zeit erhob er sich auf einen hervorragenden Platz in der Kirche Italiens, indem er das Haupt und der Wortfürer des neuen strengen Mönchtums und infolge dessen auch der ganzen energischen Partei wurde, welche eine durchgreifende Verbesserung und eine schonungslose Sichtung des ganzen Klerus forderte. Damiani wurde wie der Panegyriker so der Nachfolger Romualds, vor dem sich Papst und Kaiser geneigt hatten. Als Heinrich III. nach Italien kam, stand Damianis heiliger Ruf in seiner Blüte und der Kaiser tat wol daran, dass er seine reformatorischen Unternehmungen durch die Mitwirkung des verehrten Eremiten volkstümlich zu machen und zu befördern suchte. Heinrich trat in unmittelbare Verbindung mit Damiani und stand warscheinlich in demselben Verhältnis zu ihm, in welchem Otto III. zu Romuald gestanden hatte. Wir dürfen vermuten, dass die Synode von Sutri nicht one Damianis Einverständnis und Beirat abgehalten worden ist. Heinrich empfahl ihm seinen neuen Papst und bat ihn inständig, sich nach Rom an die Seite Clemens II. zu begeben und diesem zu sagen, was in den Angelegenheiten der Kirche Italiens getan werden müsste. Aber Damiani begnügte sich damit, dass er an ihn schrieb, wie er schon an Gregor VI. geschrieben hatte. Auch an das Or des Papstes Leo IX. ließ er seine rauhe Stimme aus der Wüste erschallen. Er schrieb für ihn sein Buch von der gomorrhischen Lasterhaftigkeit des Klerus (liber gomorrhianus). Leo IX. bezeigte dem schriftstellerischen Volksheiligen Italiens seine Achtung, nahm das seltsame Buch mit außerordentlicher Freude an und entschied sich für das darin aufgestellte Prinzip von dem gänzlichen Herausfallen der Zuchtlosen aus dem Klerus. Dem Hildebrand war Damiani jedenfalls schon unter Gregor VI. bekannt geworden, jetzt trat er unter Leo IX. wider in den Gesichtskreis der hildebrandischen Reformpartei. Sie erkannte, belächelte und überwachte seine Schwäche, erkannte aber auch seine Stärke, ehrte sie hoch und benutzte sie mit künem Vertrauen. Damiani trat mit Montecassino in Verkehr und übte einen entscheidenden Einfluss auf das ganze italienische Mönchtum, das sich seiner abenteuerlichen Askese, seinem ausschweifenden Wunderglauben und seiner Begeisterung für die unumschränkte Gewalt des Papstes nicht lange entziehen konnte. Diese Begeisterung wuchs, seitdem infolge des Todes Heinrichs III. von dem Berufe des Kaisertums zur Beaufsichtigung und Reformation der Kirche nicht mehr die Rede war. Der erste gegenkaiserliche Papst, Stephan X., rief im Jare 1058 den Damiani aus der Einsiedelei an den päpstlichen Hof und zwang den heftig Widerstrebenden, als Bischof von Ostia an die Spitze des Kardinalkollegiums zu treten. Aber er war seiner neuen Geschäfte schon müde geworden, als Nikolaus II. Papst wurde und ihn sogleich in den offenen Kampf für das System Hildebrands schickte, indem er ihn 1059 zum Legaten für Mailand ernannte. Mit Hilfe der „Patarener" wurde der Nachfolger des Ambrosius dem Nachfolger Petri unterworfen. Damiani ließ alle Kleriker, den Erzbischof nicht ausgenommen, die Simonie abschwören, legte ihnen insgesamt Kirchenbuße auf und bestätigte endlich die Gelehrten und Sittlicheren in ihren Ämtern. Nun zog er sich aber in seine Einöde zurück, freilich nicht, um immer da zu bleiben und sich einzig mit dem Psalter und der Geißel zu beschäftigen und hölzerne Löffel zu schnitzen, denn er war nun einmal für die Büßerzelle zu groß geworden und sein Denken und Tun war nun einmal mit der großartigsten kirchlichen Entwicklung verflochten worden. Er musste noch oft der Stimme Hildebrands folgen, welche ihn aus der Einsamkeit des Klosters in die vordersten Reihen der Kämpfer für die römische Sache rief. Nikolaus starb im Jar 1061. Da wagte Hildebrand die selbständige Wal eines Papstes. Diese hätte auf Damiani fallen müssen, wenn man die hervorragendste und populärste Persönlichkeit dieser Partei hätte wälen wollen. Aber sie wurde auf Anselm, Bischof von Lucca, gelenkt, der geschmeidiger, gewandter und klüger, als Damiani, war und als Alexander II. inthronisirt wurde. Die oberitalienische Gegenpartei stellte den Bischof Cadalous von Parma auf, der als Papst sich Ho-

norius II. nannte. Damiani wurde der Verteidiger Alexanders, stellte sich, obgleich er jetzt ganz entschieden seinem Bistume entsagte, der römischen Kurie ganz zur Verfügung und war in außerordentlicher Mission sehr erfolgreich für Rom tätig. Wir finden ihn in Florenz, in Montecassino und in Clüny. Er wurde aber auch der Beichtvater der verwitweten Kaiserin Agnes, welche sich im Jare 1062 in das römische Kloster S. Petronella zurückgezogen hatte. Dieses Verhältnis und das frühere zu Heinrich III. machte ihn besonders geschickt, die Forderungen der Kirche gegen den jungen König geltend zu machen. Der König wollte seiner kaum erst geehelichten Gemalin ledig werden und der Erzbischof Sigfrid von Mainz war erbötig, zur Scheidung zu helfen, wenn Heinrich die Thüringer zur Zalung des Zehnten zwingen würde. Aber die Sache gehörte vor des Papstes Gericht und dieser nahm dieselbe Partei, die alle seine Vorgänger in änlichen Fällen genommen hatten. Rom konnte in dieser Sache keinen bessern Repräsentanten schicken, als den alten, ehrwürdigen, sittenstrengen und unerschütterlichen Damiani, denselben, vor dem sich Vater und Mutter des Königs gebeugt hatten. Er wurde im Jare 1069 aus seiner Klause im Apennin gerufen und nach Mainz und Frankfurt entsandt. Heinrich wurde bezwungen. Das war die letzte große Tat Damianis. Daheim war er unablässig tätig, in Briefen und Traktaten den Papst, die Kardinäle, viele Bischöfe und Mönche und einige ihm nahestehende Laien zu ermanen und zu belehren. Auch poetischen Übungen lag er ob. Er dichtete geistliche Lieder, aber auch Spottverse. An Hildebrand sind seine gelungensten Epigramme gerichtet. Mit Papst Alexander war er nicht immer ganz im Frieden. Der Papst hatte sich nämlich unter irgend einem Vorwande das gomorrhische Buch geben lassen und hatte es zurückbehalten und unter Verschluss gelegt. Zuletzt musste Damiani von Alexander noch unangenehme Worte vernehmen über die warscheinlich vernachlässigte Verwaltung der ihm überlassenen Kirche von Gubbio. Da rechnete ihm Damiani vor, was er für den Papst getan und gelitten hätte, und klagte bitter über die ihm zu teil gewordene Behandlung. Aber gern widmete er auch seine letzten Kräfte dem römischen Dienste. Der schismatische und simonistische Erzbischof von Ravenna war gestorben und Rom musste eilig eingreifen, um mit Hilfe der Pataria die Kirche von Ravenna in seinen Gehorsam zu bringen. Damiani wurde zu diesem Werke ausersehen. Er vollbrachte dasselbe in seiner Vaterstadt schnell und glücklich. Auf der Rückreise kam er krank nach Faenza und starb daselbst am Fieber am 23. Februar 1072. Erst im folgenden Jare sollte die Tragödie beginnen, in deren Vorspiele Damiani eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Damianis Leben beschrieb schon einer seiner Schüler, der Mönch Johannes. Er schöpfte aus frischer Mönchs- und Familientradition, aber leider hatte er einen sehr beschränkten Gesichtskreis und schilderte uns nur den Helden der Einöde (Acta SS. mens. Febr. III. 406 sqq. Acta SS. ord. S. Ben. sec. VI, p. II. 245 sqq.). Eine vollständigere Kenntnis verschaffen uns die Annalen und Chroniken des 11. Jarhunderts und besonders Damianis eigene zalreiche Schriften. Sie gab zuerst vollständig gesammelt Constantinus Cajetanus von Montecassino in vier Foliobänden in Rom seit 1606 heraus. Spätere Ausgaben erschienen zu Paris 1610, 1642, 1663 und zu Venedig 1743. Am weitläufigsten handelte von Damiani der Oratorianer Jacob Laderchi in dem Buche Vita S. Petri Damiani, S. R. E. Cardinalis, Episcopi Ostiensis, in VI Libros distributa, TT. III. Romae 1702, 4°. Sonst ist Mabillon in den Annalen des Benediktinerordens (T. IV, V), Giesebrechts deutsche Kaisergeschichte, Neukirchs Das Leben des P. D., Göttingen 1876, 1. Band, und des Unterzeichneten Vortrag über P. D., Jena 1856, zu vergleichen. **Albrecht Vogel.**

Dan, s. Israel.

Danaeus, Lambert (Daneau), geb. 1530 nicht in Orleans sondern zu Beaugenzy, wie das Register der zu Genf als Bürger aufgenommenen Fremden beweist, studirte das Recht in Orleans bei Anne du Bourg, dessen standhafter Märtyrertod ihn bewog, die Theologie zu ergreifen und 1560 Genf aufzusuchen. Dort ordinirt,

wurde er Pastor in Chieu, mußte 1563 der Verfolgung weichen, und zurückgekehrt nach der Bartholomäusnacht 1572 nochmals sich flüchten. Bald als Professor und Pfarrer in Genf angestellt und 1581 ins Bürgerrecht aufgenommen, folgte er dann einem Rufe nach Leyden, mußte es aber als Parteigänger Leicesters bei dessen Sturz wider verlassen und fand Zuflucht im Königreich Navarra als Pastor zu Orthes, seit Okt. 1593 in Castres, wo er auch Professor wurde und 1595 gestorben ist. Die Menge seiner Schriften über exegetische, kirchengeschichtliche, dogmatische, ethische, polemische Gegenstände ist verzeichnet in Haag, la France protestante IV, S. 194 f. Seine christliche Ethik wird als erstes Beispiel der von der Dogmatik getrennten h. Moral betrachtet. Vgl. die Übersicht der reformirten Ethiken in den theol. Stud. und Krit. 1850, S. 22 f. von **A. Schweizer.**

Daniel. Die Person Daniels ist auch außerhalb des Buches, welches seinen Namen trägt, als geschichtlich bezeugt. Ezechiel nennt ihn 14, 12 ff. mitteninne zwischen Noah und Hiob als hervorragenden Gerechten und 28, 3 als hervorragenden Weisen, indem hier vom Fürsten von Tyrus gesagt wird: „Siehe du bist weiser als Daniel, keinerlei verborgene Dinge sind dir dunkel geblieben". Jene erste Nennung steht in dem aus dem J. 592 und diese zweite in dem aus dem Jare 587 datirten Teile der Weissagungssammlung Ezechiels. Ist Daniel nach Dan. 1, 1 ff. im 3. J. Jojakims (d. h. wie dies nach 2 Kön. 24, 1 gemeint zu sein scheint, im 3. J. der Unterwerfung dieses Königs unter die chaldäische Herrschaft), also schon im J. 606 nach Babel gekommen, so waren im J. 592 seit seiner Deportation vierzehn Jare verflossen, und da aus Dan. 1, 4 zu schließen ist, dass er, als er nach Babel verpflanzt wurde, bereits das Knabenalter überschritten hatte, so war er zur Zeit jener ersten Rede Ezechiels ein ungefär Dreißigjähriger — ein Alter, welches vollauf ausreicht, es begreiflich zu finden, dass er schon damals eine unter den Exulanten allbekannte Persönlichkeit war. Das Buch stellt ihn ganz so dar, wie ihn Ezechiel charakterisirt: als Gerechten und das Verborgene durchschauenden Weisen. Um dieses Buch richtig zu beurteilen, hat man in betracht zu ziehen: 1) dass es durch kein Selbstzeugnis den Anspruch erhebt, von Daniel selbst verfasst zu sein. Es zerfällt in zwei Teile; der erste Teil c. 1 bis 6 erzält danielische Geschichten, der zweite Teil c. 7—12 danielische Gesichte, und auch dieser zweite Teil fürt 7, 1 f. 10, 1 die folgenden danielischen Gesichte in rückblickendem Geschichtston ein. Die Weisung 12, 4: „Verbirg die Worte und versiegele das Buch" meint nicht das vorliegende Buch, sondern die vorausgegangene Offenbarung von dem Ende der Dinge und den es anbanenden Ereignissen. Sodann 2) dass es nicht unter den Nebîm steht d. i. den Büchern prophetenamtlicher Geschichtschreibung und Predigt, sondern unter den Kethubim (Hagiographen) d. i. den nicht von Propheten verfassten Schriften; die Klagelieder standen ursprünglich hinter Jeremia und sind nur aus liturgischem Grunde unter die Kethubim versetzt worden, damit die fünf Megilloth, nach dem Festkalender geordnet, beisammen ständen. Ein Schluss auf die Entstehungszeit des Buches lässt sich aus dieser seiner Stellung in der letzten Abteilung des Kanons nicht ziehen, sie setzt aber voraus, dass Daniel, obwol ein mit Seherblick in die Verborgenheiten der Zukunft begabter Weiser, doch nicht Prophet dem Lebensberufe und Wirken nach war und dass auch das Buch kein eigentlich prophetisches ist — es ist eine Apokalypse d. h. ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von reiner Prophetie unterscheidet, dass es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundirung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt; auch der Prophet (נביא) als solcher ist ja im biblischen Sinne nicht nur Verkündiger des Künftigen, sondern auch geistliche Kritik übender Historiker. Mag das Buch Daniel in der Zeit des Exils oder in der Zeit des Antiochus Epiphanes entstanden sein, immer hat man an dasselbe diesen apokalyptischen Maßstab anzulegen, wie an die neutestamentliche Apokalypse, mag diese unter Nero oder unter Domitian entstanden sein. Eine andere Voraussetzung, mit der wir an das Buch Daniel herantreten, ist die, dass es aus danielischen Überlieferungen erwachsen ist. Das Recht dieser Voraussetzung ergibt sich daraus, dass Daniel schon in Ezechiels Zeit als צדיק und als

in das Verborgene blickender חכם berühmt war, und daſs man also von Bewärungen seiner Frömmigkeit und seines Tiefblickes wissen muſste; daraus daſs, wie die apokryphischen Zusätze zum B. Daniel zeigen, seine Person ein Lieblingsgegenstand der späteren Hagada war, und daraus, daſs im Unterschiede von diesen vier Erzälungen (Rettung der Unschuld Susannas, Entlarvung Bels und seiner Priester, Tötung des Drachen, Speisung Daniels in der Löwengrube durch den dorthin entrückten Habakuk) die Erzälungen des Buches selbst durch ihre majestätische Einfalt und ihre Fülle babylonischen und persischen Wissens auf historische Grundlagen zurückweisen. Man kann sagen: es schildert die schon weiter rückwärts liegende babylonische Zeit mit persischen Farben, es enthält soviel altpersisches Sprachgut, daſs die Sprachwissenschaft noch lange mit dessen Enträtselung zu tun haben wird. Aber auch über Altbabylonisches zeigt sich der Verfasser besser unterrichtet, als man gemeinhin meint. Oppert (in seiner Expédition scientifique en Mesopotamie t. I, 1863) und Lenormant (in seiner Schrift La divination et la science des présages chez les Chaldéens 1875) räumen dies willig ein. Mögen ihre Ehrenrettungen mislungen sein, so ist doch keinesfalls verächtliches Aburteilen schon jetzt an der Zeit. So unterscheidet das Buch z. B. die Namen בלטשאצר und בלשאצר, jenes = balaṭsu uṣur bedeutet: sein Leben behüte und dieses = bel šar uṣur Bel, den König behüte. In ersterem Namen ist bel zu balaṭsu hinzuzudenken und so 4, 5 zurechtzulegen. Auch die Wunder, die das Buch erzält, sind, wenn man das Wunder nicht im Prinzip verwirft, keine Beweise seiner Ungeschichtlichkeit; sie lassen sich mit Caspari (Vorträge zur Einl. in d. B. Dan. 1869) als Erfüllung solcher Weissagungen wie Mi. 7, 15 ansehen. Und auch daſs überlieferte Visionen Daniels vorwiegend politischen und mantischen Charakters sind, begreift sich. Er war Statsmann und bekommt als solcher die zukünftigen Konflikte der weltgeschichtlichen Staten und die darein verflochtenen Geschicke des Volkes Gottes zu schauen. Einigermaßen vergleicht sich Bileam, der Zauberer aus Pethôr d. i. Pitru = Gargamiš (Kargamiš), dessen Fernblick bis in die Zeit der über das Meer heranziehenden, schließlich aber auch selbst zu Grunde gehenden Macht des Abendlandes reicht.

Innerhalb beider Hälften des Buches c. 1—6; 7—12 ist, von neuem anhebend, chronologische Folge. Die Sprache ist bis 2, 4ª hebräisch; hier geht sie auf Anlaſs der aramäischen Antwort der Chaldäer mit einem Male ins Aramäische über und bleibt aramäisch bis c. 7. Die universalgeschichtlichen Visionen bis hieher hat der Verf., nachdem er einmal ins Aramäische übergegangen war, aramäisch verzeichnet; mit c. 8 tritt wie unwillkürlich das Hebräische ein als die geeignetere Sprachform für die Visionen, welche speziell sein Volk angehen. Das Hebräische behauptet sich von c. 8 an bis zum Ende des Buches. Es schließt sich hie und da an Ezechiel an (vgl. עת קץ 11, 35. 40; 12, 4; 8, 17 mit עת עון קץ Ez. 21, 30. 34; 35, 5; בן אדם als Anrede des Sehers 8, 17 wie durchweg bei Ez.) und auch an Habakuk (vgl. 11, 27. 29. 35 mit Hab. 2, 3), mit welchem (s. über Habacuc discophorus meine Schrift de Habacuci prophetae vita etc. 1842) die Legende ihn in Verbindung bringt; das Gesamtgepräge gleicht dem Hebräisch des Chronisten, der gegen Ende der persischen Zeit nahe der griechischen schrieb und ist, sowol mit dem antiken als mit dem mischnischen Hebräisch verglichen, voll stilistischer Sonderbarkeiten und Härten. Das Aramäische hat vieles Eigentümliche, wodurch es sich von dem Targumischen unterscheidet: das noch nicht zu ד verkürzte דִּי, das flectirte Peîl z. B. jehîbath, sie ist gegeben worden, das Fut. להוא (wie auf dem Stein von Carpentras, s. Beer, Inscriptiones et Papyri veteres semitici 1833, p. 18—21), Hafel, Hitpeêl, Hithpaal statt Afel u. s. w., eine sonderbare Vorliebe zu segolirten Verbalformen wie améreth sie sprach für amrath — man hat kein Recht, mit Cheine (Art. Daniel in der Encycl. Britannica) die überlieferte Textgestalt, welche übrigens in unseren Druckausgaben von Fehlern wimmelt, als eine willkürlich mit dem Hebräischen uniformirte anzusehen, die Sprache hat wie in den Formen so in der Syntax, besonders der durchaus unhebräischen Wortstellung, ihr eigenartiges und, wie sich schon aus Luzzattos Ele-

menti grammaticali del Caldeo Biblico 1865 (deutſch von Krüger 1873) erſehen läſst, konſequent geregeltes Kolorit, dem paläſtiniſchen Aramäiſch Verwandtes fehlt gänzlich, es iſt neben dem Aramäiſchen des B. Ezra (deſſen ôm ſtatt ôn als Suff. der 3. pl., vgl. Jer. 10, 11, ſich als ein Anzeichen höheren Alters anſehen läſst) das älteſte uns erhaltene oſtaramäiſche Denkmal. Sonderbar iſt der Übergang aus dem Hebräiſchen ins Aramäiſche 2, 4. Lenormant faſst ארמית als Zwiſchenbemerkung, welche beſage, daſs was folgt einer aramäiſchen Grundſchrift entnommen ſei, was auch Cheine anſprechend findet. Aber dieſe Annahme iſt hier wie Ezr. 4, 7 willkürlich. Der Verfaſſer läſst die Chaldäer aramäiſch ſprechen; das bibliſche Aramäiſch heißt deshalb in der Maſora des Onkelos-Targums לישנא דכסדאי. Man braucht daraus nicht zu folgern, daſs ihm 1, 4 „Schrift und Sprache der Chaldäer" als aramäiſch gelten; die babyloniſchen Eigennamen, welche vorkommen, ſind ja nicht aramäiſch, wie er ſich ſelbſt ſagen muſste. Aber welcher anderen Sprache hätte er ſich bedienen ſollen, um jüdiſchen Leſern einen Eindruck des fremden Idioms zu geben, in welchem die Prieſterkaſte mit dem Könige Babels verhandelte? Das Aramäiſche war wirklich neben dem Babyloniſch-Aſſyriſchen Hauptſprache des Reiches. Die Inſchriften nennen unter den Statsbeamten neben dem aba assurai einen aba armaai, einen aramäiſchen Statsſchreiber (II. R. 31, 64—65b).

Das Buch iſt durchaus gleichartig. Die von Lenormant für die erſte Hälfte und von Zöckler für die zweite angenommenen Erweiterungen und Interpolationen einer Grundſchrift ſind künſtliche Rettungsmittel der Authentie, welche kritiſcher Begründung ermangeln und nicht leiſten, was ſie bezwecken. Das Buch als eine Apokalypſe der Seleucidenzeit hat mehr Recht auf Kanonizität, als wenn es ein von jüngeren Händen ſeiner Urgeſtalt entfremdetes Produkt der Achämenidenzeit wäre. In die Seleucidenzeit ſcheinen es die mitten unter babyloniſchen und zalreicheren altperſiſchen Wörtern in c. 3 vorkommenden drei griechiſchen Inſtrumentnamen קיתרס, *κίθαρις*, סומפניה, *συμφωνία*, und פסנתרין, *ψαλτήριον* zu verweiſen. Daſs ſie aus dem Griechiſchen ſtammen, beweiſen ſchon ihre griechiſchen Endungen. Auch bei סומפניה (vgl. ital. zampogna, in Kleinaſien sambogna, Sackpfeife, Dudelſack) iſt an ſemitiſche Herleitung nicht zu denken. Möglich wäre es, aber, wie auch Lenormant einräumt, ſehr unwarſcheinlich iſt es, daſs dieſe drei griechiſchen Inſtrumente ſchon in dem Babel Nebukadnezars heimiſch geworden. Dagegen wiſſen wir aus Polybius (bei Athenäus X, 52), daſs gerade die *συμφωνία* am Hofe des Antiochus Epiphanes beliebt war. Oder iſt das etwa ein ſo neckiſcher Zufall, wie in bezug auf das mit griechiſchem *φορεῖον* zuſammenklingende אפריון Hohesl. 3, 7, daſs bei einem Feſtzuge des Antiochus hunderte von Frauen in gold- und ſilberfüßigen *φορεῖα* dahergetragen wurden (Athenäus V, 5)? —

Was die Geſchichten des B. Daniel betrifft, ſo iſt das Urteil fachmänniſcher Aſſyriologen darüber beſcheidener als anderer. Je öfter ich das Buch leſe, ſagt Lenormant, und mit den Keilſchriften vergleiche, deſto ſtärker wird der Eindruck der Geſchichtlichkeit, den es auf mich macht. Oppert glaubt in der babyloniſchen Ruine el-muchattat die Bodenerhöhung entdeckt zu haben, welche dem Koloſſe c. 3 als Piedeſtal diente. Die Feuerofen-Strafe illuſtrirt Talbot in vol. II (1873) der bibliſch archäologiſchen Transactions aus Inſchriften. Was 3, 31 — c. 4 von Nebukadnezars ſiebenjähriger insania zoanthropica erzält, hat für dieſe Forſcher günſtige Parallelen bei Beroſus (in Joſephus' c. Ap. I, 20), welcher nicht ſagen würde, daſs Nebukadnezar *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν* geſtorben ſei, wenn dieſe Erkrankung nicht eine abſonderliche geweſen wäre, und bei Abydenus (Euſeb. praep. IX, 41; Chron. I, 59), welcher erzält, daſs er von dem Dache ſeines Palaſtes herab den Untergang Babels durch ein medoperſiſches Erobererpaar verkündigt und dann plötzlich verſchwunden ſei. Indem das Buch drei babyloniſche Herrſcher zält, läſst es Mittelglieder aus, aber der Name Bel-šar-uṣur, Sons Nabo-nahid's (*Λαβύνητος*, Son des *Λαβύνητος* bei Herodot I, 188) iſt jetzt auf einer Prisma-Inſchrift aus Mugheir aufgefunden. Übrigens iſt nicht zu vergeſſen, daſs das auf der Geſchichte Babels von Nebukadnezar bis zur Kataſtrophe liegende Dunkel

durch die Denkmäler nicht gelichtet wird. Nebukadnezar, Nerigliſſor und Naboned reden in den bis jetzt bekannten Inſchriften nur von ihren Bauten (ſ. Ménant, Babylone et la Chaldée, 1875). Es iſt wol zu beachten, daſs 5, 30 nur von der Ermordung Belſatzars ſpricht, nicht von der Endſchaft des chaldäiſchen Reiches, obſchon die Gottesfingerſchrift auch dieſe in Ausſicht ſtellt; es ſcheint ſo, als ob Belſatzars Tod vorerſt nur das Ende des Hauſes Nebukadnezars wäre, und wenn 5, 30 dieſen Sinn hätte, ſo wäre Belſatzar mit Laboſordach des Beroſus zu identifiziren, welcher noch ſehr jung zur Regierung kam und nach neunmonatlicher Miſswirtſchaft ermordet ward. Darius der Meder, welcher der nächſte Erbe der babyloniſchen Herrſchaft wird, hat bis jetzt nur an Cyaxares II., Son des Aſtyages, in Xenophons Cyropädie eine Stütze ſeiner Geſchichtlichkeit. Daſs dieſer Darius ein von Cyrus eingeſetzter Unterkönig von Babylon geweſen, wie Lenormant vermutet, ſteht im Widerſpruch mit dem Buche, welches auf die chaldäiſche Dynaſtie eine mediſche folgen läſst. Sie hat zwar nur einen Regenten und bildet nur den Übergang zur perſiſchen des Cyrus, aber ſie zält doch mit in der Monarchieen-Reihe, ſie iſt ein integrirendes Glied der Kette, und wenn bis jetzt der Nachweis der Geſchichtlichkeit nicht gelungen, ſo iſt doch andererſeits ein ſo durchgreifender Irrtum des Verfaſſers ſchier undenkbar. Bemerkenswert iſt es, daſs Cyrus in den Inſchriften aus ſeinem 1. und 2. Jare „König der Völker“ und erſt vom 3. Jare an „König Babels, König der Völker“ genannt wird.

Die Erzälung des Traums Nebukadnezars von dem Monarchieenbilde, ſagt Ménant, macht Wort für Wort den Eindruck der Paraphraſe eines Keilſchrifttextes. Nach der immer noch herrſchenden traditionellen Deutung (Hengſtenberg, Caſpari in der Abh. über die vier daniel. Weltmonarchien, Luth. Zeitſchr. 1841; Hofmann in Weiſſ. und Erfüllung 1841, Zündel in den Kritiſchen Unterſ. 1861, Auberlen in „Der Proph. Daniel und die Offenb. Joh.“ 1857, Aufl. 2; Kliefoth, Füller, Keil in ihren 1868 — 1869 erſchienenen Komm.) iſt das goldene Haupt das chaldäiſche Reich, die ſilberne Bruſt mit den ſilbernen Armen das medoperſiſche, der kupferne Bauch mit den kupfernen Lenden das griechiſche ptolemäiſch-ſeleucidiſche, die eiſernen Schenkel mit den aus Ton und Eiſen gemiſchten Füßen das römiſche Reich, welches in das oſt- und weſtrömiſche zerfiel und in kleinere, aus römiſchen und eingedrungenen barbariſchen Volksbeſtandteilen gemiſchte Reiche endigte. Dieſer letzten Geſtalt des Weltreiches macht ein Weltherrſcher ein Ende, deſſen Reich kein Ende nimmt — ein Stück Fels, nicht von Menſchenhand losgeriſſen, ſchlägt dem Bilde an ſeine Füße und zermalmt es zu Staub und wird ein großer Fels, welcher die Erde erfüllt. Daſs dieſes ſchließliche Reich das meſſianiſche iſt, leuchtet ein *). Fraglich aber iſt, ob das vierte Reich wirklich das römiſche ſei. Nach der Anſicht Bertholdts in ſeinem Komm. 1806 — 1808, welche Zöckler in dem ſeinigen 1870 neu zu begründen geſucht hat, iſt das 1. Reich das chaldäiſche, das 2. das medoperſiſche, das 3. das Reich Alexanders, das 4. das Reich der Diadochen; nach der Anſicht Eichhorns, v. Lengerkes in ſeinem Komm. 1835, Ewalds, Bleeks, Kranichfelds in ſeinem Komm. 1868, Weſtcotts iſt das 2. Reich das mediſche, das 3. das perſiſche, das 4. das griechiſche. In der Hauptſache

*) In dem Bahman Jeſcht (Handſchrift des Prof. Spiegel) findet ſich ähnliches: „Wie aus dem Çtûtgar offenbar iſt: Zertuſcht verlangte von Ormuzd Unſterblichkeit, dann zeigte Ormuzd die allwiſſende Weisheit dem Zertuſcht, er ſah dann einen Baum mit ſolcher Wurzel, daſs vier Bäume daraus entſtanden waren, ein goldener, ein ſilberner, ein ſtälerner, ein eiſerner... Dann ſprach Zertuſcht: Herrſcher, der Himmliſchen und Irdiſchen Größter, ich habe die Wurzel eines Baumes geſehen, von dem vier Bäume entſtanden ſind. Es ſprach Ormuzd zu dem heiligen Zertuſcht: dieſes eines Baumes Wurzel, die du geſehen, (iſt die Welt), und dieſe vier Bäume ſind die vier Zeiten, die da kommen: dieſe goldene, wenn ich und du uns unterhalten und Kstaçp-shah das Geſetz annimmt und der Leib des Dêvs zerbrochen wird und ſie ſich verbergen; dieſer ſilberne iſt die Herrſchaft des königlichen Artaſchir, der ſtälerne die Herrſchaft des Anoshêrevân-Khosru, Son des Kobat; der von Eiſen geſchmiedete die ſchlechte Herrſchaft der Dêvs“ ꝛc. Nach dieſer Herrſchaft der Dêvs kommt laut perſiſcher Lehre Sosiosch, der Heiland.

treffen diese zwei Ansichten zusammen: der Horizont des Buches gilt ihnen als griechisch.

Mit c. 7 beginnt das Buch der Gesichte und von 8, 1 an redet Daniel als Verf. des Buches unmittelbar selber. Die Folge der Gesichte ist diese: c. 7 das Gesicht von den vier Tieren, dem kleinen Horne und dem Menschensone; c. 8 das Gesicht vom griechischen Reich und der Verflechtung der Geschicke Israels in dessen Geschichte; c. 9 der göttliche Aufschluss über die 70 Wochen nach Ablauf der 70 jeremianischen Jare; c. 10—12 das Gesicht von dem Kampfe zweier dem Volke Gottes freundlicher und der göttlichen Heilsverwirklichung dienender Engel mit den Engeln Persiens und Griechenlands und von Israels bevorstehendem Leiden und schließlicher Erlösung. In c. 7 erscheinen dieselben Weltreiche, welche in c. 2 als Glieder einer Menschengestalt versinnbildet waren, unter den Symbolen von Tiergestalten, welche aus dem überstürmten Weltmeer aufsteigen: das chaldäische als geflügelter Löwe, das medopersische, wie nun auch hier die traditionell-kirchliche Auslegung annimmt, als ein Bär mit drei Rippen im Rachen (dem lydischen, dem ägyptischen und dem babylonischen Reiche), das griechisch-macedonische als ein Parder mit vier Flügeln auf dem Rücken und vier Köpfen (Antigonus, Ptolemäus, Lysimachus und Kassander, Alexanders Nachfolger), das römische als das grausigste Tier mit eisernen Zänen, ehernen Klauen und zehn Hörnern, zwischen denen ein elftes hervorkommt und drei von jenen zehn Hörnern wegstößt; dieses kleine Horn, dessen Ansehen dann größer ist als der andern, beginnt mit der Gemeinde Gottes zu streiten und unterjocht sie, aber der Alte der Tage macht dieser letzten Weltmacht ein Ende und setzt der Bedrängnis seiner Gemeinde ein Ziel, indem er dem Menschensone, der in des Himmels Wolken daher kommt, alle Gewalt gibt. Der Verfolger der Gemeinde ist hier nach obiger Auffassung natürlich nicht Antiochus Epiphanes, sondern eine aus dem römischen Weltreiche der Endzeit hervorgehende antichristische Herrschaft. Bis hieher lässt sich die Ansicht, dass das vierte Weltreich das römische sei, gegen manche dagegen aufsteigende Bedenken aufrecht halten, aber in c. 8 erstarken diese Bedenken in auch jetzt noch mir unwiderleglich scheinender Weise. In dem Gesichte c. 8 (geschaut in Susa am Flusse Eulaios) erscheint nämlich die medisch-persische Macht unter dem Bilde eines Widders und die griechische unter dem Bilde eines Ziegenbocks; der einhörnige Ziegenbock siegt und bekommt vier Hörner, aus deren einem ein fünftes hervorkommt, welches sich bis an den Himmel streckt, herabgeworfene Sterne mit Füßen tritt und 2300 Abend-Morgen lang Völker und besonders das Volk der Heiligen misshandelt. Dass hier der Ziegenbock das Reich von Jawan abbildet, sagt die Deutung Gabriels selber; das eine ansehnliche Horn zwischen des Ziegenbocks Augen ist also Alexander der Große, der in flugartigem Siegeslauf von Westen gekommene Eroberer; die vier Hörner, welche, nachdem dieses große Horn zerbrochen, an dessen Stelle gegen die vier Himmelsgegenden hin hervorwachsen, sind vier aus der Monarchie Alexanders entstehende Reiche (das macedonische im Westen, das syrische im Osten, das ägyptische im Süden und das thracische im Norden), und das kleine Horn, welches aus einem der vier hervorgeht, himmelhoch wird uns das heilige Volk bis zur Abstellung des täglichen Abend- und Morgenopfers (Thamid) und Verstörung des Heiligtumes unterdrückt, ist also Antiochus Epiphanes. Die traditionell-kirchliche Auslegung gibt dies auch zu. Der Endpunkt der 2300 Abend-Morgen ist die Widereinweihung des Tempels im J. 164 v. Chr., welche seitdem von den Juden als ein achttägiges Fest (Chanucca oder das Lichterfest), beginnend in Übereinstimmung mit 1 Makk. 4, 52 am 25. Kislev, gefeiert wird. Fraglich bleibt, ob die 2300 ערב בקר von 2300 Morgen- und Abendopfern, also 1150 Tagen oder von 2300 *νυχθήμερα* gemeint seien. Das erstere ist warscheinlicher, da sich die Weissagung um die gewaltsame Inhibirung des Thamid und deren Endschaft dreht. Von der Aufrichtung des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* am 15. Kislev 145 seleucidischer Ära bis zum 25. Kislev 148 sind zwar 1287 Tage, womit die 1290 in 12, 11 zusammentreffen, aber die Wandlung des Tempels in eine Kultusstätte des Zeus Olympios war ja nur der Gipfel der Greuel, welche das antiochische Religionsedikt für das jüdische Volk zur Folge

hatte, die 1150 Tage fixiren einen vom 15. Kislev 145 etwas weiter rückwärts innerhalb 1 Makk. 1, 43—56 gelegenen Ausgangspunkt.

Hier fassen wir Fuß und fragen: ist es warscheinlich, dass das kleine, hoch sich erhebende Horn, welches die Gemeinde Gottes verfolgt, in c. 8 der aus dem geteilten Reiche Alexanders hervorgegangene Antiochus Epiphanes ist, und dagegen in c. 7 ein aus dem römischen Weltreich hervorgehender König? Die Charakterschilderung beider in ihrem Verhalten gegen Jehovah, sein Volk und dessen Religion stimmt zusammen. Es ist beidemal der Antichrist, welcher dargestellt wird, der letzte Erzfeind der Gemeinde; die Farben sind gleich stark und schließen vor- und gegenbildliches Verhältnis zweier Personen aus. Die Symbolik in c. 7 und 8 deckt sich insoweit, als der Erzfeind ein kleines Horn ist, welches über drei andere emporkommt. Ist es warscheinlich, dass diese drei andern in c. 8 nachalexandrische griechische Herrschaften seien, in c. 7 aber römische? Lässt sich nicht erwarten, dass das, worin die Abbildung variirt, ebensowenig auf zwei verschiedene Personen füre, als die abweichende Abbildung der vier Weltreiche in c. 2 und 7 auf immer je zwei verschiedene? Ferner: das Wüten des Erzfeindes wärt nach 7, 25 „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit". Tun wir einen Blick vorwärts, so wärt auch nach 9, 27 die äußerste Bedrängnis $^1/_2$ Woche $=$ 1 $+$ 2 $+$ $^1/_2$ Jar, und auch 12, 7 kehrt gleiches Zeitmaß wider. Wie unwarscheinlich, dass es verschiedene Ereignisse sein sollen, welche mit so gleichem Zeitmaße gemessen werden! Und doch liegen sie in der Anschauung, die dem Daniel aus der Offenbarung entstehen muss, nicht weit auseinander. Denn von einem langen Geschichtsverlauf zwischen jener antiochischen Bedrängnis und einer endzeitigen verlautet nichts. Vielmehr wird die eingestandenermaßen bis zur Wegtilgung des Antiochus reichende Weissagung c. 8 mit den Worten eingeleitet V. 19: „Siehe, ich tue dir kund das, was geschehen wird am letzten Ausgange des Zornes, denn es fällt in die Endzeit". Gibt es nun etwa für Daniel noch eine Endzeit hinter der Endzeit? Es möchte sein, wenn die Visionen, welche, wie man annimmt, hinter das Reich Alexanders noch als viertes ein römisches mit seinen Bedrängnissen stellen, jünger wären als die andern mit seleucidischem Gesichtskreis. Aber im Gegenteil der Traum vom Monarchieenbilde c. 2 und das Gesicht von den 4 Tieren aus dem Meere c. 7 sind aus früherer Zeit als die Gesichte c. 8 und 9.

Ist aber der Gesichtskreis des Buches überall der gleiche, was onehin bei der Gleichartigkeit des Stoffes und der Einheit des Planes das warscheinlichere ist, so kann das vierte Reich in c. 2 und 7 nicht das römische sein, und die von Hofmann u. a. vertretene Auslegung, nach welcher es das römische ist und doch nicht allein 8, 9 ff., sondern auch 9, 26 f. von der antiochischen Bedrängnis verstanden werden soll, muss uns als eine halbwegs stehen gebliebene Beseitigung einer irrigen Auffassung erscheinen. Ferner: ist das vierte Reich nicht das römische, sondern das griechische, so ist das dritte das persische und das zweite kann, da das erste one allen Zweifel das durch Nebukadnezar repräsentirte chaldäische ist, nur das medische sein. Der Einwand, dass das B. Daniel nur ein auf das chaldäische gefolgtes medopersisches Reich kenne, in welchem erst Medien, dann Persien die Hegemonie hatte, ist unbegründet; denn das B. Daniel unterscheidet Meder und Perser durchweg, one מדי in פרס aufgehen zu lassen, durch besondere Nennung beider nebeneinander, und zwar so, dass immer מדי dem פרס voraufgeht, 5, 28; 6, 8. 12. 15. Es hebt an Darius mit offenbarer Absichtlichkeit hervor, dass er ein Meder aus medischem Samen, 6, 1; 9, 1; 11, 1, und dagegen an Cyrus, dass er ein Perser war, 6, 29. Statt 6, 29 zu sagen: unter der Regierung des Darius und des Cyrus, sagt es absichtlich „unter der Regierung des Darius und unter der Regierung Cyrus des Persers"; es zält also die מלכות des Darius und die מלכות des Cyrus als zwei, nicht als eine. Cyrus heißt 10, 1 מלך פרס; so heißt Darius nirgends. Und obgleich in dem Gesichte c. 8 das medisch-persische Reich in der einen Gestalt des Widders erscheint, so werden doch auch da V. 3 beide Reiche unterschieden als zwei Hörner, deren eines größer und später gewachsen als das andere, nämlich das persische Horn im Verhältnis zum medischen. Wie wichtig aber für Daniel die Herrschaft des Darius ungeachtet ihrer kurzen Dauer ist, zeigt

11, 1. Michael und der Engel, der ihm half, waren Darius' Beistand und Hort. Denn das erste Jar des Darius ist das Jar der Erlösung Israels vom babylonischen Drucke. Mit der medischen Herrschaft heiterte sich Israels Geschichte auf und gewann eine lichtere Aussicht.

In der Symbolik des Monarchieenbildes läßt die Beziehung der eisernen Beine mit den teils eisernen, teils tönernen Füßen auf das griechische Reich nichts zu wünschen übrig. Daß der Stoff der Füße verschiedenartig ist, bedeutet die Teilung des Stammreichs, wodurch diese Ausläufer von Reichen entstanden, 11, 4; daß der Stoff Eisen und Ton ist, bedeutet die Ohmacht des einen stärkeren Reiches über das gebrechlichere andere, zunächst des ägyptischen über das syrische, 11, 5; daß Eisen und Ton gemischt sind, ohne doch zu verschmelzen, bedeutet die Verschwägerung der beiden Reiche, die doch zu keiner rechten Einigung fürte, 11, 6. 17. Wir haben zum Verständnis dieser Gestalt des Monarchieenbildes in c. 11 den befriedigendsten Schlüssel. Und wie zwanglos ergibt sich nun weiter die Beziehung der silbernen Brust und Arme auf das medische und des ehernen Bauchs mit den ehernen Lenden auf das persische Reich! „Nach dir — sagt Daniel V. 39 zu Nebucadnezar — wird erstehn ein anderes Reich, niedriger als deines." War denn das persische Reich niedriger als das chaldäische? Man wird erwidern: ja, in seinem medischen Anfange. Aber welche Berechtigung gibt denn der Text, אַרְעָא מִנָּךְ von dem Anfangscharakter und nicht von dem Wesen des zweiten Reichs zu verstehen? Es ist das medische Reich, über welches die Deutung, weil es überhaupt unbedeutender ist, mit wenigen Worten hinweggeht. Vom dritten dagegen sagt sie, daß es über die ganze Erde herrschen werde. Das ist das persische Reich. Erst dieses ist wider ein Weltreich im vollsten Sinne, wie das chaldäische. Das medische dazwischen, schwächer als beide, leitet nur über von dem einen zum andern. So erscheint es auch in dem Gesichte Sacharjas c. 6. Die roten Rosse, deren Geschäft schon längst vorüber, sind die chaldäischen. Die schwarzen Rosse, die gegen das Nordland (Babylonien) ausziehen, sind die medischen (wobei man sich der Bärengestalt der medischen Herrschaft Dan. c. 7 erinnert); hinter ihnen drein (das zu vollenden, was sie begonnen) kommen weiße, d. i. die persischen (weiß wegen der edlen Gesinnung Persiens gegen Israel). Die gesprenkelten starken Rosse des vierten Wagens entsprechen dem vierten Reiche bei Daniel, dem griechischen. Allerdings aber scheint hier das Gespann des vierten Wagens sich im Verlauf des Gesichts in zwei verschiedene Gespanne zu scheiden, so daß die gesprenkelten Rosse, die gegen das Südland (Ägypten) ziehen, die griechische (seleucidische) Macht in ihrer Mischung von Abend- und Morgenländischem und die starken die römische in ihren Welteroberungszügen versinnbilden.

In dem Gesichte c. 7 zeigt uns gleich das erste Bild, wie wichtig der Weissagung die Herrschaft auch schon eines Königs ist, um versinnbildet zu werden; denn der Löwe, dem man die Adlersflügel ausrauft, der sich aber wider erholt, aufrecht steht wie ein Mensch und ein Menschenherz bekommt, ist Nebucadnezar, der gewaltige Eroberer und Herrscher, welcher am Ende seines Lebens ein demütiger Bekenner des Einen Gottes geworden. So wird es also nicht nötig sein, daß der Bär ein Reich mit einer langen Königsreihe versinnbildet; es ist Darius der Meder. Es fehlte seinem Reiche die volle Selbständigkeit; darum ist der Bär nur einseitig aufgerichtet. Es war in drei Hauptsatrapien geteilt, 6, 3, war also dreiteilig; darum hat der Bär drei Rippen zwischen den Zänen. Und man sagt dem Bär: Steh auf, friß vieles Fleisch, weil Darius' Reich eine große Zukunft hatte, one sie für sich allein verwirklichen zu können; es blieb beim conatus. Es ist doch auch viel sachgemäßer, daß das nun folgende persische Reich durch den flinken Parder versinnbildet wird, als durch den schwerfälligen Bären. Dieser Parder ist Cyrus. Seine vier Flügel sind Persien, Medien, Babylonien und Ägypten; seine vier Köpfe sind Cyrus' vier Nachfolger, denn das B. Daniel kennt nach Cyrus laut 11, 2 nur noch 4 persische Könige (Cambyses, Smerdis, Darius Hystaspis und den letzten), indem die Personen des Xerxes und Darius Codomannus in eine verschwimmen, was sich dafür geltend machen läßt, daß die Entstehungszeit des Buchs diesseit des Ablaufs der persischen Geschichte liege,

Es folgt nun viertens das ganz verschiedene grausige und starke Tier mit großen eisernen Zänen, welches alles frisst, zermalmt und was übrig ist zertritt. Es ist die erste, von den asiatischen Herrschaften ganz verschiedene, abendländische: das Reich Alexanders, aber insofern gewissermaßen mit Einschluss des römischen, als in dieser vierten Gestaltung sich für Daniel alle Weltmacht bis ans Ende der Tage konzentrirt. Dieses vierte Tier hat zehn Hörner und ein kleines dazwischen hervorsprossendes stößt drei von den zehn ab. Dieses kleine und dann große vieläugige und großmäulige Horn ist Antiochus Epiphanes; nur zufällig vielleicht deutet סלקת ביניהן auch schon dem Klange nach auf ihn, den Seleuciden. Aber die zehn Hörner? Es sind laut der Deutung 7, 24, vgl. 8, 20 zehn Könige, deren drei dieser elfte zu Falle bringt. Wie das gemeint ist, lässt uns 11, 21 erraten, wonach Epiphanes, der dort mit Anspielung auf diesen seinen Namen נבזה heißt, auf Schleichwegen zum Thron gelangte. Dass man die Reihe der Zehn nicht wie Hitzig mit Alexander dem Großen anheben darf, hat schon v. Lengerke (vgl. Joël, Notizen zum B. Daniel 1873) erwiesen; das Thier selbst ist ja Alexander und sein Reich, die zehn Hörner sind Könige, deren Herrschaft im Reiche Alexanders wurzelt. Dass alle zehn zusammen neben einander sichtbar sind, bringt die Vision mit sich und berechtigt nicht zur Folgerung der Gleichzeitigkeit aller; drei aber müssen gleichzeitig mit Antiochus sein, da sie vor ihm weichen. Wir zälen mit Prideaux, Bertholdt, v. Lengerke folgendermaßen: 1) Seleucus Nikator (312 bis 280); 2) Antiochus Soter (279—261); 3) Antiochus Theus (260—246); 4) Seleucus Callinicus (245—226); 5) Seleucus Ceraunus (225—223); 6) Antiochus der Große (222—187); 7) Seleucus Philopator (186—176); 8) Heliodorus, welcher nach Vergiftung Seleucus Philopators 11, 20 faktisch den Thron inne hatte; 9) der als Geißel statt des Antiochus Epiphanes nach Rom geschickte Demetrius, welcher nach dem Tode seines Vaters Seleucus Philopator der erbberechtigte Thronfolger war; 10) Ptolemäus VI. Philometor, für welchen seine Mutter Cleopatra, die Schwester des Seleucus Philopator und Antiochus Epiphanes, den syrischen Thron beanspruchte. Die letzten drei stieß Antiochus Epiphanes von dem syrischen Throne, auf dem sie sich festsetzen wollten, herunter, 7, 24. Heliodor wurde von den Pergamenern Eumenes und Attalus zu Gunsten des Antiochus vertrieben. Demetrius, auf welchen als berechtigten Thronerben 11, 21 hingedeutet wird, wurde bei Seite geschoben. Ptolemäus Philometor kam nicht allein nicht auf den syrischen Thron, sondern er verlor an Antiochus auch Cölesyrien und Paläſtina, und wurde in seinem eignen Lande von Antiochus aufs Haupt geschlagen, 11, 22—28. Diese Ereignisse, durch das Geschick der drei Hörner nur angedeutet, liegen alle, wie c. 11 zeigt, im Gesichtskreise des B. Daniel. Indes befriedigt diese erfüllungsgeschichtliche Deutung nur notdürftig. Nach Analogie des Monarchieenbildes 2, 41 ff. sollte man meinen, dass die Zehn (entsprechend den Fußzehen dort) Seleuciden und Ptolemäer, nicht bloß Seleuciden seien. Da die Erfüllung des Geweissagten sich in eine vorbildliche und gegenbildliche auseinanderlegt, so ist immer möglich, dass die letztere es vollständiger und zutreffender zur Verwirklichung bringen wird, als die erstere. In der Anschauung des Buches Daniel aber liegen die beiden Erfüllungen als Eine ineinander.

So auch in den siebenzig Wochen c. 9. Diese werden in 7 + 62 + 1 Woche zerfällt. Im Beginn dieser einen Woche wird der משיח ausgerottet, das Volk eines נגיד verheert Stadt und Tempel, überschwemmungsartig bricht das damit herbeikommende Ende herein, und bis zum Ablauf des Krieges ist Verwüstung verhängt. Aber viele harren bundestreu diese Woche aus, in die Mitte derselben fällt die gewaltsame Unterbrechung des Opferkultus, und zwar ob verwüstenden Greuelsittigs (der sich über Altar und Tempel breitet), und es wärt dies, bis das verhängte Verderben niederschmilzt auf den Verwüster. Dass diese Woche die Zeit der antiochischen Verfolgung ist, kann bei Vergleichung von 7, 25, auch 12, 7 und in Zusammenhalt mit 1 Makk. c. 1 nicht zweifelhaft sein; die halbe Woche, in welcher die Verfolgung gipfelt, entspricht den $3^1/_2$ Zeiten der Parallelstellen. Und was man vorauszusetzen hat, dass die שבועים im Unterschiede von Tagsiebenten (10, 2), Jarsiebente oder Sabbatperioden seien, bestätigt sich an der Erfüllungs-

geschichte; denn nachdem im Jar 176 Onias III., der Hoheprieſter (משיח), gefallen war, plünderte Antiochus Epiphanes im Jare 170 den Tempel, metzelte an 40,000 Juden nieder, ſchleppte nicht weniger hinweg und war hinfort entſchloſſen, Iſrael und deſſen Religion gänzlich auszurotten. Von da bis zu ſeinem Todesjare 164 ſind ſieben Jare (שבוע), in deren Mitte das Jar 167, die Abtuung des Opferkultus und die Einfürung des olympiſchen Zeus in den Tempel fällt. Über die erſte Woche ſind wir alſo im Reinen. Ihr gehen 62 Wochen voraus, wärend welcher (V. 25b Accuſativ der Dauer) Jeruſalem wider gebaut wird, aber in kümmerlicher Zeit. Rechnet man dieſe 434 Jare vom J. 170 (dem Beginn der erſten Woche) rückwärts, ſo gelangt man zu dem J. 605, und das iſt das vierte Jojakims, das erſte Nebucadnezars, das Jar der Schlacht bei Carchemiſch, welche wie über das Geſchick Ägyptens ſo auch über das Jeruſalems entſchied. Dieſes Ergebnis iſt um ſo überraſchender, je epochemachender dieſes vierte Jar Jojakims gerade im Buche Jeremias (c. 25) erſcheint, auf deſſen Anlaſs Daniel als Erhörung ſeines Gebets den Aufſchluſs über die 70 Wochen erhält. Bis hieher ſtimme ich mit Hofmann überein, und nun auch weiter mit ihm und Wieſeler (ſ. Hitzigs Komm. S. 174) darin, daſs die ſieben erſterwänten Wochen den 62 + 1 nicht vorausgehen, ſondern folgen, ſodaſs alſo die Entfaltung der 70 ſich rückgängig bewegt. Das Ende der 62 + 1 Woche iſt ja das Zorngericht über den Verſtörer, alſo nur erſt die ferne Ermöglichung des Heils; das Ende der 70 Wochen aber iſt laut V. 24 ſchließliche Erlöſung und Weisſagungserfüllung und Weihe des Allerheiligſten — alſo fällt das Ende der 62 + 1 und der 70 nicht zuſammen. Sodann: wenn das Ende beider zuſammenfiele, was für ein kümmerlicher Troſt Daniels auf ſein Gebet wäre dies, daſs Jeruſalem innerhalb der 70 Wochen in bedrängten Zeitläuften widererſtehen, alſo doch nur notdürftig widererſtehen werde? Der Sinn des Aufſchluſſes, wenn er dem Gebete Daniels und deſſen Anlaſſe entſprechen ſoll, kann doch kein anderer ſein, als daſs in den nächſten 63 Jarwochen von den ſiebzig, zu denen ſich die 70 Jare Jeremias erweitern, Jeruſalem zwar widererſtehen wird, aber noch nicht ſo, daſs ſich damit die Weisſagung Jeremias und der älteren Propheten erfüllt, daſs aber ſich dieſe dennoch erfüllen wird. Die Widerherſtellung Jeruſalems, von welcher V. 25a redet, iſt die ſchließliche, die, von welcher 25b, nur eine vorläufige; die Worte ſind hier recht darauf berechnet, dieſes vorläufige Widererſtehen Jeruſalems als ein allmähliches Werden wie jeder andern Stadt zu bezeichnen. Drittens iſt es höchſt unwarſcheinlich, daſs משיח נגיד Cyrus ſein ſoll mit Rückbezug auf Jeſ. 45, 1. Iſt משיח V. 26 der Hoheprieſter (nach Lev. 4, 3 u. ö.) und נגיד ebend. ein König (Antiochus), ſo bezeichnet משיח נגיד den, welcher nach Sach. 6, 12 f. Prieſter und König in einer Perſon iſt, alſo den Chriſtus. Daſs dieſer Prieſterkönig es iſt, welcher den rechten Tempel baut und alſo Jeruſalem ſchließlich widerherſtellt, ſagt auch Sacharja a. a. O. Der Sinn von V. 25a iſt alſo, daſs von da an, wo (nach Beſeitigung des ärmlichen Vorſpiels und der von der Weltmacht kommenden Hinderniſſe) das Wort, d. i. die Freudenbotſchaft, von Gott ausgeht, daſs Jeruſalem nun endlich widerhergeſtellt werden ſoll, bis zu dem Hohenprieſter und König (Jeſu Chriſto), in welchem die Herrlichkeit des neuen Jeruſalems ſich vollendet, 7 Wochen verfließen werden. Es entſteht nun freilich die Schwierigkeit, daſs man mit 49 Jaren von 163 an nicht bis zur Geburt Chriſti, geſchweige bis zur ſchließlichen, noch immer zukünftigen Herrlichkeitszeit herabreicht. Wieſeler begegnet dieſer Schwierigkeit dadurch, daſs er für die ſieben Wochen den allgemeinen geiſtlichen Sinn eines großen Jobeljares in Anſpruch nimmt. Befriedigender ſagt Hofmann, daſs nach Ablauf der 63 Wochen, als nach den ebenſo gemeſſenen ſieben das Geweisſagte nicht eintrat, dieſe ſieben ein Gegenſtand des ἐρευνᾶν für die Gläubigen wurden, von wo aus auch die 63 in ein neues Licht für ſie treten konnten. Denn nimmt man die 70 Wochen nicht als einfache, ſondern als quadratiſche Sabbatperioden, ſo ſollen vom vierten Jare Jojakims bis auf Chriſtum (deſſen Paruſie als eine gedacht iſt) 70 × 49 = 3430 Jare verfließen, welche, wenn man 3595 vom Weltanfang bis zum vierten Jare Jojakims verfloſſene hinzuaddirt, die anſprechende Summe einer ungefär (nur um 25 Jare zu ver-

kürzenden) 7000järigen Weltzeit ergeben. Wie man aber auch das Rätselhafte der sieben Wochen lösen möge, unzweifelhaft ist dies, dass die Weissagung 7 Wochen, die mit der schließlichen Herrlichkeit enden, und 63 Wochen, die in die äußerste Drangsal auslaufen, deren Gipfel die Mitte der 63 ist, unterscheidet, und dass die 7 Wochen so gewiss auf die 63 folgen, als die Herrlichkeit nicht diesseit, sondern jenseit der Drangsal und des Gerichtes zu erwarten ist. Die Ansicht Auberlens, welche Gräfe in seiner Schrift über die 70 Jarwochen 1875 gutheißt, dass der Anfangspunkt der 70 Wochen die Rückkehr Esras nach Jerusalem im J. 457 und ihr Endpunkt der Märtyrertod des Stephanus und der Übergang des Evangeliums zu den Heiden im J. 33 n. Chr. sei, beruht auf der unhaltbaren traditionellen Ansicht, dass 26ª vom Tode Christi gemeint sei. Das Zeugnis des Herrn Matth. 25, 14 gilt auch uns als heilige Gewär für den prophetischen Charakter des Buches Daniel. Es sagt uns aber, dass Dan. 9, 26 f. eine Weissagung auf die Entheiligung des Tempels im römischen Kriege ist, nicht dass es eine Weissagung ist, welche damals zum ersten Male sich erfüllte. Es erfüllte sich damals zum zweiten Male, und die apostolischen Weissagungen vom Antichrist (vergl. 2 Thess. 2, 4) lassen uns erwarten, dass es sich noch einmal in überschwenglicher gegenbildlicher Weise am Ende der Tage erfüllen wird. Denn es ist ein Gesetz der Heilsgeschichte, dass die Erfüllung einer Weissagung, wenn sie das eine Mal nicht erschöpfend war, so lange in immer neuen Schwingungen sich fortsetzt, bis der Tatbestand des Verwirklichten die Erschöpfung der Weissagung ist.

Der Aufschluss über die 70 Wochen c. 9 fällt in das erste Jahr Darius' des Meders und die letzte Offenbarung c. 10—12 in das dritte Jar des Cyrus, vielleicht das Jar erstmaliger unfreiwilliger Unterbrechung des Tempelbaues. Nach dreiwöchentlichem Trauerfasten erhält hier Daniel durch engelische Vermittelung über den weitern Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes minder rätselhafte genaue Unterweisung. Von Cyrus aus verfolgt die Weissagung in wenigen Worten die persische Geschichte bis Xerxes' Zug gegen die Griechen, kommt hier nach dem Gesetze perspektivischer Verkürzung sofort auf Alexander und den Zerfall seines Reiches zu sprechen, und erzält dann die ptolemäisch-seleucidischen Kriegsläufte bis auf Antiochus Epiphanes, welcher schon nach dem missratenen Versuche, Ägypten durch Bruderkrieg (Ptolemäus Philometors mit seinem Bruder Physkon) sich selber aufreiben zu lassen, der Religion Israels (dem „heiligen Bund") zu grollen beginnt, dann aber, als ein neuer Feldzug nach Ägypten durch eine römische Flotte (Schiffe der Chittim) vereitelt wird, seinen ganzen Ingrimm an dem Heiligtum, dem Gottesdienst und den standhaften Bekennern des Bundesvolkes auslässt. Erst hier 11, 18 (Luc. Scipio Asiaticus im J. 190) und 11, 30 (C. Popilius Länas im J. 168) tritt Rom, aber nur von ferne, in den Gesichtskreis; ein Blick über das griechische Reich hinaus ist allerdings dem Seher gegeben, das bei Bileam unter dem Gesamtnamen כתים zusammengefasste abendländische Weltreich beginnt hier sich zu einem griechischen und römischen zu verdoppeln, änlich wie das vierte Wagengespann bei Sacharja. Die „kleine Hilfe" 11, 34 ist die makkabäische. Die Alten meinten, dass 11, 36 von Antiochus zum Antichristen, seinem Gegenbild, übergegangen werde. Das ist, so äußerlich angesehen, unhaltbar; denn der König, dessen Geschichte von 11, 36 an bis zu seinem hilflosen Untergange 11, 45 erzält wird, kann kein anderer sein, als der, welcher seit 11, 21 die Hauptperson des Zukunftsbildes ist: Antiochus Epiphanes, in ihm aber, indem das Bild des Typus in das des Antitypus verschwimmt, der letzte Erzfeind des Reiches Gottes. Denn die vierthalb Zeiten 12, 7 sind identisch mit den vierthalb Zeiten 7, 25 und mit der halben Woche (= $3^1/_2$ Jare) 9, 27, und die 1290 Tage 12, 11 haben den Tod des Antiochus zu ihrem Endpunkt; die 1335 (in welchen die 1290 mit enthalten sind) nachzurechnen, ist uns wie bei den 1150 Tagen 8, 14 wegen unzulänglicher Kenntnis der Zeitgeschichte unmöglich. Jedenfalls liegt für Daniel die fröhliche Zeit des Endes dicht hinter dem Tode des Antiochus. Man ist uneingeweiht in das Wesen der Prophetie, wenn man dieses Zusammenrücken und Ineinandergehen des Näherzukünftigen und des End-

zeitigen nicht als vorhanden anerkennen will oder befremdend findet. Alle Prophetie ist komplex, d. i. sie schaut zusammen, was die Geschichte auseinanderrollt, und alle Prophetie ist apotelesmatisch, d. i. sie schaut dicht hinter der nächstkünftigen epochemachenden Geschichtswendung gleich den Gipfel des Endes.

Ein sicheres Anzeichen der Entstehung des Buches in der Seleucidenzeit ist es an sich nicht, dass es von Antiochus Epiphanes aus in eschatologische Aussichten übergeht. Nach solchen Schlussfolgerungen beurteilt, würde sich die Geschichte der gesamten Weissagungslitteratur verschieben; die Weissagungsreihe Jes. c. 7—12 würde mitten in den assyrischen Drangsalen, nicht im Anfange des syrisch-ephraimitischen Krieges, geschrieben sein müssen, weil sich da unmittelbar mit dem Falle Assurs die Anschauung der schließlichen Herrlichkeit verbindet. Wir verkennen die Macht der Gründe nicht, welche dafür sprechen, dass es ein Gottesmann der mittleren Jarzehnte des 2. vorchristlichen Jarhunderts war, welcher in dem B. Daniel überlieferte babylonisch-persische Geschichten und überlieferte danielische Weissagungen zu einem Trostbuche für die damalige Konfessoren- und Märtyrergemeinde verarbeitet hat, aber das Geheimnis des Buches ist auch bei dieser Annahme nicht völlig enthüllt. Denn da der Herr selbst Matth. 24, 15 den Weissagungscharakter des Buches bekräftigt und da dessen Zweck zu trösten weissagende Tief- und Fernblicke in die Zukunft fordert, so entsteht die Frage, welches denn nun der zeitgeschichtliche Standort des Sehers sei. Nimmt man mit Hoffmann in seiner Monographie über Antiochus IV. Epiphanes 1873 an, dass das Buch im J. 165 ans Licht getreten sei, als Antiochus von einem (nach Porphyrius anzunehmenden) vierten Feldzuge gegen Ägypten zurückgekehrt war und im folgenden Jare sein Tod bevorstand — er starb nach einem verunglückten Raubzuge gegen Elymais in der persischen Stadt Tabä — so schrumpft das Geweissagte auf die Katastrophe des Antichrist und das dahinter Liegende zusammen. Was über die Widerherstellung des entweihten Heiligtums (im Dezember 168) gesagt wird, wäre Bericht in Weissagungsform, nicht Weissagung. Aber dann hätte, als das Buch erschien, die schwerste Drangsalszeit bereits rückwärts gelegen und die makkabäische Erhebung, welche dem im 1. B. der Makk. vorliegenden Berichte nach Mut und Zuversicht aus dem B. Daniel schöpfte, wäre damals bereits in siegreichem Gange gewesen. Auch wenn man die Abfassung in der Achämeniden-Zeit aufgibt, fordert die Abzweckung des Buches seine Abfassung bald nach dem schmachvoll abgelaufenen dritten ägyptischen Feldzug des Antiochus und dem Überfalle Jerusalems durch Apollonius, auf welchen die Ethnisirungsversuche folgten, also im Winter 168. Jedenfalls ist von da an, wie wir mit Zöckler sagen, sowol der Scharfblick des göttlich erleuchteten Sehers als die Trostfülle seiner wundersamen Geschichten und Gesichte offenbar geworden, und noch steht eine Zeit bevor, die sich gegenbildlich zur antiochischen wie zur neronischen verhalten und noch weiter die prophetischen Rätsel dieser alttestamentlichen Apokalypse lösen wird.

Frz. Delitzsch.

Dann, Christian Adam, hat als Prediger, Katechet, Seelsorger und asketischer Schriftsteller in der württembergischen Kirche eine bedeutende Wirksamkeit ausgeübt.

Dann wurde in Tübingen geboren am 24. Dezember 1758. Sein Vater war der vortreffliche Hofgerichtsassessor und Bürgermeister Jakob Heinrich Dann, dessen unbestechliche Rechtlichkeit und küne Freimütigkeit sich auf den Son vererbt hat. Im J. 1777 trat dieser in das Tübinger Stift ein und schloss sich vornehmlich an Storr an, von dem auch er, wie so viele Theologen jener Zeit, die kräftigsten Impulse zum Schriftstudium und die hellsten Einblicke in die Schriftwarheit empfangen zu haben rühmte. Im Jare 1793 erhielt er das Diakonat Göppingen, 1794 eine Stuttgarter Helferstelle. Hier übte er sein Predigt- und Seelsorgeramt mit außerordentlicher Treue und Hingebung und sammelte namentlich die weibliche Jugend um sich. Seine Schülerinnen hingen mit unbeschreiblicher Verehrung und Liebe an ihm. Um seine Freimütigkeit war es unter der furchtbaren Despotie König Friedrichs eine gefärliche Sache. Im J. 1812 ersuchte ein gefeierter Komiker des Theaters, Weberling, Dann auf dem Sterbebette, öffentlich

zu bezeugen, mit welcher Beschämung und Trauer er auf seine Laufban zurückblicke. Einem Manne wie Dann war das nicht vergeblich aufgetragen; die Leichenrede, so maßvoll sie gehalten war, hatte die Folge, daſs er plötzlich auf eine Pfarrei in einem entlegenen Alb-Ort, Oeschingen, versetzt wurde. Bald darauf fing seine Gattin zu kränkeln an und starb noch langen schweren Leiden im J. 1817. Er widmete dieser vortrefflichen, namentlich durch aufopfernden und erfinderischen Woltätigkeitssinn ausgezeichneten Frau eine Schrift: „Die dürstende Pilgerin an der Quelle", Stuttg. 1819. In letzterem Jare ward er auf die angenehmere Pfarrei Mössingen versetzt. In beiden Gemeinden steht er im dankbarsten Andenken, und an dem sanften Kirchengesange ist heute noch seine kultivirende Hand zu erkennen. Bei der Nähe von Tübingen kamen allmählich immer mehrere Bewoner dieser Stadt, und namentlich Studenten, in seine Kirche, und viele traten auch persönlich in Verkehr mit ihm. Manchmal, wenn er solche Gäste unter seiner Kanzel sah, richtete er one weiteres auch an sie sein Wort. Endlich im J. 1824 gelang es den Stuttgartern, ihn sich für ihre Stadt zu erbitten. Hier bekleidete er zuerst das Archidiakonat an der Stiftskirche, sodann von 1825 an die Stadtpfarrstelle zu St. Leonhard. Alle seine ehemaligen Arbeiten nahm er jetzt wider auf. Zu einem alten Übel — einem rätselhaften peinigenden Schmerz im kleinen Finger — kamen nachgerade andere immer schwerere Leiden, namentlich Steinbeschwerden; bis Ende des Jares 1836 ließ er sich dadurch nicht hindern, seinem Berufe obzuliegen, aber nun ward dies unmöglich und am Palmsonntag, den 19. März 1837, erlag er seinen Leiden. Er war eine imposante Erscheinung: eine hohe, ungebeugte Gestalt mit ungebleichtem Haar, ein tiefgefurchtes aber geistbelebtes Antlitz, ausgestattet mit dunklem, feurigem Auge, mit einer ebenso wolklingenden als starken, metallreichen Stimme — so trat er vor die Gemeinde; und auch solche, denen sein Prophetenernst unbequem war, konnten sich doch des Gefüls der Ehrfurcht nicht erwehren. Predigten sind von ihm nicht gedruckt außer seiner Abschieds- und Antrittspredigt vom J. 1812. So schlagend, so originell auch seine Themen waren (seine letzte Predigt am 3. Advent hielt er „über den edlen Sonderling Johannes"), so meisterhaft er die individualisirende Anwendung und Paräneſe handhabte, so wenig fügte er sich einer regelrechten Disposition; die Strömung der Gedanken wärend der Predigt überflutete jedes etwa zuvor entworfene Schema. Aber reichlich entschädigte er sein Auditorium durch die Klarheit und Kraft seines markigen Wortes, daher ihm dasselbe bis an sein Abtreten treu blieb. Wie die geistliche Pflege der Jugend überhaupt, so war ihm insbesondere die Konfirmation ein wichtiger Akt, den er in ungemein reicher Form behandelte, sodaſs das Abhören des Bekenntnisses eine Art höherer Katecheſe und freien Bekennens wurde (s. seine Schrift: „Meine Confirmationsfeier", Stuttg. 1824). Die Seelsorge übte er nicht nur durch tägliche Krankenbesuche und Beratungen aller Art, sondern namentlich auch durch kleine Schriften, die er an seine Gemeindeglieder, an Schüler und Freunde verschenkte. Der Jaresanfang, die Fastenzeit, die Konfirmation und Kommunion — alles das waren ihm Anläſse zu solchen Ansprachen; bei Steinkopf in Stuttgart sind solcher Broschüren 68 erschienen, eine kleinere Anzal bei Fues in Tübingen. Einige größere Schriften von ihm sind Kommunionbücher und seine „Anleitung zum Nachdenken über Konfirmation, Kommunion und frühe Gottseligkeit" (Tüb. 1822). Unter diesen Schriften (auf deren Titel er nie seinen ganzen Namen, sondern nur die Buchstaben C. A. D. setzte) finden sich auch zwei gegen die Tierquälerei („Bitte der unschuldigen Thiere an ihre vernünftigen Herren" ꝛc. und „Nothgedrungener Aufruf . . . zur Linderung der unsäglichen Leiden der in unserer Umgebung lebenden Thiere", 1833). Das religiöse Interesse war in ihm die den ganzen Mann ausfüllende Macht, sodaſs auch in seinen Briefen und Gesprächen jeder Gegenstand sogleich nach dieser Seite gewendet wurde, aber die Lebendigkeit des Mannes, sein tiefes Wolwollen ließ jene Ausschließlichkeit nie zu einer langweiligen, geschmacklosen Erbaulichkeit werden. Ein besonderer Zug an ihm war die Anlage zu Witz; er hielt sich aber gerade in dieser Beziehung außerordentlich streng im Zaume, und nur wo ein beißendes Wort das rechte Salz in sich trug, hielt er es nicht zurück. (Er war es z. B.,

der einem Schneider, welcher zur Beichte zu kommen sich weigerte, weil er von sich nicht sagen könne: „Ich armer Sünder" — den Rat gab, er solle statt dessen nur sagen: „Ich hochmütiger Schneider.")

Um ihn jedoch auch nach seiner theologischen Stellung zu charakterisiren, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen.

Als ein Schüler Storrs hielt er, so sehr er auch den lutherischen Katechismus zu schätzen wusste, den Standpunkt eines verständigen, mehr biblischen als kirchlichen Supernaturalismus fest, der auch von der pietistischen Art zu reden sich durch eine gewisse Konformität mit der allgemeinen Sprache der Zeit unterschieden hat. Einzelne seiner Ausfürungen haben das nüchterne Gepräge des rationalen Supranaturalismus, wärend daneben die Wärme und Innigkeit seiner Rede den Übergang bildet zu dem stärkeren Pathos eines Hofacker und Knapp. In seinen Kommunionschriften sucht man vergebens einen dogmatisch bestimmten Begriff vom Abendmal, obwol er darüber klagt, dass „man in unserem Zeitalter die Frage: was ist das hl. Abendmal? zu leicht und es für ganz unbedeutend hält, was sich jeder für eine Vorstellung von dieser Stiftung mache", und dass „manche unter dem Vorwand der Liebe die Warheit preisgeben". Was er über die zukünftige Welt sagt, hält sich ziemlich auf der Linie von Klopstocks „Auferstehn, ja auferstehn"; auf Chiliastisches vollends und Theosophisches hat er sich nie eingelassen. — Aber auch von jenem Supernaturalismus selbst hat er nicht die Neigung angenommen, alle Kraft auf die Frage über Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder zu werfen; diese Dinge sind ihm so zum Voraus gewiss, dass er nur mit Bedauern derjenigen gedenken kann, denen das alles erst in Frage steht, sich aber auf eine Diskussion darüber nicht einlässt. — Mit Storr hat er auch das gemein, dass ihm bei jedem Satze Schriftstellen in Menge präsent sind, die er jedoch immer nur für die praktischen Zwecke der Beruhigung und Veredlung des Herzens, zur Belebung christlicher Gesinnungen und Entschlüsse verwertet. Dabei stand ihm eine Kraft der Phantasie zu Gebote, die seinen Reden und Schriften eine ungemein lebendige Farbe gab. Wo ein Anderer eine Definition oder einen Beweis geben würde, drängt sich ihm irgend ein Bild auf, das die Sache ins Licht setzt. Eben daher ist ihm das, was er sagen will, häufig nur eine „Ansicht", ein „Gesichtspunkt", ein „Eindruck", von dem aus das Leben, die Lebensaufgabe u. s. w. „beleuchtet wird".

Dieser praktische Grundzug nahm bei Dann zugleich eine Richtung, welche, so entfernt er auch von allem forcirenden Methodismus war, seinem Wort eine ganz besondere Schneide und oft etwas Rigoroses gab. Es war eine Art von Gesetzlichkeit, unter der er selbst am meisten zu leiden hatte. Er machte sich nicht nur eine sehr strenge Haus- und Lebensordnung, die er unerbittlich beobachtete, sondern hatte auch immer viel mit Gelübden zu tun, die durch ihren Konflikt mit den Forderungen des Lebens ihm oft Verlegenheiten und innere Kämpfe bereiteten. Derselbe Zug gab sich auch darin zu erkennen, dass er über Theater, Tanz und geselliges Leben, über Vergnügungen und Kleidermoden ungemein strenge Ansichten hatte. Selbst die Aufführung von Händels Messias in der Stiftskirche zu Stuttgart machte ihm nicht die Freude, die bei seiner großen Empfänglichkeit für Musik zu erwarten war; er musste dabei immer daran denken, dass „daneben die Leute den waren und wirklichen Messias so wenig hören wollen".

Ein Lebensabriss von ihm wurde von W. Hofacker veröffentlicht in dem „Denkmal der Liebe" (1837 bei Steinkopf); eine ausfürliche Biographie hat A. Knapp gegeben in dem Jargange 1847 seiner Christoterpe. Dieselbe ist neu abgedruckt in „Sechs Lebensbilder von M. Albert Knapp, Stuttgart 1875".

Palmer† (Burk).

Dannhauer, Konrad, im Jare 1603 im Breisgau geboren. Nach siebenjärigen philologischen Vorstudien in Straßburg begann er 1624 daselbst das theologische Studium, verließ jedoch Straßburg schon im folgenden Jare, um mit einem ansehnlichen Stipendium versehen, auf anderen lutherischen Universitäten, Marburg (damals noch lutherisch), Altorf und Jena, seine theologischen Studien fortzusetzen. Es waren die Choragen des rein lutherischen Bekenntnisses, an

welche er sich in diesen Universitäten anschloss: Menzer, Winckelmann in Marburg, König in Altorf und namentlich Major und Joh. Gerhard in Jena. Nach Straßburg 1628 zurückgekehrt, stieg er binnen fünf Jaren von der Professur der Beredsamkeit zu der der Theologie auf und wurde 1638 Pastor am Münster und Präses des geistlichen Konvents. Als Professor wie als Pastor und Prediger hochgeachtet, starb er im Jare 1666.

Unter den Theologen seiner Zeit wird er als eine der ersten Größen und namentlich als theologischer Lehrer Speners genannt. Es war damals die Stellung zum synkretistischen Calixtinismus, welche als Prüfstein der Reinheit in der lutherischen Lehre angesehen wurde. In diesem Stücke blieb denn auch Dannhauer nicht hinter den Vorkämpfern der Orthodoxie, Hülsemann und Calov, zurück, wie Sebastian Schmidt an Bebel in Leipzig schreibt, dass Dannhauer für Straßburg sei, was Hülsemann für Leipzig. In einem Briefe an die Wittenberger vom J. 1662 wünscht ihnen Dannhauer, dass es ihnen gelinge, die calixtinischen Streitigkeiten ebenso durch eine Synode zu erledigen, wie einst die kryptocalvinistischen durch die Formula concordiae — also durch Ausschluss der putrida membra. Mit den schärfsten Waffen streitet er auf der einen Seite gegen die Breisgauer Katholiken in seiner Hodomoria spiritus papae und Hyaena Friburgica, wie auf der anderen gegen die pfälzischen Calvinisten in seiner Hodomoria spiritus calviniani und seinem „Reformirten Salve". Gegen die Synkretisten schleudert er sein Mysterium syncretismi detecti. „Von allen vier Winden her, schreibt er an die Wittenberger, wird die arme Straßburger Kirche angefallen, von der Freiburger Hyäne und von der calvinischen Lockpfeife, von der Pfalz und von der Schweiz her." Dieser Geist war nicht der Spenersche. In Dannhauers Schule erzogen, war indes auch er von dem konfessionellen Zelotismus desselben nicht unberürt geblieben. Er sagt es selbst, dass es Dannhauers Geist gewesen, der ihm die feindselige Polemik gegen die Calvinisten eingegeben, mit welcher er in seiner Frankfurter Zeit auftritt. Spener zeigt indes auch in seinen Schriften, in denen er öfter des Joh. Schmid als seines „Vaters in Christo" Erwänung tut, an Dannhauer keine Anhänglichkeit; er fürt ihn nur als seinen „Lehrer" an, und bei dessen Tode weiht er ihm ein kühles Skazon.

Dannhauers zelotische Orthodoxie ruht jedoch auf gründlicher Gelehrsamkeit und auf Gewissensüberzeugung. Auch gibt sich bei aller seiner Streittheologie ein großer praktischer Ernst zu erkennen. Von seiner persönlichen Frömmigkeit fürt Spiezel in seinem templum honoris den Beweis an, dass der vielbeschäftigte Mann täglich eine Stunde dem Gebet zu widmen pflegte. Die Zal der von ihm ausgegangenen theoretischen und praktischen Schriften ist groß. Unter ihnen sind die vornehmsten die den beiden Fächern der systematischen Theologie gewidmeten: die Hodosophia und die theologia conscientiaria. In der ersteren verlangt er eine theologia affectiva und effectiva. Zu dem Ende genügt ihm nicht der übliche begriffliche Schematismus. Er wält die symbolische Lehrart. Im Vortrage der Dogmen folgt er nicht der früheren Kausalmethode, sondern der analytischen und geht vom finis der Theologie aus, welcher ist: durch die rechte Heilserkenntnis zum seligen Leben zu gelangen. Dies erklärt den Namen, welchen er seiner Dogmatik gibt: Hodosophia. Dieser symbolischen Bezeichnung gemäß handelt die erste Abteilung von dem Lichte des Weges der hl. Schrift, die zweite von dem Leuchter der Kirche, die dritte von dem Ziel, dem ewigen Gute, das ist der dreieinige Gott u. s. w. Demgemäß sollte man nun auch eine einfach erbauliche und praktische Auslegung erwarten. Allein der Verfasser wollte den ganzen überlieferten scholastischen Stoff in diesem Schema verarbeiten, und dies war nicht leicht. Dazu kommt die äußerst nervose und kompresse Ausdrucksweise des Verfassers und die schwülstig-rhetorische Sprache. Treffend ist die Charakteristik bei Gaß (Geschichte der Dogmatik I, 319): „Das religiöse Bedürfnis des Lesers wird durch den Titel angesprochen. Aber wie grell kontrastirt mit diesem Namen die äußerst subtile und formalistische Ausfürung! Wir finden uns wie von einem Netze umsponnen und geleitet an einer enggegliederten Namen- und Begriffskette, welche nur hie und da noch einen Blick in die übrige Gedankenwelt offen läßt.

Das Gewebe möglichst zu verdichten, das gleiche Denkelement von Anfang bis zu Ende zu erhalten, jeden Abweg von fern vorauszusehen und abzuschneiden, ist jetzt die Aufgabe des Lehrmeisters. An scharfen oder eigentümlichen Argumentationen in Bezeichnungen ist Dannhauer nicht arm". — Auch seine evangelische Kasuistik, ein jetzt vergessenes Buch, ist der Beachtung wert. Auch hier geht er in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg — immer gelehrt, scharfsinnig, beredt, von glühendem Eifer beseelt, dagegen überladen mit Mannigfaltigkeit eines weit hergeholten Stoffes, öfter bizarr und übertrieben in seinem Urteil, wenig genießbar in der Form. Er gibt der Gewissenslehre, wie andere der Moral überhaupt, ein medizinisches Schema. Der erste Teil ist der iatrische mit den Unterabteilungen: Physiognomie des Gewissens, Pathologie, Semiotik. Der zweite Teil, die Therapeutik, hat die Unterabteilung: Hygiaina generalis und specialis. Diese specialis behandelt er in dialogischer Form. Vielfach schlägt in diese ethischen Verhandlungen die dogmatisch-ethische Polemik gegen die römische und reformirte Kirche, sowie gegen den Spiritualismus hinein. — Ein anderes verdienstvolles Werk des Straßburger Theologen, welches ebenfalls der Vergessenheit anheimgefallen, ist sein Collegium decalogicum, ein Seitenstück zu den bekannteren Praelectiones in c. XX. Exodi des reformirten Theologen Rivetus.

Nicht weniger rürig als auf dem wissenschaftlichen Gebiete erweist sich Dannhauer auf dem praktischen. Es lag im Zeitbedürfnisse, dass nach der Zeit des Krieges auch bei manchen der Schrifttheologen sich das Interesse der Katechismuslehre zuwendet. So auch bei Dannhauer. Das Wort Augustins: Ubi male creditur, ibi male vivitur — das credere im Sinne der notitia und des assensus genommen — war der Walspruch der Theologen, nach welchem es die Katechismuslehre weniger auf die Anwendung und auf Rürung des Herzens, als auf die richtige und vor Irrtümern wolverwarte Erkenntnis anlegt, in der Zuversicht, dass diese nicht verfehlen werde, von selbst auf den Willen einzuwirken, was schließlich allerdings als die eigentliche Aufgabe angesehen wurde. So auch Dannhauer. Seine gedruckte „Katechismusmilch" füllt nicht weniger als zehn starke Quartbände! Auch als beredter und populärer Prediger ist er, unter Anfürung von Predigtproben aus seinen Schriften, neuerlich gerühmt worden (s. Röhrich, Mittheilungen aus der elsässischen Kirche, 1855, II, S. 271). — Als hätte der glaubenseifrige Mann die nahe bevorstehende Preisgabe seiner Vaterstadt und der lutherischen Kirche derselben an Frankreich im Geiste vorausgesehen, starb Dannhauer mit den Worten: Instat meae vitae finis, ut crucem oculorum amplius non videam; miseri posteri, videbitis vos, quae acerbissime ploretis (s. Caroli, Memorabilia eccles., saec. XVII. ad 1681, p. 274). — Vgl. Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts, Bd. II, S. 126 ff. Viele Briefe von ihm und an ihn auf der Hamburger Stadtbibliothek. **Tholuck.** †

Danovius, Ernst Jakob. Zu Anfang der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts lehrten in Jena die Theologie: der alternde Joh. Georg Walch (s. d. Art.), Joh. Christ. Köcher (1751—72), Karl Gotth. Müller (1759—60) und Friedrich Samuel Zickler (1762—79) — wenig glänzende Vertreter des alten Lehrbegriffs. Die theologische Fakultät kam ins Sinken. Die Zal der Juristen überstieg die der Theologie Studirenden — in Jena ein abnormales Verhältnis. Da wurde 1768, um den sinkenden Flor durch eine zeitgemäßere Richtung und eine frische Kraft wider herzustellen, Ernst Jakob Danovius als ordentlicher Honorarprofessor berufen. Er war, der Son des Predigers zu Redlau oder Kleinkatz (unweit Danzig), den 12. März 1741 geboren. Auf dem Gymnasium zu Danzig schloss er sich besonders an Bertling an, in Helmstädt an den Wolffianer Joh. Ernst Schubert, in Göttingen an Joh. David Michaelis, Heilmann und Leß. Mit dem Abt Schubert ging er, als Informator von dessen Sönen, im Jare 1765 nach Greifswald und wurde von hier zum Rektorat an die Johannisschule zu Danzig berufen. Auf Bertlings Empfehlung, welcher die Vokation abgelehnt, kam er von da nach Jena und rückte nach Köchers Tod in eine ordentliche Professur ein. Danov war neutestamentlicher Exeget, Symboliker, Moralist, in erster Linie Dogmatiker, dagegen ist die historische Theologie ihm fern geblieben. Unter den

zeitgenössischen Theologen verehrte er am meisten Ernesti, Semler und J. D. Michaelis, von deren Schriften in seiner Bibliothek fast keine fehlte. Sein eigener Standpunkt läßt sich als moderner Supernaturalismus bezeichnen. „Er trägt einen Oberrock, wie die regulirten Theologen, darunter aber steckt eine Uniform vom Freikorps". Er entfernt sich auf vielen Seiten vom altkirchlichen Lehrbegriff. Er schränkt die Inspiration auf den religiösen Inhalt der Bibel ein und denkt nicht daran, die Menschlichkeiten der heiligen Autoren abzuleugnen. Percellere neminem debeat, quae de quorundam ex iis non recte factis relata leguntur, vel quae ipsi haesitanter enunciant, aut coeperant, consilia, a quibus deinceps recesserunt. Etsi illi divinitus collustrati, homines tamen manebant; quid mirum igitur, humana passos esse? Er erklärt die Erbsünde bei Adams Nachkommen nicht für eine Verschuldung oder eigentliche Sünde, er identifizirt, um aus dem göttlichen Wesen das Inkonstante zu entfernen, die Rechtfertigung mit der Vorherbestimmung. „Nicht der Zeitglaube, sondern allein der bis ans Ende ausdauernde Glaube rechtfertigt den Menschen. Die Rechtfertigung selbst ist ewig und unveränderlich; niemand verliert die Woltat der Rechtfertigung, wenn er sie einmal von Gott erlangt hat. Hingegen viele, die jetzt wirklich glauben, sind doch nicht gerechtfertigt, weil Gott vorhersah, daſs sie nicht bis ans Ende des Lebens im Glauben beharren würden. Keiner hat auch in diesem Leben eine andere als bedingte Gewissheit seiner Rechtfertigung". Als Danovius diese Lehrmeinung in zwei Weihnachtsprogrammen (1774 u. 75) vortrug, hielt sich die theologische Fakultät in Erlangen für verpflichtet, durch ihren Dekan Georg Friedrich Seiler öffentlich zu widersprechen. Die herkömmliche Lehre mit ihrer Scheidung von Rechtfertigung und Gnadenwal alterire keineswegs die Unveränderlichkeit Gottes. Was in aufeinanderfolgenden Zeiten beim Menschen geschieht (wenn also der Mensch seinen Glauben ändert und dadurch die Rechtfertigung wider verliert), das bedingt noch keine Veränderung in Gott. Denn Gott hat ja von Ewigkeit her gewusst, in welches Verhältnis jeder Mensch zur Genugtuung Christi treten werde. Judicia quidem Dei sunt aeterna, sed relatio eorum ad obiecta actualia tempus admittit. Durch Danovs Lehre werde die Freudigkeit, Gemütsruhe und der Friede der Seelen bei den Gläubigen aufgehoben, und damit falle der stärkste Triebgrund der Heiligung, nämlich die kindliche Liebe, die Dankbarkeit und freudige Ergebung in Gott hinweg. Danovius hat dagegen in mehreren Schriften (drei Abhandlungen von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, Jena 1777. Kurze Erklärung über die neue von D. Seiler der Lehre von der Rechtfertigung halber herausgegebene Schrift, Jena 1778) sich verteidigt (Referate über diese Kontroverse finden sich in Acta hist. eccl. n. t. IV, 713 und in den Neuesten Religionsbegebenheiten 1778, S. 265). Sein Herz war für die Widervereinigung mit den Reformirten, aber er scheute die reformirte Lehre vom Gottmenschen, welche die Hinlänglichkeit der verdienstlichen Werke und Leiden des Heilandes zweifelhaft machen, das gläubige Vertrauen zu demselben schwächen, den ganzen Trost des Evangeliums rauben müſste (Über die Religionsvereinigung, Jena 1771). Trotzdem der „unverständigen Hyperorthodoxie" ist er immer ein Greuel geblieben. In Jena selbst suchte die theologische Fakultät überall ihm Hindernisse in den Weg zu werfen bis zu Beschwerdeführungen bei den Höfen. So rief er einst bei einer öffentlichen Disputation: Semlerum meum conviciis lacerant. Man hat auf dieses Wort als eine propositio male sonans et piarum aurium offensiva eine Anklage begründet. Daher der Ketzeralmanach auf das Jar 1787 von ihm sagt: „Danovius hat der Welt zur Genüge gezeigt, daſs ihm der Morgenstern aufgegangen war — durfte ihn aber nicht sehen lassen. Er soll sich auch zuletzt ganz darauf eingerichtet haben, den alten Schlendrian fortzubeten, um Ruhe zu behalten". Die hochherzige Anna Amalia nahm ihn in ihren besonderen Schutz.

Danovius war von ansehnlicher Statur, einer gewissen stolzen Gravität, leicht gereizt und oft von trüber Laune. Sein Vortrag war auf der Kanzel unpopulär, lebhaft und lichtvoll auf dem Katheder. Damit in seltsamem Kontrast steht sein so unendlich schwerfälliger und mühsam sich fortschleppender Stil. Es ward ihm so sauer, so ängstlich zu Mute, wenn er etwas zu schreiben hatte.

Vier- bis fünfmal änderte er im Manuskripte den lateinischen Ausdruck, an einem kleinen Programm arbeitete er vierzehn Tage und darüber, an seinem (nach J. D. Heilmanns Compendium entworfenen) Lehrbuche der Dogmatik (Theologiae dogmaticae institutio, Jen. 1772—76), das zwei mäßige Bände umfaßt, wurde sechs bis sieben Jare lang gedruckt. Selbst seine Briefe waren steif und gekünstelt und ein gezwungenes Wesen verriet sich in allen Zeilen. Er hatte sich in der letzten Zeit mit der in der Bibel so oft vorkommenden Zal 40 beschäftigt, obgleich ihm Ernesti geschrieben, es schiene ihm damit weiter nichts besonderes zu sein. Seine Resultate wollte er im Osterprogramme des Jares 1782 niederlegen. Die mühsame Anstrengung zumal über ein solches Thema vermehrte seine hypochondrische Laune. Noch war er am Sonntag in der Kirche gewesen, noch hatte er kurz zuvor im Kolleg gegen den Selbstmord geeifert, als am 18. März morgens (1782) die Schreckenskunde sich durch Jena verbreitete, der erste Professor der Theologie habe sich in der Saale ertränkt. Der Sektionsbericht von Hofrat Justus Christian Loder erklärt die Selbstentleibung aus einem plötzlichen, durch Blutanhäufung im Kopfe bei schon vorhandenen wesentlichen Gehirnfehlern hervorgerufenen Ausbruch einer heftigen Melancholie. Und Melancholia, sagt Luther, est balneum Satanae. Ein Zettel mit folgenden Worten ward auf seinem Schreibtisch gefunden: „Mein letzter Wille ist, daſs meine hinterlassene bedauernswerte Witwe, geborene Wilhelmine Eberin, die einzige Erbin meines ganzen wenigen Nachlasses sei. Man lasse ihn statthaben, soweit es unter den Umständen nur immer sein kann. Möchte die Bedauernswerte mich doch ganz vergessen können, und es wirklich tun. Geschrieben Montags nach Judica $4^1/_2$ Uhr früh 1782. Ernst Jakob Danovius." J. W. Schmid, der theologische Kantianer in Jena, der mit Danovius in engem Verkehr gestanden, schreibt in seiner Selbstbiographie: „Die Heftigkeit seines Temperaments verleitete Danovius zuweilen zu Handlungen, die er selbst hernach wider bereute, und diese ist vermutlich auch die Ursache seines unglücklichen Endes gewesen, über dessen eigentliche Veranlassung nur die Ewigkeit einen völligen Aufschluſs geben kann. Seine Asche wird immer gesegnet bleiben".

Außer den oben erwänten Schriften und einer Anzal Programme exegetischen und dogmatischen Inhalts, sind noch folgende zu nennen: Schreiben an Herrn D. Semler, dessen neuere Streitigkeiten betreffend, Jena 1770. — Super libro Torgensi Censura Holsato-Sleswicensis variis observationibus illustrata, 1780. — Er hat ferner Heilmanns Opuscula herausgegeben und eine Übersetzung von A. J. Rousians (Prediger an der schweizerischen Kirche in London) Briefen zur Vertheidigung der christlichen Religion, Halle 1783.

Sein Leben beschrieb sein Schwager Christian Gottl. Friedr. Schütz (Leben und Charakter des Herrn D. E. J. Danovius, gedruckt als Anhang zu dem eben genannten Werke von Rousian und auszüglich in Acta hist. eccl. n. t. IX, 375). — Vgl. auch Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 33 und die „Geschichte des Rationalismus" (Leipzig 1875, S. 111 ff. S. 127 f.) von **G. Frank.**

Dante Alighieri, geboren zu Florenz zwischen dem 18. Mai und dem 17. Juni 1265, keinenfalls aber am 14. Mai, an welchem man im Jar 1865 durch ganz Italien das Säcularfest feierte (Par. XXII. 112—120), daselbst getauft in der St. Johanneskirche (Par. XXV. 9—12) und gestorben zu Ravenna am 14. September 1321, hat zwei volle Jarhunderte vor der Kirchen-Reformation gelebt, aber er gehört insofern zur Vorgeschichte der Reformation, als er einesteils, gleich gar manchen ernsten Katholiken des Mittelalters, gegen die Verweltlichung, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen, vor allen der Päpste und der hohen Würdenträger der Kirche in glühenden Worten eifert und anderenteils als die ware Glaubensquelle das Evangelium, den Traditionen der Kirche und den päpstlichen Satzungen gegenüber, nachdrücklich geltend macht. — Es ist nicht one Bedeutung, daſs von Dantes Leben nur die erste Hälfte der Heimat angehörte. Die zweite verfiel dem Exile, dem Elende, welchem wir viel, namentlich die göttliche Komödie verdanken, und er selbst das Beste verdankt, denn „Anfechtung lehret

aufs Wort merken". Nach vielfältiger Beschäftigung im vaterländischen Dienste, auch im Kriegsdienste, nicht lange nach seiner zweimonatlichen Priorats-Verwaltung im Sommer des Jares 1300, erging am 27. Januar 1302 das erste Straf- und Verbannungsurteil gegen ihn, den Abwesenden, am 10. März desselben Jares folgte das zweite durch Androhung des Feuertodes geschärft, im Oktober 1315 das dritte, das ihn zur Enthauptung verurteilte. Der eigentliche Grund war welfischer Parteihass, der päpstliche Anteil daran ist unverkennbar, aber den äußerlichen Vorwand gab eine Anklage auf Baratterie, auf untreue Amtsverwaltung zum eigenen Nutzen; es ist dasselbe Verbrechen, welches der Dichter in der göttlichen Komödie (Inf. XXII. 53, 87, 136, XXI, 41) unter demselben Namen in den Abgrund der Hölle verdammt hat. Die Anklage widerlegt sich selbst; es ist auch niemals ein Beweis dafür nur versucht worden; die späteren Verbannungsurteile abstrahirten selbst von solchen Anschuldigungen und gründeten sich lediglich auf die Kontumaz. So musste Dante das Vaterland, die Gattin (Gemma de' Donati) und sieben Kinder verlassen, von welchen nur vier, Pietro, Jacopo, Imperia und Beatrice, den Vater überlebt haben. Die Nachkommen haben bis zu unseren Zeiten fortgedauert, und zwar zu Verona, wo auch der Flüchtling seine erste dauernde Zuflucht fand (Par. XXII, 70), aber nur in weiblicher Linie unter dem Namen der Grafen Serego Allighieri, welchen demnächst viele Schriften über die Werke des Anherrn gewidmet worden sind*). War doch auch einst von weiblicher Seite der Familienname Allighieri gekommen (Par. XV, 138), während der ursprüngliche Name der männlichen Abstammung dem Dunkel verfallen ist (Par. XVI, 43—45). — Dantes ganzes Leben war recht eigentlich dem State und der Kirche zumal gewidmet, und in beiden Beziehungen ebensowol der spekulativen Erkenntnis oder dem kontemplativen Marien-Dienste, als der praktischen Tätigkeit, dem Martha-Dienste; aber die Blüte seines Lebens war die Poesie, in welcher sich all sein Denken und Tun, all sein Wissen und Wollen, sowie die ganze Zeit samt der Vorzeit nach allen ihren Beziehungen konzentrirt und krystallisirt. Ihm ist kein Zweig menschlicher Tätigkeit und Erkenntnis fremd geblieben; er ist nicht allein christlicher Theolog und Philosoph, das Evangelium zu predigen, sondern auch Statsmann, Kriegsmann, Jurist, dem Gesetze die Ehre zu geben, die ihm gebürt, Historiker, der Mit- und Vorzeit ins Gesicht zu sehen und — den Spiegel vorzuhalten, Physiker und Astronom, um an der Natur, nämlich an der Schöpfung der Welt, Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit zu ersehen. Aber die Krone bleibt immer die Poesie, welche treulich nachschreibt, was der Geist diktirt und was das Auge des Geistes sieht (Inf. II, 8. Prg. XXIV, 52—54). Und der Poesie zur Seite sehen wie von seiner Jugend an einerseits Gesang und Musik, andererseits die zeichnende Kunst, daher einerseits das Ohr für alle Melodieen und Harmonieen im Paradiese (Prg. II, 112—114. Par. XXIII, 97—102), andererseits das Auge für die göttlichen Bildwerke im Purgatorium (Prg. X, 28—102, XII, 16—69).

Hiemit wenden wir uns sogleich zu Dantes litterarischer Verlassenschaft. Hierzu gehört 1) die Vita nuova. Das neue Leben ist das Jugendleben erster Liebe im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifelt: hier sehen wir den Morgenstern seines Lebens wirklich auf- und wider untergehen. Beatrice ist die wirkliche, warhaftige Erscheinung im Fleische, und eben darum zugleich nach der ausdrücklichen Lehre des Dichters anagogische Allegorie, welcher leibliche Wirklichkeit zum Grunde liegt. Hier singt der Dichter nicht allein seine ersten Lieder, sondern er fürt auch ein Tagebuch jener Liebe, welches darüber in nachfolgender Reflexion Rechenschaft gibt. In engster Verbindung mit der Vita nuova steht 2) das Convivio (Gastmal) sowol nach dem Inhalte, als auch nach der Form, welche die einzelnen Lieder historisch und wissenschaftlich erklärt. Das Convivio war auf 15 Trattati und 14 Canzonen berechnet, wovon nur

*) Vgl. Victor de Saint-Mauris, La div. Comédie, Paris 1853, Tom. I, p. 219. — M. Valerie, Voyage historique et litteraire, Tom. I, p. 293, 313.

4 Trattati und 3 Canzoni zur Vollendung gekommen sind, wenn auch die dazu bestimmten übrigen Canzonen anderwärts sich finden und mit Warscheinlichkeit sich nachweisen lassen. In dem Gastmale geht der Stern der Liebe noch einmal auf, aber in anderer Gestalt und unter schmerzlichen Wehen, welche das Herz des Pilgers zwischen der oberen und unteren Gemeinde teilen. Dem ersten unmittelbaren kindlichen Glauben folgt jetzt die vermittelnde, den Zweifel des Verstandes zu überwinden bemühte Tätigkeit des Geistes (Par. IV. 124—132), die Glaubens-Erkenntnis. An das Convivio schließt sich 3) der Canzoniere, in welchem sich die einzelnen Canzonen, Sonette, Ballaten, Madrigale nebst einer Sestine finden. Auch diese einzelnen Lieder, über deren Echtheit die Kritik nicht überall zum Abschluss gekommen ist, gehören wesentlich zum Verständnisse des Dichters und seines Hauptwerkes. Dazu kommen 4) zwei Bücher de vulgari eloquentia in lateinischer Sprache. Das Werk war ursprünglich auf mindestens drei Bücher berechnet: es handelt von der Sprache überhaupt, als dem Privilegium des Menschen, und von der italischen Muttersprache insbesondere, sowie von deren verschiedenen Dialekten, und demnächst von der durch die Sprache vermittelten Dicht- und Redekunst in ihren unterschiedenen Formen, bricht aber schon in der Erörterung der Canzone ab. Wichtig sind ferner 5) die Epistolae in lateinischer Sprache, deren die neueste Ausgabe von Fraticelli (1862) vierzehn enthält. Wir können daraus den Briefsteller nach allen seinen Beziehungen kennen lernen, namentlich den Statsmann, den Theologen, den Dichter. Außerdem haben wir von ihm 6) eine Quaestio de duobus elementis aquae et terrae, welche er zu Verona, nach der gewönlichen Angabe im Jar 1320, also ein Jar vor seinem Tode gehalten haben soll. Hier wird in scholastischer Weise die von einigen Zeitgenossen bestrittene höhere Lage der Erde über dem Wasser, elevatio s. emergentia terrae, und deren Bedeutung, causa finalis et efficiens, als der verborgene Sinn, als die Welt-Allegorie nachgewiesen. Wichtiger ist 7) die berühmte lateinische Schrift de Monarchia, wenn auch über die Zeit ihrer Entstehung, die wol sicher noch in das dreizehnte Jarhundert fällt, unter den Sachkundigen gestritten wird. Vindizirte Papst Bonifacius VIII. unterm 24. November 1302 in der Bulle Unam sanctam dem päpstlichen Stule die Oberhoheit über Kaiser und Könige als die Vasallen und verdammte er die Lehre von der Ebenbürtigkeit christlicher Reichsobrigkeit als manichäischen Dualismus, so beweiset Dante, dass beide Gewalten, als die beiden Schwerter, von Gott unmittelbar bestellt sind zu gegenseitiger Unterstützung und Überwachung, wie bereits der Sachsenspiegel hundert Jare früher gleich zum Eingang als altes Recht verkündigt hatte. — Wie Israel, so lehrt näher der Autor, das Volk Gottes ist, seit Abraham auserwälet zur Vorbereitung und Erziehung für die allgemeine christliche Kirche, so ist das römische Volk seit Äneas, ja seit Dardanus ausersehen zur allmählichen Entwickelung der Universal-Monarchie für das ebenso vorersehene römische Kaisertum (vgl. Conv. IV, 3—5). Von dieser Lehre wurde zeitig für die freie Stellung kaiserlicher Reichsobrigkeit Gebrauch gemacht. Damit im Zusammenhange steht die alsbald nachfolgende berühmte Schrift des Marsilius von Padua († 1328): Defensor pacis. Darauf beruht auch der berühmte Beschluss des ersten Kurvereins zu Rense von 1338. Dagegen wurde aber auch Dantes Schrift von dem Papste Johann XXII. zu Avignon durch den Kardinal-Legaten Bertrando de Poggetto nicht allein verboten und verdammt, sondern auch zum Feuer verurteilt, und zwar in direkter Opposition gegen den Kaiser Ludwig von Bayern und den von diesem beförderten Papst Nikolaus V. Diese für die Kirchen- und Stats-Verhältnisse gleich wichtige Schrift hat nach fast 200 Jaren (1467) Marsilius Ficinus († 1499) in die italienische und 1549 Johann Heroldt in die deutsche Sprache übersetzt. — Mit Unrecht werden die sogenannten Rime sacre, nämlich die sieben Buß-Psalmen in Terzinen und das Credo in derselben Versart unserem Dichter zugeschrieben, wärend sie wol sicher dem Antonio del Beccajo aus Ferrara angehören. Unzweifelhaft echt sind dagegen 8) die bukolischen Eklogen in lateinischen Hexametern: ein poetischer, ein idyllischer Briefwechsel mit Johannes de Virgilio, welcher den Dichter nach Bologna einladet und ihm zugleich die klassi-

sche Sprache der Römer für die göttliche Komödie angelegentlich empfiehlt, worauf der Exulant aus Ravenna antwortet. Diese Briefe fallen in das Ende seines Lebens, sie klingen wie ein Schwanengesang; und so heißt es auch zuletzt: Dum loquor, en comites! et sol de monte rotabat.

Aber die reife Frucht seines ganzen Lebens, welche sich durch die ganze zweite Hälfte desselben hindurchzieht, ist 9) die Commedia oder, wie später hinzugefügt wurde, die divina Commedia in terze rime, und zwar in 100 Gesängen, wovon der erste unter ernster Erinnerung an den das Leben in seiner Mitte umschlingenden Tod die Einleitung zu allen folgenden Visionen enthält; und dann schildern 33 Gesänge die Höllenfart zur Selbst- und Sünden-Erkenntnis von der Vorhölle an bis zum Mittelpunkt der Erde hinab, wo die Empörung gegen Gott an Lucifer, der Hochverrat gegen Kirche und Stat an Judas Ischarioth und an Brutus und Cassius gestraft wird; 33 Gesänge den Läuterungsberg zur Buße und Läuterung von dem Vor-Purgatorium an bis hinauf zum irdischen Paradiese, wo widerum der Dualismus der Kirche und des States, des geistlichen und obrigkeitlichen Amtes unter widerholten Manungen für das Heil der eigenen Seele in großartigen Visionen dem Seher sich offenbaret; 33 Gesänge die Himmelfart zur seligen Gotteserkenntnis durch alle Sternensphären des himmlischen Paradieses vom Monde an bis hinan zum Empyräum, wo endlich das unruhige Herz Ruhe und volle Genüge, der Hunger und Durst der Sehnsucht Befriedigung findet, weil nunmehr der Seher, nach allen vorausgegangenen Prüfungen auf achttägiger Wallfart, Gott selbst in seiner Dreieinigkeit, und in der Mitte derselben die Gott-Menschheit im Menschenbilde zu sehen, und die Kräfte der zukünftigen Welt vorab zu schmecken gewürdigt wird. — Erst hiermit kommt das inhaltreiche Leben des Dichters zu seinem Abschlusse: in der göttlichen Komödie konzentriren sich zugleich die zallosen Mythen und Legenden der Vorzeit von Wanderungen durch das Jenseits und von Visionen aus der unsichtbaren Welt zu ihrem poetischen Resultate, zu ihrer Verklärung. Das Leben ist nun zu seinem Ziele gekommen, al fine di tutti i disii (Pr. XXXIII, 46). Hatte in seiner Jugend das neue Leben mit einer wunderbaren Vision abgeschlossen, welche den Keim zu allen Gesichten der göttlichen Komödie enthält, und diese zum Voraus ankündigt; hatte das Gastmal, im Blicke von unten nach oben, nicht allein von dem dritten Himmel, von dem Gestirn der Liebe, sondern von allen Himmelssphären nach ihrer Reihe, Ordnung und Bedeutung gehandelt; hatten die Lieder in einzelnen Accorden ihres Heim- und Liebeswehes nur an die empfänglicheren und zarteren Seelen, an die Frauen sich gewendet, in sorgende Gedanken um die Not der Welt versunken, gleich der Frau, die sich auf ihre Hand lehnt, wie eine geknickte Rose, und aus dem Arme eine Stütze des Schmerzes macht, gerade wie 100 Jare zuvor Walter von der Vogelweide sich selbst schildert, indem er von dem darniederliegenden Rechte und Frieden singt; hatten die Bücher von der Volkssprache dieser zum voraus das Wort geredet; hatte unter den Briefen das Widmungsschreiben an Cane grande della Scala in Verona zur Erklärung der göttlichen Komödie, insbesondere des Paradieses, und namentlich des ersten Gesanges, die Ban gebrochen und den Weg gezeigt; hatte die lateinische Dissertation von dem Verhältnisse des Wassers und des Festlandes auf dem Erdglobus gehandelt, und hiermit den Blick von der östlichen Halbkugel zur westlichen gelenkt, wo dem Seher der Läuterungsberg mitten im großen Weltmeere sich zeigen sollte; hatten die drei Bücher von der Monarchie an das geistliche Hirtenamt des Evangeliums und an das obrigkeitliche Laienamt des Gesetzes, sowie an das geordnete Verhältnis dieses Dualismus erinnert; hatte endlich in den Eklogen zuletzt noch einmal das irdische Heimweh in den rürendsten Weisen dem waren, dem himmlischen Heimweh präludirt: so fassen sich nun in der göttlichen Komödie alle diese Elemente zu tiefster Innerlichkeit, zur weltgeschichtlichen Allseitigkeit mehr und mehr zusammen, in fortgehender Hebung und Steigerung. — Es ist ein oberflächliches Vorurteil, welches eben wegen seiner Oberflächlichkeit immer wider neu auftaucht, dass das Inferno poetischer sei, als das Purgatorio und das Paradiso. Die Warheit ist, dass das Inferno nach seinem Gegenstande und

folglich auch nach der Form plastischer ist, aber wie das leibliche Bild des Todes, so dass in diesen Regionen die Poesie nur zuweilen, wie zur Erfrischung, zu Frühlingsbildern der Oberwelt sich erhebt (Inf. XXIV, 1—22), während sie in den Stationen des Purgatoriums als im besseren Fahrwasser die Schwingen neu erhebt und ihre Auferstehung vom Tode feiert (Prg. I, 1. 7), und zum letzten Werke, all' ultimo lavoro, an einer Höhe des Parnasses nicht genug hat, sondern beide Gipfel ersteigt, um im letzten Kampfe, nell' aringo rimaso, den Siegespreis zu erringen (Par. I, 1—36), denn zuletzt gilt es mehr und mehr, die Lehren christlicher Theologie poetisch zu durchdringen und zu erleuchten. Darum können auch nur die Leser, die wirklich ein- und durchdringen, die mit fülen und mit denken, zu einem gerechten Urteil sich erheben. Mit Recht ist gesagt worden, dass das Inferno das Gesicht, das Purgatorio die Empfindung, das Paradiso den Gedanken zu heben und zu schärfen bestimmt und geschickt sei, weil der Dichter selbst in der Finsternis sieht und mitfült, auf dem Berge steigt und mit betet, im Himmel fliegt und denkt und jubelt. — Nach dieser Stufenfolge dient erst Virgilius, der das Kaisertum prophetisch verherrlichende Sänger des römischen Volksepos und der römischen Eschatologie, der Dichter der vierten Ekloge, als Beatrices Missionar zum Fürer und Wegweiser durch Hölle und Purgatorium bis an das irdische Paradies: aber von da an übernimmt Beatrice selbst die Leitung. Soviel den Lehrinhalt betrifft, so ist die Eschatologie die Grundlehre, in welcher sich das Gedicht vom Anfang bis zum Ende bewegt, sie wird auch ebenso dogmatisch als poetisch vorgetragen, namentlich im Purgatorium XXV. und im Paradiese XIV. — Mitten in der Engelwelt wird nächst der Lehre von den Engeln selbst, von der Engel-Natur und von den Engel-Ordnungen (Par. XXVIII) auch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung und von dem partiellen Engelfalle (Par. XXIX) in den Umkreis des Unterrichts gezogen. Vgl. Conv. II, 6. — Drei Gesänge des Paradieses (XXIV, XXV, XXVI) enthalten in der Form der Katechisation auf Grund bestimmter Schriftworte die Lehre von dem christlichen Glauben, seiner Quelle und seinem Inhalte, von der Hoffnung und dem Ziele derselben, von der Liebe und ihrem Ursprunge und Gegenstande, nebst einem Anhange über den Paradieses-Zustand und den Sündenfall des ersten Menschenpares: zuletzt sieht der Pilger, was er glaubt, hofft, liebt (XXXIII). — Schon in der Sphäre des Merkurius hatte Kaiser Justinianus von der Bestimmung des römischen Reiches nach der Geschichte (Par. VI, vgl. Conv. IV, 4, 5) gezeugt, und Beatrice die Lehre von der Genugtuung Christi für alle Schuld des Menschengeschlechts gründlich entwickelt (VII): aber im Reichsadler des Jupiter-Sterns (XIX) wird es noch einmal widerholt, dass allein in Christo und im Glauben an ihn das Heil ist, wogegen die mannigfachen Wege, auf welchen die Menschen lebend oder sterbend zu dieser seligen Erkenntnis kommen, unerforschlich und unergründlich seien. — Besonders wichtig, oft angedeutet, aber nirgends ausfürlich dargelegt ist die Lehre von Licht und Liebe, als den beiden Faktoren der Weltschöpfung und Weltordnung (Par. XXVII, 112. XXX, 40, 42 u. f. f.), worauf gleichwol bis jetzt die Aufmerksamkeit der Leser noch am wenigsten sich gerichtet hat. Dagegen widerholt sich in allen Weisen und Bildern bestimmt und gemessen die Lehre vom Gesetz und Evangelium sowie von den beiden Schwertern (Prg. XVI, 97 sq., XXXII, 43 sq.). — Merkwürdig ist auch die Lehre von der Höllenfart Christi (Inf. IV, 35 f. VIII, 124 f. XII, 37—45). — Die Lehre von den Sünden und ihrer Klassifikation und Progression finden wir teils im Inferno XI unter drei Kategorieen, teils im Purgatorio (XVII, XVIII) wider unter drei Hauptformen. So lehrt nicht minder Marco Lombardo (Purg. XVI), dass dem Menschen allein die Schuld alles seines Schadens und Verderbens zur Last falle, aber nicht ebenso seine Errettung und Heilung als Verdienst zuzuschreiben sei: doch besteht ein Verdienst des Menschen, so heißt es anderwärts (Par. XXIX, 65), schon darin, dass er die göttliche Gnade nicht verschmäht, sondern das ihm aus Barmherzigkeit angebotene Almosen annimmt: aber — die Menschen stoßen die Hilfe selbst von sich (Par. XXX, 141). An die Sünde mant alsbald das erste Gesicht von den drei Bestien, Pardel, Löwe, Wölfin (Inf. I, 32.

45. 49), mit dem unverkennbaren Fingerzeige auf Jeremias 5, 1—7. An den immer ärgern Verfall aller Zucht und Ordnung unter den Menschen manet nicht minder, so scheint es, die von Virgil zu ganz besonderer Beherzigung empfohlene, ebenso rätselhafte als sinnreiche Sage von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV, 94—138), welche auf den Traum Nebucadnezars nach Daniels Schilderung (K. 2) und zugleich auf das erste Gesicht des Propheten Jesaias (1, 4—9) zu deuten scheint. — So begegnen wir auch überall Apostrophen und Digressionen über den sittlichen, socialen und politischen Verfall, auch über die Entadelung des Adels, wie zum Zeichen, dass er nicht aus dem sündigen Blute kommt, sowie über die Verweltlichung der Kirche und des päpstlichen Stules (Inf. XIX, 90—123. Prg. VI, 76—151. XVI, 46—141. XXXII, 109—160. Par. IX, 127—142. XVI, 1—9. XVIII, 88—136. XXVII, 40—148. XXIX, 85—126). Ja, wir sehen drei Päpste hintereinander (Inf. XIX) zur Hölle hinabstürzen, so dass einer von dem andern immer tiefer in den Abgrund gedrückt wird. — So hören wir auch gegen ungerechtfertigte Indulgenzen und Ablass (Par. XXIX, 120, 123) gewaltig eifern, und dann wider über den Vorrang klagen, welcher den päpstlichen Dekretalen vor der heiligen Schrift gestattet wird (Par. IX, 136—138). Die Thesen von 1517 sind mild gegen diese Apostrophen von 1300. — Wenn übrigens all dieses Sündenelend der Zeit einerseits auf die Ursache, nämlich auf den Sündenfall Evas und Adams, ja auf den ersten Engelfall zurückweiset, an welchen sich zugleich die Dichtung von der Gründung der Hölle und von der Erhebung des Berges für das irdische Paradies und — für die Läuterung nach dem Falle (Inf. XXXIV, 121—126) mit tiefer Bedeutung anknüpft, so weckt es andererseits vorwärts die Hoffnung auf eine neue Errettung, auf eine gründliche Reformation an Haupt und Gliedern, welche der Dichter nicht von päpstlicher, sondern von reichsobrigkeitlicher Seite durch die Erhebung des Gesetzes erwartet, und unter den verschiedensten Bildern in Aussicht stellt (Inf. I, 101—111. Prg. VI, 118—123. XX, 10—15. 94—96. XXXIII, 34—54. Par. XVII, 76—93. XXI, 118—120. XXII, 14—18. 94—96. XXVII, 61—66, 142—148). Alle diese Weissagungen sind nicht allein im allgemeinen, sondern auch im einzelnen an der seitdem verflossenen Zeit zu messen. Hier sei zunächst nur noch bemerkt, dass sich mitten unter den Lehrgegenständen christlicher Theologie überall auch die politische und sociale Frage erhebt, sowie auch in den jenseitigen Sphären fort und fort die diesseitigen Sphären in Erinnerung kommen, indem bald eine von dem irdischen Schauplatze bereits abgetretene Generation in ihren Häuptern in die Scene tritt (Prg. VII, VIII), bald die gegenwärtigen Herren und Könige der Erde gestraft und an ihre Amtspflicht erinnert werden (Prg. XX, 70 sq., Par. XIX). Und wie die weltgeschichtlichen Größen, so konzentriren sich in der göttlichen Komödie auch alle übrigen Höhen des dichtenden und denkenden Menschengeistes, wie in einem Spiegel. Darum hat F. W. Schelling gutes Recht gehabt, bereits zu Anfang dieses Jarhunderts, auf die in dem Gedichte als in einem Individuum sich sammelnde Universalität als auf die urbildliche Form für die folgenden Jarhunderte aufmerksam zu machen. Des deutschen Philosophen Zeugnis gehört auch mit zu den ersten Stimmen gegen die seichte Aufklärung jener Zeit in allen Zweigen der menschlichen Erkenntnis: wir nennen deshalb die Quelle: Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Tübingen bei Cotta, II, 3 (1803) S. 35—62.

Schon nach diesen Andeutungen ist es erklärlich, wenn einerseits dem Dichter nach seinem Tode die Ehre geworden ist, die ihm bei Lebzeiten versagt war, andererseits kirchliche Bedenken gegen seine römische Rechtgläubigkeit erwachsen sind. Nach jener Seite erhebt sich frühzeitig in Italien ein Lehrstul der g. K. nach dem andern. Dieselbe Signoria von Florenz, welche einundsiebenzig Jare zuvor den größten ihrer Bürger verbannt und die Tore seiner Heimat ihm nie wider geöffnet hatte, beschloss auf das Ersuchen vieler angesehener Einwoner im August 1373, einen tüchtigen, in der Dichtkunst erfarenen Mann mit der Erklärung der göttlichen Komödie zu beauftragen. Die Wal fiel auf Giovanni Boccaccio, der schon ein Vierteljarhundert zuvor seiner Begeisterung für den Dichter

in einem Lebensabriſs desſelben Worte geliehen hatte. Als Honorar wurden ihm hundert Goldgulden järlich ausgeſetzt. Die Vorleſungen, ſoviel bekannt die erſten öffentlichen über das Gedicht, wurden in der Kirche San Stefano gehalten, waren aber im Laufe eines Vierteljares noch nicht über ein Sechſtel des Werkes hinausgekommen, als Boccaccios Erkrankung ſie unterbrach. — Dem Beiſpiel von Florenz folgten Bologna, das Benvenuto Rambaldi aus Imola, Piſa, das Francesco di Bartolo aus Buti, Venedig, das Gabriello (oder Gaſpero) aus Verona, und Piacenza, das Filippo aus Reggio mit Erklärung der Commedia betraute. In Florenz ſelbſt folgten auf Boccaccio Filippo Villani und nach längerer Unterbrechung Francesco Filelfo und der Predigermönch Domenico da Corella. Daneben und unabhängig von öffentlichen Vorleſungen entſtanden zalreiche Kommentare. Noch ſpäter wurde dem Dichter in Ravenna, wo ſeine Aſche trotz aller florentiniſchen Auslieferungsgeſuche ruhen blieb, 1483 durch Pietro Bembo ein Grabesdenkmal errichtet und 1780 durch Kardinal Gonzaga weſentlich erweitert. In Florenz war es dem großen Buonarroti nicht gewärt worden, auf eigene Koſten dem geiſtesverwandten Dichter ein Denkmal zu errichten. Erſt 1829 fand ein von Stefano Ricci gearbeitetes Cenotaph in der Gräberkirche Santa Croce eine Stelle. Auf Anlaſs der Säcularfeier kam (1865) auf dem Platze vor der Kirche eine Marmorſtatue hinzu. Eine zweite Bildſäule des Dichters ſteht ſchon ſeit der Mitte unſres Jarhunderts in der Säulenhalle der Uffizi. Auch andere italieniſche Städte haben dem erhabenſten Dichter der Halbinſel Denkmäler errichtet, unter denen das von Zannoni für Verona gefertigte das gelungenſte ſein dürfte. Selbſt im Vatikan zu Rom finden wir zweimal in den Wandgemälden von Raffaël Sanzio, im Parnaß und in der Disputa del Sagramento, Dantes Bild. So ſteht auch Michel Angelo Buonarottis jüngſtes Gericht ſichtlich unter dem Einfluſs Danteſcher Poeſie. — Auf der anderen Seite wurden frühzeitig von der ſtrengeren römiſchen Richtung viele Stellen des Gedichts verdächtigt, und nach Befinden unterdrückt. Aber als zu Koſtnitz im 15. Jarhundert das Kirchenkonzilium ſich verſammelte zum behufe einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, da war angeſichts dieſes Berufes das Augenmerk eines Kardinals und zweier engliſcher Biſchöfe auf Dante gerichtet: und der Biſchof von Fermo in der Diözeſe Rimini, F. Giovanni Bertoldi da Serravalle, überſetzte zu dem Ende in dem Zeitraume vom 1. Febr. 1416 bis 16. Febr. 1417 die ganze g. K. unter Beigabe ausfürlicher Erläuterungen in lateiniſche Proſa; eine Abſchrift des erſt neuerdings verlorenen Originals liegt in der vatikaniſchen Bibliothek. Aber als die Reformation nach 100 Jaren zum Durchbruch gekommen war, konnte den Reformatoren unter den vielen Zeugen evangeliſcher Warheit, welche in ununterbrochener Reihe durch alle Jarhunderte der chriſtlichen Ära gehen, der große italieniſche Dichter nicht verborgen bleiben. Matthias Flacius war es, der ihn in ſeinen Catologus von 420 testes veritatis evangelicae (1556), worunter 16 Päpſte, förmlich aufnahm, und zwar unter wörtlicher Anfürung zweier Stellen aus der göttlichen Komödie (Par. XXIX, 94 u. IX, 132) und aus anderen Schriften des Dichters. Nicht lange hernach (1586) verſuchte ein franzöſiſcher Edelmann, François Perot de Mezières, durch ſeinen Avviso piacevole mittelſt der göttlichen Komödie Italien für die Reformation empfänglich zu machen: da trat alsbald Robert Bellarmin als Gegner auf, doch nicht gegen Dante, ſondern gegen die evangeliſche Auslegung. Als gleichzeitig Philipp Mornay du Pleſſis-Marly in ſeinem Mysterium iniquitatis s. historia papatus Dante als einen vollgültigen Gewärsmann gegen den Papismus und für die Reformation in den Kampf fürte, da erhob ſich ebenfalls im heftigſten Eifer der Biſchof Coeffeteau. Seitdem hat der Streit über die kirchliche Stellung des Dichters zwiſchen der römiſchen und evangeliſchen Kirche bis auf dieſen Tag fortgedauert. Zwar ſuchte der Jeſuit Pater Harduin (1727) den florentiniſchen Dichter von dem Vorwurfe der Häreſie dadurch zu retten, daſs er die göttliche Komödie einem Schüler Wicleffs zuſchreiben zu können vermeinte; aber dieſe Erdichtung konnte ſelbſtredend vor der hiſtoriſchen Kritik nicht ſtandhalten; Italien wollte ſich überdies den Stolz der Nation nicht rauben laſſen: und darum wurde vielfältig und künſtlich genug

die Umdeutung der Äußerungen Dantes versucht, um sie mit dem gangbaren römischen Kirchensysteme in Einklang zu bringen. Als selbst von katholischer Seite Ugo Foscolo (1823, 1827) auszuführen bemüht war, Dante habe nicht nur die Reformation vorausgeant, sondern sich selbst als den von oben berufenen Reformator bezeichnet, fand er an Gian Antonio Maggi und anderen Gegner; besonders aber haben die Franzosen Artaud de Montor, Ozanam und Delecluze Dantes regelrechten Romanismus zu verteidigen gesucht. Als Rossetti (1832) abenteuerlich genug in Dantes Schriften und Gedichten eine geheime, weitverzweigte Verschwörung gegen die römische Kirche nachzuweisen suchte, so dass deshalb seine Schrift über den Spirito antipapale des Mittelalters römischerseits geächtet worden ist, hat A. W. Schlegel die Grundlosigkeit dieser Hypothesen one besondere Mühe zur Rechtfertigung Dantes, Petrarcas und Boccaccios nachweisen können, aber, wie er selbst sagt, nicht pour rétablir leur réputation d'orthodoxie. Als endlich K. Graul Dantes evangelische Vorblicke zu würdigen versucht hatte, ist der Somaske Giambattista Giuliani in seinem Discorso recitato il 27. Maggio 1844 nell' Academia Tiberina di Roma, der Erstlingsschrift eines durch seine späteren Arbeiten hochverdienten Danteforschers, nicht one Sophismen aufgetreten, um die seguaci dell' insolente Lutero mit ihren Versuchen, den ersten christlichen Dichter evangelisch zu deuten, ein- für allemal abzuweisen. — Aber lange vor diesen neuesten Kämpfen hat schon Pierre Bayle die Bemerkung gemacht, dass Dante sowol denen, die ihn gern zu einem guten römischen Katholiken machen möchten, als auch denen, die an ihm das Gegenteil warnehmen, Stoffes genug für ihre entgegengesetzten Behauptungen geliefert habe. Die Warheit ist, dass Dante Alighieri nach den Verhältnissen seiner Zeit, welche beide Richtungen noch nicht in zwei Teile geschieden hatte, an beiden Kirchen seinen Anteil hat, und dass er darum zwar nach Rom (Inf. II, 22), ja nach dem Vatikan (Par. IX, 139—142. XXXI, 104) weiset, aber, im höheren Sinne, nach der Roma, onde Cristo è Romano (Prg. XXXII, 102). — Dass Dante gegen die schreienden Missbräuche und Korruptelen der Kirche, sowie gegen deren förmliche Duldung und Sanktion eifert und zürnt, wird allgemein anerkannt: aber darin allein liegt nicht der Schwerpunkt seiner kirchlichen Stellung. Wichtiger ist es, dass in ihm das Gemeinschaftliche beider Kirchen unvermischter, unbefangener, und von allen Zutaten mehr abgelöst erscheint, als es die römische Kirche gut hieß und gut heißt. Und wo sich die Differenz herausstellt, da ist das Dogma zwar das katholische, aber der Gegensatz wird doch milder und elastischer, und verliert die Schärfe des Sauerteigs, welche den ganzen Teig verdirbt. So tritt dem Klerus das allgemeine Priestertum, der Hierarchie das obrigkeitliche Amt zur Seite. Die Jungfrau Maria ist, als die gebenedeiete unter den Weibern, die Rose, in welcher das Wort Fleisch ward, die Mutter ihres Schöpfers, die Himmelskönigin, die Erbarmungsreiche, deren Fürbitte der richtigste Weg ist, um zur Gnadenspende zu gelangen (Inf. II, 94. Prg. V, 101. X, 41. XX, 19. Par. XXIII, 88. XXXIII, 14); aber selbstverständlich doch auch ein Kind Adams. Wie aber die heilige Jungfrau die sie Anrufenden vor Gott vertritt, so tun es auch sowol die Heiligen als die selig Abgeschiedenen (Inf. XXVII, 112. Prg. XI, 24). Umgekehrt sind die Fürbitten der Lebenden (vorausgesetzt, dass sie sich im Gnadenstande befinden) für ihre verstorbenen Lieben wolgeeignet deren Bußen auf dem Läuterungsberge abzukürzen (Prg. IV, 133. VIII, 71. XI. 130. XXIII, 85). Der christliche Glaube beschränkt seinen Inhalt nach der Schrift auf die drei Artikel von der Dreieinigkeit (Par. XXIV); und dieser Glaube ist der Anfang des Heilsweges (Inf. II, 29, 30. Pr. XXIV, 44); der Glaube ist es, der die Seelen Gott angenehm macht (Par. XXV, 10). Werke allein helfen nicht (Prg. VII, 8. 25. XVIII, 48. XXII, 60. Par. XX, 104). Zu dem Glauben müssen aber, nach dem katholischen Briefe des Apostel Jakobus, gute Werke hinzutreten (Par. XXV, 68). Gute Werke sind es, welche die Abstufungen der im Glauben Abgeschiedenen bestimmen (Prg. XI, 133 sq. Par. III, 97. VI, 119. XXIX, 62. XXXI, 69). Verdienstlich sind auch die Bußübungen und die Erfüllung von Gelübden (Par. V, 25 sq.) Wirkungslos aber sind tote Werke. Die wirksamen sind so mit dem Glauben verbunden, dass schon

das Annehmen der göttlichen Gnade ein heilbringendes Werk ist (Par. XXIX, 65). Das Gebet ist die dem Christen verliehene Waffe (Prg. VI, 28—57. Par. XX, 94—99). Die Taufe ist des Glaubens wesentlicher Teil (parte), oder, nach einer anderen Lesart das Tor (porta) zu demselben, sie ist das Verlöbnis der Seele mit dem Glauben zur Ehe (Par. XII, 62). Die heilige Schrift ist Quelle und Norm der christlichen Warheit mittelst der Predigt in der Kirche (Par. V, 76—78. XXIX, 89, 90). Unter Berufung auf Evangelium Matthäi XV, 2. 3 fürt Dante in dem Buche über die Monarchie (III, 3) aus, dass die Traditionen hinter den Zeugnissen der heil. Schrift zurückstehen müssen. Schriftstellen und Kirchenlieder ziehen sich durch alle hundert Gesänge vom Anfang bis zum Ende. Alle diese Lichtstrahlen in der Finsternis sind um so höher anzurechnen, als sie in eine Zeit fallen, wo die Warheit, ihrer unverwüstlichen Kontinuität unbeschadet, in der mittelalterlichen Kirche vielfach verdunkelt erschien. In diesem Sinne konnte ein englischer Übersetzer der göttlichen Komödie, J. Ch. Wright, sagen: As a member of the pure, primitive, universal, apostolical Church, Dante was a Catholic. — Der Glaube ist es, durch den Petrus auf dem Meere gehen kann, der Glaube erteilt das Bürgerrecht zum Himmel, der Glaube ist mehr als Notitia und Assensus, er ist auch Substantia (Pr. XXIV, 39. 43. 64). Dem Ruhm eines Irrlehrers im Sinne der katholischen Kirche, den Foscolo, Rossetti und andere für Dante in Anspruch genommen, haben französische Schriftsteller geglaubt, den eines Revolutionärs hinzufügen zu sollen. Es handelt sich um folgende zwei Schriften: Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le moyen âge, par E. Aroux, ancien député; und: Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique. Révélation sur les Révélations de M. Aroux, et défense d'Ozanam, par Ferjus Boissard.

Aroux bewegt sich in jenen Banen, um in der Weise geheimer Polizei stats- und kirchengefärlichen Umtrieben und desfallsigen weitverzweigten geheimen Verbindungen förmlich nachzuspüren: er entdeckt eine durch die ganze Welt verbreitete grundsätzliche Opposition gegen Kirche und Stat, eine lange Reihe sektirerischer Verbrüderungen zum Umsturz alles Bestehenden und eine absonderliche geheime Zeichensprache für eben diese Umtriebe. Zu dieser zusammenhängenden Verschwörung soll nun vor allen andern der große florentinische Dichter gehört haben, als ein versteckter Häretiker, Revolutionär und Socialist, als ein Anhänger der Albigenser, als ein geheimer Tempelfreund, als ein in Unglauben versunkener Verehrer des klassischen Heidentums, als ein provenzalischer Spötter, als Pantheist, als — Protestant vor dem Protestantismus und als ein Meister der geheimen Zeichensprache. Je weiter wir uns in die redselige Schrift hineinlesen, um so unheimlicher wird es einem zu Mute: unwillkürlich findet sich der Leser wie in ein — sehr gelehrtes — Irrenhaus versetzt; das heiterste Licht verfinstert sich, das geradeste Wort wird gekrümmt, die argloseste Äußerung verdächtigt, die tiefsten und höchsten Gedanken verkehren sich zu Zerrbildern, die holdesten Erscheinungen werden zu häßlichen Lügengestalten: die Inquisition lauert überall auf Fang. — Wirklich bestätigt sich hier, was einige Jare zuvor ein ehrenwerter Engländer, Church, bei Gelegenheit der Anzeige der Carlyleschen Übersetzung des Inferno in einer Erörterung über die weltgeschichtliche Bedeutung der göttlichen Komödie kurz und gut angedeutet hat: Let no reader of fastidious taste disturb his temper by study of Dante. — The comedia is open to all the attacks that can be made on grotesqueness and extravagance. Aroux ist dieser Gefar so wenig als Prof. Rossetti entgangen, der, wie Church bemerkt, den größten christlichen Dichter zu einem, Voltaire weit überbietenden, Spötter erniedrigt. Darüber sieht er alles durch gefärbtes Glas; seine Schrift ist zugleich ein warnendes Beispiel, wie leicht vorgefasste Meinungen zu fixen Ideeen und die Menschenfündlein selbsteigener Weisheit zu den wunderlichsten Selbsttäuschungen ausarten können. In noch größerer Ausfürlichkeit hat Aroux, der schon 1842 eine Übersetzung des Div. Comm. veröffentlicht hatte, in einer neuen Bearbeitung derselben (1856) seine aegri somnia breitgetreten.

Schon zuvor war aber die Gegenschrift von Boissard erschienen, der mit

französischer Lebhaftigkeit über die falschen Interpretationen und Konjekturen, Allusionen und Phantasieen, über die „puerilen Chikanen" des vormaligen Deputirten die Geißel schwingt, um unter Berufung auf das Urteil aller Jarhunderte, wogegen vereinzelte Einreden nie aufgekommen sind, Dantes Rechtgläubigkeit im Sinne der römischen Kirche zu verteidigen, wärend er den großen Dichter von revolutionären und socialistischen Tendenzen nicht freisprechen zu können meint, one ihm jedoch daraus ein sonderliches Verbrechen zu machen; denn nach dieser ultramontanen Vorstellung ist Revolution und Socialismus eben nur eine Revolte gegen menschliche Meinung, keine Empörung gegen Gottes Ordnung. Der Verfasser erklärt ganz unbefangen die Solidarität zwischen dem Glauben und zwischen den menschlichen Einrichtungen im Gebiete des Stats und der Verfassung für lächerlich, one nur zu anden, dass der wirkliche Glaube nach Röm. 13, 1 flg. und 1 Petr. 2, 13 auch im State Gottes Ordnung erkennet, wie er denn alle menschlichen Verhältnisse durchdringt und nach dem Worte Gottes richtet. Das eben ist Dantes politisch-kirchlicher Standpunkt.

Jedenfalls ist aber Dantes eigenste religiöse und politische Richtung von beiden Franzosen gänzlich missverstanden. Wer vorurteilsfrei hinzutritt, wird vielmehr in Dante den Mann erkennen, der in Opposition gegen allen Socialismus Du und Ihr zu unterscheiden weiß (Pr. XVI, 10) und den Unterschied der Stände, ihre Rechte, ihre Pflichten, ihre Bestimmung nach Gottes Ordnung in Ehren hält (Par. XVI, 67), der in Reaktion gegen alle Revolution für die beiden von Gott geordneten Amtsgewalten auf Erden bis auf das Blut kämpft (Prg. VI, 97. XVI, 106), der unter Erinnerung an die alten guten Zeiten auf Restauration der Kirche und des States dringt. Nennt doch auch Boissard selbst den Dichter Guelfe contre les prétentions des Gibelins, Gibelin contre les fautes des Guelfes, Blanc contre l'ambition aristocratique des Noirs, Noir contre les excès démocratiques des Blancs. Überhaupt ist es verkehrt zu sagen, Dante sei infolge der Unbilden, die er von den Florentiner Guelfen erfaren, zum Ghibellinismus übergetreten, ja ihn im Parteisinn der Zeit auch nur einen Ghibellinen zu nennen. Seit er selbständig zu denken gelernt, wollte er, dass dem Kaiser gegeben werde, was des Kaisers ist. Wer noch als Florentiner Bürger das Buch über die Monarchie geschrieben und seine Tochter Imperia getauft hatte, brauchte nicht erst durch das Exil kaiserlicher Gesinnung zugefürt zu werden. Dagegen trübte keine Parteiverblendung ihm den Blick, wo es galt, denen die Larve vom Gesicht zu ziehen, die sich Ghibellinen nannten nur um selbstsüchtige Zwecke zu verfolgen (Par. VI, 103. XVII, 62).

Hatten Rossetti, Aroux u. s. w. in der göttl. Kom. eine Geheimsprache gefunden, in welcher insbesondere auch die Namen gebraucht seien, um damit ganz andere Personen und Örtlichkeiten zu bezeichnen, als die namhaft gemachten, so hat der durchaus ultramontan gesinnte Graf Francesco Maria Torricelli zu Fossombronn in seiner Antologia und den Studj su Dante (1842 ff.) dasselbe Verfaren angewandt, um nach *seinen* Gesinnungen das Gedicht auszudeuten. Großen, wenn auch nutzlosen, Fleiß verwendet er darauf, Namen längst vergangener Zeiten, Erwänungen weit entlegener Örtlichkeiten, ja einzelne Silben und Buchstaben auf das Florenz zu Dantes Zeit und dessen Bewoner zu übertragen.

Noch wäre die unerschöpflich reichhaltige Litteratur seit Jacopo della Lana bis auf unsere Tage wenigstens nach den Hauptepochen und nach den unterschiedenen Nationen und Sprachen, in welchen Dante gelesen und studirt worden ist, im Grundrisse zu zeichnen; aber wir begnügen uns, auf die Bibliografia Dantesca des Vicomte Colomb de Batines (1845, 1846) und den zweiten bis fünften Band von Ferrazzis Manuale Dantesco 1865—71 zu verweisen, wiewol schon jetzt viele neu hinzugekommene Schriften von Bedeutung zu künftiger Vervollständigung vorliegen. Nächstdem müssen wir wenigstens im allgemeinen auf den *deutschen* Fleiß aufmerksam machen, welcher sich auf die letzten hundert Jare zu beschränken scheint. Deutsche Übersetzungen, größtenteils mit Erläuterungen, erschienen in Prosa von Bachenschwanz zu Leipzig, 1767, 1768, 1769, und von D. Hörwarter und von Enk zu Innsbruck, 1830, 1831; in Terzinen von Kannegießer, 1814

bis 1821, zuletzt 1873, von Streckfuß 1824—1826, zuletzt 1877, von Bernd von Guseck 1841, zuletzt 1856, von Josefa von Hofinger 1865, von Krigar 1870, von Notter 1871, 1872 und von Karl Bartsch 1877, in Jamben one Reim von Heigelin 1836, von Philalethes (König Johann von Sachsen) 1839 bis 1849, zuletzt 1877, von Kopisch 1842, zuletzt 1862, von Blanc 1865, von Eitner 1865 und von Karl Witte 1865, zuletzt 1876, endlich in Hexametern von Baron 1870. Dazu kommen noch die teilweisen Übersetzungen, von Meinhard 1763 in den „Versuchen über den Charakter und die Werke der besten italienischen Dichter", von Jagemann 1780, von A. W. Schlegel 1794 bis 1797, von K. Graul 1843, von Braun 1863, von Tanner 1865 und von Doerr 1867. Wollten wir auch sonst deutsche Namen dieses Jarhunderts nennen, welchen irgend ein Verdienst, größeres oder kleineres, um Dante zukommt, — F. W. Schelling 1803, womit H. Leo in der Geschichte von Italien zu vergleichen ist, ferner Uhden, Ad. Wagner, F. C. Schlosser, Alexander von Humboldt, D. Blanc, B. R. Abeken, von Oeynhausen und Karl Förster, von Reumont, D. C. G. Carus, D. Lutterbeck, D. C. B. Schlüter, Prof. K. Hegel, D. E. R. Arndt, Bähr, Wegele, Ruth, Bellermann, Nordmann, Krafft, Grieben, Paur, Baur, Roderich Arndt, Delff, Pfleiderer, Boehmer, Derichsweiler —, so setzen wir uns der Gefar aus, unter vielen Namen, die onehin viele Erklärung in Anspruch nehmen, unwillkürlich manche andere zu vergessen. Aber das dürfen wir nicht verschweigen, dass Dante, wie Shakspeare, gerade in Deutschland je länger je mehr ein tieferes Eingehen und Verständnis, als anderwärts, zu finden scheint. So fehlt es denn auch nicht an Ausgaben des italienischen Grundtextes, die in Deutschland erschienen sind. Die, nur einen Teil des Gedichtes umfassenden, mitgerechnet, sind es ihrer sechzehn. Unter den älteren zeichnet sich die von Fernow 1807 durch Korrektheit des Textes und durch verständige Auswal von Erläuterungen aus. Unter den neuesten haben die beiden von Witte (1862) sich bestrebt, durch fleißige Benutzung alter Handschriften den vielfach unsicheren Text des Gedichtes zu berichtigen und festzustellen. Sie sind einer Anzal seitdem in Italien erschienener Ausgaben zum Grunde gelegt worden. Mit dem gleichen Zwecke hat Scartazzini die Erklärung des oft so schwer verständlichen Werkes verbunden und in dieser Beziehung alles von seinen zallosen Vorgängern Gebotene um vieles übertroffen. Die Ausgabe, die bis jetzt nur Hölle und Purgatorium umfasst, gehört schon als in Leipzig erschienen hierher; doch können wir auch deren Urheber, trotz seines italienisch lautenden Namens, als den Unsrigen in Anspruch nehmen, da er den größeren Teil seines Lebens in der deutschen Schweiz verbracht und mehr in unserer Sprache als in der italienischen veröffentlicht hat.

Zum Schluss nennen wir noch einige besonders auf den evangelischer Lehre verwandten Standpunkt des großen christlichen Dichters bezügliche Schriften, nämlich Dr. Baumgarten-Crusius, De doctrina Dantis Aligerii theologica (1836), und außer dem schon genannten K. Graul auch die Evangelische Kirchenzeitung (1841, Nr. 40—51, 57—60, 68—70; 1842, Nr. 10—12), sowie die seit 1834 erschienenen Schriften des zuerst Unterzeichneten.

[C. F. Göschel† und] **Karl Witte.**

Danz, Johann Andreas, einer der größten Hebräer (communis praeceptor Hebraeophilorum) seiner Zeit, war 1654 zu Sundhausen bei Gotha geboren, wo sein Vater, Sebastian, als Miterbe und Freisass des freien Siedelhofs lebte. Er besuchte die Schule zu Friedrichroda, dann zu Gotha, studirte auf Kosten des Herzogs Friedrich in Wittenberg unter Schurzfleisch, Calovius und Th. Dassovius, einem heftigen Gegner der Pietisten, war auch zwei Jare lang Schüler des Esdras Edzard in Hamburg, zu welchem damals alle wallfarteten, die des Hebräischen in höherem Maße kundig werden wollten. Das gothaische Konsistorium befehligte ihn nach Jena, wo er, von Calovius noch einige Zeit in Wittenberg zurückgehalten, am 22. Juli 1680 ankam. Nach einer großen Gelehrtenreise in England und den Niederlanden setzte er in Jena seine Lehrtätigkeit fort, wurde nach Frischmuths Tode Ordinarius in der philosophischen, 1713 in

der theologischen Fakultät, doch so, dass er zugleich Professor sacrarum et orientalium linguarum verblieb, und starb am 22. Dezember 1727. Sein Leichenredner rühmt ihn als den großen Meister in Israel, Jena habe einen Mann von solcher Wissenschaft auf seinem Katheder noch niemals aufgestellt gesehen. Begründer der philosophisch-demonstrativischen Orientalistenschule, baute er seinen hebräischen „Nussbeißer" (Nucifrangibulum, Jena 1686) *) auf das systema morarum („quaelibet syllaba triplicem temporis moram requirit, non plures integras nec pauciores, nisi tonus adfuerit vel metegh") als auf das unicum principium der hebräischen Sprachlehre. Über dieses Prinzipium de tribus ad quamcunque syllabam necessariis moris sive temporis momentis sagt Eichstädt (Praef. Catal. praelectionum in Academia Jenensi per aestatem a. 1812): „Danzius vel auctor vel certe post Altingium perfector exstitit novae cuiusdam doctrinae morarum, quas vocant, observatione et quae inde proficiscitur vocalium mutatione innixae. Quae doctrina dialecticae seu potius Rabbinicae subtilitatis maiorem atque iustiorem quam veritatis laudem tulit" **). Das Systema morarum blieb lange Zeit in Geltung. Noch im Jare 1773 erschien eine neue Ausgabe des מְדַקְדֵּק (d. i. Grammaticus) betitelten Danzischen Compendiums der hebräischen Grammatik; in Jena hielten sich noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jarhunderts Joh. Gottfr. Tympe und Joh. Friedr. Hirt innerhalb der Grenzen der Danzischen Schule, wärend Ernst Faber unter den Jenensern der Erste von ihren lämenden Fesseln sich frei machte. Mit Stolz pflegte der unsterblich große Danz zu sagen, Lutherus hätte nicht so viel Ebräisch verstanden, als einer von seinen Schülern, welcher einmal bei ihm die Grammatik gehört. Er hielt in der Exegese an allen orthodoxen Voraussetzungen fest, wie sie seit Augustin üblich waren: Omnia, quae prophetarum libris continentur vel de Christo vel propter Christum dicta sunt. Dem großen Calovio pflichtete er one Bedenken bei, es dürfe nicht einmal das Buch Ruth und Esther von der göttlichen Absicht auf Christum ausgenommen werden, indem jenes wegen des Geschlechts Christi, dieses wegen wunderbarer Erhaltung des Volks, aus welchem der Messias herkommen sollte, also beide Bücher zur Befestigung der Warheit der Verheißungen von Christo notwendig gewesen. Gegen Hermann v. d. Hardt suchte er zu erweisen, dass die dapiferi Eliae ad Jordanem latentis wirkliche Raben, nicht Bürger der Stadt Oreb gewesen. Nur durch seine Hypothesen über das Alter der hebräischen Vokalpunkte schien er einigen der Auktoriät der heil. Schrift zu nahe zu treten. Sein Leichenredner rühmt: der in Jesum verliebte Herr Dr. Danz sagte mit Bernhardo „haec mea sublimior philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum", Jesus war ihm mel in ore, melos in aure, iubilus in corde; utebatur frugali victu ac vivebat temperanter, nec quidquam indignius ferre poterat, quam si homines instituerent convivia magnifica ac lauta. In Frankfurt hat er bei Spener alle Arten seiner verschiedenen exercitiorum pietatis mit angesehen. Dennoch scheint der „erhabene" Danz kein allzu erbauliches Leben gefürt zu haben. Die Universitäts-Visitationsprotokolle melden von ihm mancherlei Unrühmliches (siehe Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 1. Abth., S. 141 ff.; Derf., Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth., S. 183). Sein philosophischer Kol-

*) Bei der zweiten Auflage unter dem Titel: Literator Ebraeo-Chaldaeus, plenam utriusque linguae V. T. institutionem tradens und Interpres Ebraeo-Chaldaeus, omnes utriusque linguae idiotismos explicans, Jen. 1696 — erhielt er pro studio et labore für jeden Bogen zwei Dukaten Honorar, und „dennoch hat der Buchhändler seinen großen Vorteil dabei gefunden". Das cholem penacutum antea hat ihm sechs Wochen, das Wort penultima simplex drei Wochen gekostet.

**) Siehe Hezel, Geschichte der hebr. Sprache und Literatur S. 286 und Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, Leipzig 1815, S. 122. Kritik des Systems bei J. Sever. Vater, Hebräische Grammatik, Leipz 1797, S. 12 ff. Ein hämischer Gegner unter den Zeitgenossen nannte seine Grammatik imperfecta, plagiaria, regulas erroneas suppeditans, innummeris fere scatens falsis. S. Michael Lilienthals biblisch-exegetische Bibliothek, 2. Aufl., Königsb. 1748, S. 319 ff.

lege Schubart behauptete, der Danz habe wol viel Accente im Kopf, nur wäre der acutus weg. Aug. Herm. Francke schreibt 1692 an Spener: „Bei Herrn Prof. Dantzen hat es nimmer recht zu einer waren Verleugnung durchbrechen wollen".

Litteratur: Leichenreden und Exsequiae von J. F. Weissenborn, J. G. Walch, H. F. Teichmeyer, Jena 1728. — Vgl. Baur in der Allgem. Encyklopädie I, 23, 91 und Siegfried in der Allgem. Deutschen Biographie, Bd. IV, S. 751.

G. Frank.

Danz, Johann Traugott Leberecht, der Jenaer Kirchenhistoriker, ein Seitenverwandter des vorhergehenden Hebräers, war am 31. Mai 1769 zu Weimar geboren, wo sein Vater Gymnasiallehrer war. Als Zögling des weimarischen Gymnasiums wurde er Herders Liebling und war in dessen Familie wolgelitten. Noch im J. 1832 schreibt er irgendwo: „Herder spreche ich meine innigste Erkenntlichkeit aus für das, was er mit väterlicher Liebe und Sorgfalt zu meiner Bildung beigetragen". In Jena (seit 1787) hörte er vornehmlich die Theologen Griesbach, Döderlein und Eichhorn, die zweite johanneische Trias dieser Universität. Im J. 1791 ging er nach Göttingen, wo er, mit Schlözer befreundet, die Vorlesungen von Heyne und Eichhorn besuchte, auch heimlich — Schlözer durfte das nicht wissen — bei Spittler hörte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er Lehrer am Gymnasium und Schullehrerseminar in Weimar. Durch Herders Vermittelung siedelte er 1798 als Rektor der Bürgerschule nach Jena über, wo er 1804 auch Privatdozent bei der philosophischen Fakultät und 1809 Diakonus wurde. Durch Eichstädt, den damals vielvermögenden, erhielt er 1810 eine außerordentliche Professur der Theologie. Seit 1812 ordentlicher Professor, waren Kirchengeschichte, Moral, theologische Encyklopädie und Litterärgeschichte sowie die sämtlichen Wissenschaften des geistlichen Berufes seine Hauptfächer. Er verwaltete sein akademisches Lehramt bis zum Jare 1837 und lebte von da ab als Emeritus seinen Lieblingsstudien bis an seinen Tod (15. Mai 1851). — Seine theologische Richtung war, wie die seines Kollegen Gabler, eine biblisch-rationale, one dass dieselbe bei ihm, dem Nichtdogmatiker, so scharf hervorgetreten wäre. Er sagt nur in seiner Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften (Weimar 1832) S. 103: „Was in Christus' Sinn Religion ist, kann der Rationalist ebensogut üben, als der Supranaturalist: beide stehen sich nicht als Christen, auch nicht einmal als Mitglieder der Kirche, sondern nur als denkende oder gedachte Theologen gegenüber. So lange die Rationalisten nicht unvernünftigerweise die Supranaturalisten für unvernünftig erklären und die Supranaturalisten nicht unchristlicherweise die Rationalisten als Unchristen behandeln, hat der Streit weder eine religiöse, noch eine kirchliche, noch eine politische Bedeutung." Er war aber ein biblischer oder christlicher Rationalist. Denn „eine Behandlung, die das Positive ganz im Rationellen untergehen läßt, kann gar keine Ansprüche auf die Benennung einer christlichen Dogmatik machen". Charakteristisch an Danz ist, und er ist darin mit Herder verwandt, seine große Universalität gelehrter Bildung, verbunden mit einer enormen Litteraturkenntnis auf allen Gebieten. Sein beweglicher Geist hatte die merkwürdige Fähigkeit, von den verschiedensten und heterogensten Gegenständen lebendig affizirt zu werden und für ihre Darstellung den rechten Ton zu treffen. In seinen Lehrvorträgen und Lehrbüchern war und ist er der logisch klare, ruhige Dozent, in seinen Rezensionen spielte der scharfe, schlagende Witz, den mehr als einer der jungen Prediger und Katecheten, und zwar nicht zu seinem Nachteile, erfaren hat, in seinen litterarhistorischen und philologischen Arbeiten herrscht der penible Fleiß und die Akribie, in seinen, selbst den spätesten, Poesieen blitzt das Feuer eines jugendlichen Dichters. Seine Werke sind meist durch amtliches Bedürfnis, durch Zeitereignisse, überhaupt durch äußere Veranlassungen ihm abgedrungen worden. Seine Amtstätigkeit am Weimarer Schullehrerseminar und an der Jenaer Bürgerschule bezeichnen seine Schriften: „Über den methodischen Unterricht in der Geschichte auf Schulen", (1798) „Prakt. Tagebuch für Landschullehrer" (1799) und die „Vorschriften zu einer vollständigen Übung in der deutschen Rechtschreibekunst" (2 Th. 1802, neue Aufl. 1807).

Als Gymnasial- und Universitätsphilolog lieferte er seine Übersetzung der Tragödieen des Äschylos (1805—1808) und der Lustspiele des Plautus (1806—1809), sammelte „Herders Ansichten über das klassische Altertum" (1805) ꝛc. Als Theolog war er, wie oben bemerkt, in erster Linie Kirchenhistoriker, und sein „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte" (2 Th. Jena 1818—1826), davon des zweiten Teiles zweite Hälfte „Johann Wolfgang v. Göthe, dem edlen Freunde und Verehrer Luthers" gewidmet ist, hat noch vor Gieseler die Quellenmitteilung unter dem Texte begonnen. Einen Auszug bietet seine „Kurzgefasste Zusammenstellung der christlichen Kirchengeschichte" (Jena 1824), einen tabellarischen Überblick seine „Kirchenhistorischen Tabellen" (Jena 1838). Weiter diente er der Kirchengeschichte durch eine neue Ausgabe von Joh. Georg Walchs Bibliotheca patristica (Jena 1834), womit seine Initia doctrinae patristical (Jena 1839) in enger Verbindung stehen, und durch eine Ausgabe der Libri symbolici ecclesiae Romano-catholicae (Vimar. 1836), gewidmet Gregorio XVI., Pontifici Maximo, ecclesiae Romano-catholicae Praesuli. In der Zuschrift wird dem heiligen Vater nachfolgende Admonition erteilt: „Depone iram anathematibus armatam, dignitate Tua plane indignam, et indue sicut Electus Dei viscera misericordiae, benignitatem, humilitatem, modestiam, patientiam; complectere benevolentia Tua omnes, qui Christi nomen confitentur et vitam agunt christianam, etiam eos, qui Tuo imperio se subtrahere per satellites Sedis Tuae coacti sunt, judicium de iis, quae non in hominum cognitionem cadunt, ei committendo, qui recte judicat". Gregor XVI. hat unseres Wissens dem jenaischen Professor, der also zu ihm redete, eine Antwort nicht zukommen lassen.

Unter seinen übrigen theologischen Werken ist bekannt seine schon oben erwänte Encyklopädie, mit welcher er Jünglingen dienen wollte zur näheren Bestimmung ihres Lebensweges, und sein sehr brauchbares „Universalwörterbuch der theologischen Literatur" (Leipzig 1843. Ein Supplementheft dazu erschien in demselben Jare). Die praktische Theologie, in welcher er als vorzüglich guter Lehrer galt, fasste er in seinem „Grundriss der Wissenschaften des geistlichen Berufs" (Jena 1824) zusammen. Außer einer Reihe Predigten, Reden, Rezensionen, Aufsätze, Übersetzungen (z. B. Pigaults kurze Beschreibung der vornehmsten Denkmäler in Oberägypten. Aus dem Französ. mit Anmerkungen. Gera und Leipzig 1801) und kleineren Werken (z. B. De Eusebio ejusque fide historica recte aestimanda, Jen. 1815. Epistolae Ph. Melanchthonis ad Joannem Stigelium, Jen. 1824. Paraphrasis Cap. I et II. Epist. Pauli ad Romanos, cum adnotat. Jen. 1817. De loco Eusebii, qui de altera Pauli captivitate agit. Jen. 1819. Das Leben des Kanzlers Franz Burkhard aus Weimar, Weimar 1825. Das aus der evangelischen Geschichte des Johannes scheidende Lamm Gottes, Jena 1847) erwänen wir noch folgende Gelegenheitsschriften: Nach Herders Tode veröffentlichte er gemeinschaftlich mit J. G. Gruber eine „Charakteristik Herders", 1805 (in derselben rürt von Danz her der „Anthol. Spaziergang durch Herders Schriften"). Die Schreckenstage von Jena im Oktober 1806 beschrieb er in mehreren Broschüren als Augenzeuge. Dann, als Europa seinen Frieden durch Bezwingung der Engländer und diese von der Eroberung Indiens durch Franzosen und Russen erwartete, folgte sein „Marsch der Franzosen nach Indien", Jena 1808, 1816 seine „Beschreibung der Friedensfeier der Universität Jena". Im J. 1830 erzälte er die Geschichte der augsburg. Konfession, 1836 das Leben seines (1835) verstorbenen Freundes und Kollegen H. A. Schott. Im Jare 1839 erschienen von ihm „Zwei Gespräche" über das Leben Jesu von Strauß zur Belehrung und Beruhigung für nicht wissenschaftlich gebildete Leser. Endlich 1846 eine Geschichte des tridentiner Konzils nach Paolo Sarpi. Die im Xenienstreite pseudonym erschienene witzige Schrift: „Acakus oder Fragmente aus den Gerichtsakten der Hölle über die Xenien. Zum Besten eines Feldlazareths für Gelehrte herausgegeben von Johann Adolf Rebenstock. Deutschland (Leipzig) 1797" (Auszug bei E. Boas, Schiller und Göthe im Xenienkampf, Stuttg. 1851, II, 119), als deren Verfasser von H. Döring Danz genannt wird, wird von E. Weller (die falschen und fingirten Druckorte, 2. A., Leipzig 1864, I, 167) vermutungsweise, von

F. W. Ebeling (Gesch. d. komischen Literatur in Deutschland, Leipzig 1869, I, 570 f.) bestimmt dem Adjunkten der philosophischen Fakultät in Kiel Wilhelm Friedrich August Mackensen († 1798) zugeschrieben.

Der Merkwürdigkeit wegen mögen noch genannt werden: sein „Versuch einer allgemeinen Geschichte der menschlichen Nahrungsmittel", 1. Bd., Leipzig 1806, mit reicher philologischer Gelehrsamkeit; ferner sein Antilexilogus (Jena 1842), mit dem Zwecke, der etymologischen Salbaderei und Luftschifferei ein Ende zu machen und die Lehre von der Wortbildung auf eine sichere psychologische Grundlage zurückzufüren. Philologische Studien beschäftigten seine Jugend, etymologische Forschungen waren die Lieblingsarbeit seines Alters. Sein Antilexilogus enthält auch einen maskirten Ausfall auf einen seiner Gegner. Sein anonym erschienenes Gedicht: „Napoleon auf St. Helena" (Leipzig 1838) ist frisch, ergreifend, mit großer stilistischer Vollendung geschrieben.

Danz ist wenig berürt von dem großen Umschwunge der Theologie durch Schleiermacher. Mehrere seiner Hauptwerke, die Kirchengeschichte, Encyklopädie und die Ausgabe der symbolischen Bücher der römischen Kirche, hat er noch bei seinen Lebzeiten übertroffen gesehen. Aber er war ein fleißiger und kenntnisreicher Mann — sein mir durch die Güte seines Sones, des Oberappellationsgerichtsrates und Ordinarius der Jenaer Juristenfakultät, mitgeteilter handschriftlicher Nachlass legt davon vielfaches Zeugnis ab — und hat den Ruf eines lehrhaften, vielgehörten Professors. — Vgl. Annales academiae Jenensis edid. H. C. A. Eichstadius, Jen. 1823, p. 13 sq. und Heinrich Döring im Neuen Nekrolog der Deutschen auf das J. 1851, Theil 1, S. 374—82. **G. Frank.**

Darius, im Alten Test. דָּרְיָוֶשׁ, griech. *Δαρεῖος*, Dârajawus in den persischen (s. u.), Dariyavus (auch Darivus und Daariyahvus, vgl. Lond. Academy vom 16. Dez. 1876, S. 587) in den babylonischen Keilschriften. Die Deutung des Namens durch *ἐρξείης*, der Halter (Lassen: Festhalter), bei Herod. 6, 98 wird bestätigt durch Skr. dhri, halten, tragen (cf. dhara, tragend), sowie durch neupers. dârâ, „haltend", als Bezeichnung Gottes oder eines mächtigen Königs (vgl. Vullers, lex. pers. I, 783). Von den verschiedenen Königen dieses Namens werden im A. T. erwänt.

1. Darius der Meder, Dan. 6, 1 ff. 11, 1, Son des Achaschverosch (9, 1). Die alte Streitfrage über die Person dieses Darius hängt auf das engste mit der Frage in betreff des Belschazzar Dan. 5 und der Geschichtlichkeit des Buches Daniel überhaupt zusammen (s. die betr. Art.). Der exegetische Tatbestand von Dan. 6, 1 ff. vgl. mit 5, 28, lässt kaum eine andere Auffassung zu, als die, dass Darius der Meder als unmittelbarer Nachfolger des Belschazzar in einem Alter von 62 Jaren das Reich „empfing" (vgl. 9, 1: der über das Reich der Chaldäer zum König gemacht worden war). Jedenfalls ist er als wirklicher Großkönig des ganzen medo-pers. Reiches gedacht (vgl. Dan. 6, 2. 8. 26), sowie als unmittelbarer Vorgänger Cyrus des Persers (6, 29). Diese medische Zwischenherrschaft zwischen dem letzten Chaldäer und Cyrus erscheint in unlösbarem Widerspruch mit den glaubhaftesten sonstigen Quellen über die Geschichte jener Zeit (vgl. die ausfürlichen Untersuchungen von M. Duncker, Gesch. des Alterth. IV, 254 ff. der 4. Aufl., und G. Rawlinson, the five great Monarchies II, 418 ff.). Nach dem Kanon des Ptolemäus folgt auf den letzten Chaldäer Nabonadius (Nabu-nâhid der Keilschriften) sogleich Cyrus als erster Perserkönig in der Herrschaft über Babylon; Herodot berichtet, dass mit dem gewaltsam (I, 96 ff.) von Cyrus entthronten Astyages der Mannesstamm der medischen Könige ausgestorben sei (I, 109). Berossos (bei Jos. c. Ap. I, 20) weiß gleichfalls nur von einem Königtum des Cyrus nach der Eroberung Babylons, ebenso Ktesias, Alexander Polyhistor (bei Euseb. Chron. arm.; vgl. die Übersetzung in Niebuhrs Gesch. Assurs und Babels S. 497), Strabo, Diod. Sic., Dionys. v. Halik, Justin. Im Einklang damit steht auch die Angabe des Ptolem. Kanon, dass Cyrus 9 Jare über Babylon geherrscht habe; da er 529 starb, so datirt demnach seine Herrschaft bereits von der Eroberung Babels (538) an. Diesen schwerwiegenden Zeugnissen gegenüber sind von

den Verteidigern der Geschichtlichkeit von Dan. 6, 1 folgende Instanzen ins Feld gefürt worden (vgl. besonders Hengstenberg, Authentie des Daniel S. 48 ff. und die ausfürliche Darstellung Keils im Kommentar zum Daniel, S. 137 ff. und 160 ff.). Ein Fragment des Abydenus in Euseb. chron. arm. (vgl. Niebuhr l. l., S. 504 ff.) hat nach dem Bericht über die Besiegung Naboneds von Babel und seine Verweisung nach Karmanien durch Cyrus noch den Zusatz: Dareh, der König, entfernte (ihn) etwas aus dem Lande. Dieser Zusatz fehlt in der Parallele bei Euseb. praep. evang. IX, 41. Aber auch abgesehen davon kann man diese rätselhaft abrupte Notiz schwerlich als ein historisches Zeugnis verwerten, wenn man den Charakter des Abydenus in Anschlag bringt (vgl. Niebuhr, kl. Schriften 187, 203). Übrigens ist nicht einmal die Möglichkeit ausgeschlossen, dass Abydenus mit dem Dareh, der den Naboned verbannt habe, tatsächlich Darius Hystaspis meint (vgl. Lengerke, Daniel 216 ff.) oder dass er, wie sonst oft, direkt aus dem Alten Test. geschöpft hat. Nicht günstiger steht es mit den von Hengstenb. S. 51 besprochenen Notizen des Suidas und des Scholiasten zu Arist. Eccles. 602 (cf. ed. Bekker II, 410), dass die pers. Dareiken nicht nach Darius Hystaspis (wie z. B. Herodot ausdrücklich behauptet), sondern nach einem anderen älteren König benannt seien. Denn da Darius (s. o.) eigentlich ein Appellativum ist, so bleibt es das wahrscheinlichste, dass der Name jener Münzen die „Königsmünze" überhaupt bezeichnete, wenn man überhaupt die Angabe des Herodot gegenüber jenen Scholiasten in Zweifel ziehen will. Allerdings kommt andererseits die Appellativbedeutung von Darius den Hypothesen über Darius den Meder zu Hilfe. Nicht darum handelt es sich, vor Cyrus einen König Namens Darius nachzuweisen, sondern um irgendwelches geschichtliche Zeugnis für eine medische Zwischenherrschaft in Babylon nach dem Sturz der Chaldäer; auf den betr. medischen König müsste dann der Darius Daniels als Appellativ bezogen werden, sollte er auch im Daniel selbst als nomen pr. gemeint sein.

Von den einschlägigen Hypothesen kann die Identifizirung Darius des Meders mit Astyages, dem Großvater des Cyrus, gegenwärtig als verschollen betrachtet werden. Schon Hieronymus gedenkt dieser Hypothese zu Dan. 5, 1 (ed. Basil. V, 581[a]) als einer in Graecis voluminibus vorgefundenen; doch kann für dieselbe weder das Apokryph vom Bel und Drachen (Vers 1) angefürt werden, noch lässt sie sich chronologisch mit der Angabe Dan. 6, 1 vereinigen, indem Astyages damals (538) mindestens älter gewesen sein müsste, als 62 Jare, wenn er überhaupt noch am Leben war. Daher vermochte Niebuhr (Gesch. Assurs und Babels S. 91 ff.) die Astyageshypothese nur in der Form aufrecht zu erhalten, dass er der einjärigen medischen Zwischenherrschaft noch eine 20järige Unabhängigkeit Babels bis zur Eroberung durch Cyrus folgen lässt. Nach alledem bleibt nur eine Hypothese übrig, die sich auf ein wirkliches Zeugnis aus dem Altertum stützen kann und die daher seit Josephus (Alterth. 10, 11, 4) die meisten Anhänger für sich gehabt hat, das ist die Identifizirung Darius des Meders mit Kyaxares II. in der Cyropädie Xenophons. Nach dieser Quelle war Kyaxares der Son und Nachfolger des Astyages, somit Oheim des Cyrus (Cyrop. 1, 5, 2). Unter seiner Oberhoheit kämpft Cyrus gegen die Lyder, nur für ihn erobert er Babylon. Dafür erhält er die Tochter des Kyaxares zum Weibe und Medien als Erbe derselben (8, 5, 19 ff.). Aus dem Umstand, dass Kyaxares II. somit eigentlich ein Scheinkönig Babylons von Cyrus' Gnaden gewesen wäre, erklären die Anhänger dieser Hypothese das קִבֵּל Dan. 6, 1 und das הָמְלַךְ 9, 1 und weisen auf die Verwandtschaft der Namen Darius (Regierer) und Kyaxares (Uwakshatra, d. i. Selbstherrscher) hin. Allerdings müsste man eine gleiche Licenz der Benennung dann auch für Achaschveroſch, den Vater dieses Darius, in Anspruch nehmen, wärend Achaschveroſch sonst nur als Umschreibung des pers. Khsyârsâ, Xerxes steht (daher LXX Dan. 9, 1 diesen als Vater des Darius einsetzen). Dagegen steht die Hypothese Hofmanns, dass der Kyaxares des Xenophon ein jüngerer Bruder des Astyages gewesen und von diesem als König über Babylon bestellt worden sei, ebenso mit dem Großkönigtum des Darius, wie mit Xenophon, dem einzigen Gewärsmann für Kyaxares II., in Widerspruch. Der ganze

Streit spitzt sich somit bei dem jetzigen Stande der Quellen zu der Frage zu, ob die Cyropädie bei ihrem bekannten Charakter (vergl. das Urteil Niebuhrs, l. l. S. 61) auf eine Bevorzugung gegenüber Herodot, Berossos und dem ptolem. Kanon Anspruch machen dürfe, umsomehr, als derselbe Xenophon Anab. 3, 4, 8 die Anschauung jener Quellen über den Sturz des Mederreichs zu teilen scheint.

Die Anerkennung, dass mit dem Verweis auf Kyaxares II. bei Xenophon die Streitfrage über Darius den Meder keineswegs gelöst ist, berechtigt indes nicht zu dem kritischen Gewaltstreich, dem letzteren jede geschichtliche Grundlage abzusprechen oder eine Verwechslung mit Darius Hystaspis anzunehmen. Nur soviel muss bei dem gegenwärtigen Stande der Quellen eingeräumt werden, dass die Ansetzung eines medischen Großkönigs in Babylon nach der Eroberung durch Cyrus und die Benennung desselben Dan. 6, 1 und 9, 1 nur aus einer mehrfach getrübten Überlieferung zu begreifen ist.

2. Darius, Son des Hystaspes (Vištâçpa, in den babylonischen Keilschriften Ustaaschpi) aus dem Geschlecht der Achämeniden, König der Perser von 521 bis 486 v. Chr. — Die 10 bis jetzt bekannten meist trilinguen Keilinschriften dieses Königs (d. h. persisches Original mit babylonischer und einer anderweitigen Übersetzung) finden sich aufgezält von Schrader in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellschaft Bd. 26, S. 7 ff.; ebendas. S. 339 ff. wird der assyrisch-babylon. Text derselben nebst deutscher Übersetzung mitgeteilt (vgl. auch Spiegel, Eranische Altertumskunde II, S. 304 ff.). Die wichtigste dieser Inschriften, die große Felseninschrift von Behistun, berichtet ausfürlich die Entthronung des Magiers Gaumata (des Pseudo-Smerdes der Griechen) durch Darius und die sechs mit ihm verschworenen Fürsten, sowie die Bekämpfung anderer Empörer. Erscheint Darius in den Inschriften als ein Fürst von eifriger Religiosität, so wird ihm andererseits in den Profanquellen die allseitige Hebung des pers. Reichs durch eine glückliche Regierung nachgerühmt. Aus dem 2. Jare dieses Darius sind die Orakel Haggais 1, 1 ff., 15 ff., 2, 10 ff. und Sacharjas 1, 7 ff. datirt, aus seinem 4 Jare Sach. 7, 1 ff. Nach Esra 4, 24 wurde im 2. Jare des Darius der unter Cyrus (4, 5) unterbrochene Bau des zweiten Tempels wider aufgenommen und in seinem 6. Jare (Esr. 6, 15) infolge seiner tatkräftigen Unterstützung (Esr. 6, 1—12; vgl. III Esr. 4) vollendet.

3. Darius Codomannus, 336—30 v. Chr., 1 Makk. 1, 1 als der von Alexander d. Gr. besiegte „König der Perser und Meder" genannt. Auch Neh. 12, 22 kann nur an diesen Darius gedacht werden, wenn der mitgenannte Jaddua identisch ist mit dem Ἰαδδοῦς, welchen Jos. Alterth. 11, 8, 4 als Hohenpriester unter Alexander auffürt. **Kautzsch.**

Dataríus, s. Kurie, römische.

Daub, Karl, verdient als Repräsentant einer eigentümlichen Phase theologisch-philosophischer Wissenschaft des neunzehnten Jarhunderts und als eine ungewöhnlich geisteskräftige und sittlich-energische Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen zu werden, in die sein Name und seine Werke bereits verfallen sind. — Daub wurde den 20. März 1765 in Kassel von armen Eltern geboren, aber unter den beschränkten Verhältnissen, in welchen er hier aufwuchs, entwickelte sich frühzeitig seine Liebe zur Wissenschaft, daher er auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt sich für das Universitätsstudium vorbereitete, schon damals, wie er selber sagt, durch die Lektüre platonischer Schriften für das Studium der Philosophie angeregt. Seit 1786 studirte er in Marburg, in das Haus des Philosophen Tiedemann aufgenommen, Philosophie, Philologie (so namentlich auch mit Vorliebe die hebräische Grammatik) und Theologie, und wurde im Jare 1791 Mitaufseher der Stipendiaten und akademischer Docent in Marburg, als welcher er philosophische, philologische und theologische Vorlesungen hielt. Wegen seines freieren, d. h. kantischen Standpunkts in der Theologie verdächtigt, wurde er 1794 an die hohe Landesschule in Hanau als Professor der Philosophie versetzt, welche Stelle er aber schon 1795 verließ, einem Rufe an der Universität Heidelberg als Professor

der Theologie folgend. Hier erst hat er den ihm angemessenen Wirkungskreis gefunden, dem er nun auch 41 Jare lang bis zu seinem am 22. Nov. 1836 erfolgten Tode angehörte. So einfach dieser äußere Ramen seines Lebens ist, so reich und bedeutend ist sein Inhalt; denn sehen wir zunächst noch ganz ab von seinen wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Werte, und fassen zuerst die sittliche Seite seiner Persönlichkeit ins Auge, so zeichnet sich Daub aus durch den heiligen Ernst, mit welchem er der theologischen Wissenschaft als Priester diente, durch den sich hingebenden, nie ermüdenden Eifer, mit welchem er immer von neuem in ihre schwierigsten Probleme sich hineinarbeitete, durch die gewissenhafte Treue, mit der er die Pflichten seines akademischen Berufes erfüllte, und durch die begeisterte Liebe, welche er der studirenden Jugend entgegentrug. Jene Treue in seinem akademischen Berufe spricht sich eben so rürend als großartig aus in den Worten eines Briefes an seinen jungen Freund Rosenkranz: „Ferien, sagen Sie? Hat der alte Mann noch keine Ferien auf immer? Nein, mein werter Freund, noch nicht: auch verlange ich keine und wünschte womöglich docendo auf dem Katheder zu sterben". Und dieser Wunsch ist ihm auch fast buchstäblich erfüllt worden; denn kaum hatte er in seinen Vorlesungen über die Anthropologie am 19. Nov. 1836 die Worte ausgesprochen: das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld, — als er, vom Schlage gerürt, nach Hause getragen werden musste, um nach wenigen Tagen, in deren Delirien sogar er noch docirte, sein Leben auszuhauchen. Von seiner Liebe zur studirenden Jugend, die aber immer von einem anziehenden sittlichen Ernste getragen war, gaben die „Erinnerungen an Daub" von seinem Schüler Rosenkranz ein schönes Zeugnis, und es verdient dies um so mehr Anerkennung, als es immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Zuhörern war, welche zu seinen Füßen saß. Das aber, wodurch Daub am meisten in persönlicher Beziehung hervorragt, war die sittliche Hoheit, Lauterkeit und Energie, die er in allen Verhältnissen, im Berufs- wie im Privatleben bewies, und namentlich gegenüber von allem Schlechten, Unmännlichen, Schwächlichen, wie gegenüber von inhaltsloser Arroganz und Eitelkeit oft in sehr scharfem ja derbem Urteil heraustreten ließ. Man hat diesen Eifer öfters zelotisch und rigoros gescholten, aber dabei nicht bedacht, dass darin eben auch die Entschiedenheit und Parrhesie der Überzeugung sich aussprach und er daneben doch auch wider eine große Toleranz übte, wo er irgend ein tüchtiges Streben und einen sittlichen Ernst zu erkennen vermochte. Freilich hat auch sogar die Lauterkeit und Konsequenz seines sittlichen Charakters starke Anfechtungen erfaren wegen der Wandlungen seines philosophisch-theologischen Standpunktes. Man hat ihn den Talleyrand der deutschen Philosophie und Theologie genannt, weil er „von der Kantschen Revolution zu Schellings Kaisertum und von ihm zu Hegels Restauration überging". Diejenigen, welche ihm diesen Namen in Unehren angeheftet haben, haben aber kein Auge gehabt für die persönliche Ehrenhaftigkeit und Festigkeit, die mit der veränderten wissenschaftlichen Stellung nicht irgend welche egoistische Zwecke verfolgte in der Weise, wie der berüchtigte französische Diplomat es mit seiner veränderten politischen Frontstellung getan hat, haben auch kein Auge dafür gehabt, dass Daub in seinem persönlichen Glauben nie wankend geworden, dass er sich vielmehr nur vertieft hat, wenn er auch in der wissenschaftlichen Auffassung desselben ein anderer wurde, vor allem aber haben diese Tadler nicht verstanden und verstehen wollen, wie die Veränderung seines Standpunktes sich stützte auf die wolbegründete subjektive Überzeugung eines notwendigen wissenschaftlichen Fortschrittes, auf die ernste Geistesarbeit, welche gegen die weitergehende Entwickelung der Philosophie sich nicht verschließen wollte, sofern sie ihm dazu diente, der christlich-religiösen Überzeugung eine nach seiner Meinung strengere und vollere wissenschaftliche Rechtfertigung zu verschaffen, und welche eben darum die Mühen einer solchen nie stillstehenden Umbildung und die Schmach des Scheins der Unbeständigkeit und Unlauterkeit von seiten Übelwollender und Kurzsichtiger nicht scheute, die seit 1789 nichts gelernt und nichts vergessen haben.

Damit sind wir von selbst weiter gefürt zu Daubs wissenschaftlichen Leistungen, welche wir in ihrer geschichtlichen Folge uns auch darum vergegenwärtigen wollen,

weil sie in ihrer Wandlung gewissermaßen eine Geschichte der Theologie von Kant bis Hegel repräsentiren. Daubs theologischer Standpunkt bildete sich zuerst durch die Anwendung der Kantschen Philosophie, welche ihm kongenial war wegen der wissenschaftlichen Strenge, mit welcher sie das Problem der Erkenntnis der Religion ergriff, und wegen des sittlichen Ernstes, mit welchem sie das moralische Interesse auf den Schild hob und einem einseitigen spekulativen Interesse überordnete. Ein Denkmal dieses seines kantischen theologischen Standpunktes ist sein 1801 erschienenes „Lehrbuch der Katechetik", in welchem er sich vollständig zu den Kantschen Grundsätzen der Begründung der Religion durch Moral, der strengen Unterscheidung zwischen statutarischer Religion und Vernunftreligion, des Dringens auf den praktischen Gehalt der Bibel und Kirchenlehre und insbesondere auch der scharfen Verwerfung des Wunders als „eines Hindernisses des Selbstdenkens" bekennt (daher er auch den Paulusschen Evangelienkommentar als Anfang der Widerherstellung des Christentums zur ursprünglichen Reinheit einer moralischen Religion begrüßt). Aber es dämmert einerseits in dieser Schrift doch schon an einzelnen Stellen eine andere Anschauung von der Selbständigkeit der Religion und der Erkenntnis ihres Inhaltes auf, und andererseits enthält die ganz Kantsche Ansicht von der Notwendigkeit der Accommodation an das Positive der Religion und des „Eingehens in die Selbsttäuschung der Gemeinde" eine solche Halbheit, dass „eine so entschiedene Natur, wie die Daubs, nicht dabei stehen bleiben, entweder mit dem positiven Christentum vollends brechen oder sich inniger und warhafter an dasselbe anschließen musste (s. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher, S. 57). Daub berichtet uns selbst, wie er zuerst durch Schellings und Hegels frühere Schriften zum Zweifel an der Richtigkeit dieser seiner in der Katechetik vorgetragenen Kantschen Ansicht veranlasst worden, sich „späterhin ganz von ihr befreit habe" und wider „zum Historisch-Positiven des Christentums gelangt sei" (Vorwort zum „Judas Ischarioth", erstes Heft); er spricht sich ebendaselbst nachdrücklich darüber aus, wie eine Apologie des Cristentums gegenüber von „diesem einzig gründlich und konsequent durchgefürten Rationalismus" nicht möglich sei, one dass man gegen den kritischen Rationalismus eine andere Philosophie, namentlich die eines Schelling, Hegel, Steffens, Baader ꝛc. aufbiete, wärend „das Studium der alt- und neutheologischen Werke" und die Berufung auf die Bibel und eine biblische Hermeneutik nichts gegen diesen kritischen Rationalismus „verfange".

Seinen neu d. h. schellingisch umgestalteten Standpunkt sprach Daub in den gemeinschaftlich mit Creuzer seit 1805 herausgegebenen „Heidelberger Studien" zuerst aus durch die Abhandlung: „Orthodoxie und Heterodoxie, ein Beitrag zu der Lehre von den symbolischen Büchern". Charakteristisch für diesen Umschwung der theologischen Auschauungsweise Daubs ist vor allem die Art, wie er hier gegenüber von der subjektivistischen Auflösung der Religion in Moral im Sinne Kants sich auf die gerade entgegengesetzte Seite stellend, die Religion von vornherein als eine objektive Macht auffasst, welche, in die Endlichkeit eingehend, das Eigentum von Völkern und die Eigenschaft von Einzelnen wird und je nach der Verschiedenheit der Völker eine verschiedene Form annimmt, so dass nun in der Übereinstimmung mit der geschichtlich ausgeprägten Religion als Religion des Volkes die Orthodoxie in der Heterodoxie der geistigen Leiter und Organe derselben bestehen soll. Die christliche Religion, deren Vorzug darin besteht, das allen Religionen gemeinsame übersinnliche ewige Wesen auch in der zeitlichen und sinnlichen Form zu bewaren (Studien Bd. 1, S. 120), prägt sich daher auch wesentlich als Volksreligion aus, und zwar, da jede Religion eine Seite des Aktuosen und Doktrinalen (Kultus und Lehre) hat, wird auch das Christentum je nach der Verschiedenheit des Charakters der einzelnen Völker diese beiden Seiten in verschiedenem Mischungsverhältnisse ausprägen. Indem Daub so die christlichen Konfessionsunterschiede je nach dem Übergewicht der einen oder anderen Seite oder dem Gleichgewichte beider schematisirt und dies wider in Zusammenhang mit dem Nationalcharakter bringt, spricht er damit eigentlich die volle Gleichberechtigung dieser Unterschiede aus, und rühmt er es als Vorzug des deutschen Volkes, dass es als geteilt in Pro-

testantismus und Katholizismus die Seite des Aktuosen innerhalb des Katholizismus und die Seite des Doktrinalen innerhalb des Protestantismus in ein relatives Gleichgewicht gesetzt habe. Daher sollen nun auch die Versuche zur absoluten Vereinigung beider Kirchen Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalcharakters und der deutschen Nation selbst sein, welche eben in jenem Gleichgewichte ihr Bestehen habe.

So gedankenreich diese Auseinandersetzung nun auch ist, so klar ist doch, dass bei dieser Anschauung vom Wesen der Religion als Volksreligion, und bei dieser sozusagen ethnographischen Fixirung der konfessionellen Gegensätze, und der Orthodoxie und Heterodoxie die warhaft geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche nicht verstanden und das Recht der reinigenden Fortbildung der gegebenen Formen nicht anerkannt werden kann. Wir haben hier die Übertragung der spinozischen ruhenden Immanenz der Gegensätze in Gott auf das religiöse Gebiet, wie sie änlich Schleiermacher in seinen Reden über Religion in seinen Aufstellungen über die Koexistenz der mannigfaltigen Religionsformen nebeneinander ausgesprochen hatte, und haben darin auch, so wenig Daub das will und sich selbst gesteht, den Anfang seines restauratorischen Positivismus, wie er in jener Zeit überhaupt schon hervortritt. Noch mehr ist dies zu erkennen in der Abhandlung über „die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältnis zum akademischen Studium beider" (Heidelb. Studien Bd. 2, S. 1 ff.), von welcher Strauß mit Recht sagt: nicht bloß der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der absolut vernünftige vorausgesetzt, sondern auch von einer davon etwa zu scheidenden inadäquaten Form verlautet wenigstens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepsis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet. Auf der anderen Seite ist diese Abhandlung sehr anziehend durch den sittlichen Ernst und die hohe Würde, womit er hier den Studirenden die Bedeutung und die Forderungen des theologischen Studiums ans Herz und ins Gewissen legt, aber von „der Encyklopädie der Theologie" ist wenigstens insofern, als sie den inneren Organismus der theologischen Disziplinen nachweisen soll, fast nichts zu finden, und man kann sogar sagen, das sei eben ein Mangel bei Daub überhaupt, dass ihm das innere Verhältnis der einzelnen theologischen Disziplinen nie vollkommen klar geworden, was aber nicht nur ein formeller, sondern ein materieller Mangel ist, der mit seinem ganzen theologischen Standpunkte überhaupt zusammenhängt. Durchgefürt ist der in diesen Vorarbeiten eingenommene Standpunkt in den Theologumena vom J. 1806, womit zu verbinden ist die „Einleitung in das Studium der Dogmatik" vom Jare 1810. Indem ich in Beziehung auf das Einzelne des Inhalts auf die durchsichtige Analyse und eindringende Kritik von Strauß verweise, beschränke ich mich darauf, einige charakteristische Hauptpunkte herauszuheben. Daub begründet seinen Standpunkt hier einmal gegenüber vom Supranaturalismus, welcher die Warheit des Dogmas aus der Schrift als von Gott eingegebener erweisen wolle, wärend doch tantum abest ut scriptura sacra doctrinae christianae fons sit, ut nisi ipsum Deum auctorem habeat, vix sacra dici possit, Theolog. p. 357, vgl. auch Einleitung in die Dogmatik S. 352, und so zuletzt die Historie, die nur zeitliche Warheit lehren und bezeugen kann, den Erkenntnisgrund der ewigen Warheit enthalten müsste (Einleitung S. 353); weiter sodann begründet Daub seinen Standpunkt auch gegenüber vom Rationalismus, der nur dem zeitlichen Ursprung der kirchlichen Dogmen nachspüre (Theolog. p. 453) und die Schranken der menschlichen Vernunft als solcher als die Grenzen der Warheit und der Erkenntnis überhaupt betrachte und darum das übervernünftige Dogma entweder schlechthin verwerfe oder es zum Vernünftigen herabziehe und damit seiner ewigen Warheit beraube. Der ware Standpunkt ist vielmehr nach Daub der spekulative; das heißt, man muss seinen Standort in der Idee Gottes selbst nehmen (Einleit. S. 365), und zwar so, dass man nicht bei der Kantschen Entdeckung stehen bleibt, wonach die Vernunft nicht das erzeugende Prinzip derselben ist, sondern zu der Entdeckung weiter geht, dass die Idee Gottes in der Vernunft durch Gott selber sei; „die Vernunft ist nicht die Quelle, sondern das Organ der Erkenntnis Gottes; Quelle derselben ist die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der

Natur, und nicht in der Bibel, sondern in der Vernunft selbst; Gott offenbart sich durch sich selbst in der Vernunft" (Einleit. S. 362 ff.). Die Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die Religion, die unmittelbar aus ihm hervorgeht als sein Wissen von sich; sie scheint im Menschen zu entstehen, eigentlich aber entsteht der Mensch für sie. Als menschliche geht sie aber allerdings auch in die Endlichkeit ein und wird eine verschiedene im einzelnen Menschen wie in mannigfaltigen Formen, je nach dem verschiedenen Charakter der Völker und Zeitalter. Wärend nun aber in allen anderen Formen die Urreligion mannigfach getrübt sich darstellt, erscheint sie in der christlichen Religion am vollkommensten, man kann sagen, auf absolute Weise. Eine Theologie als Wissenschaft der Religion aber wäre an sich um dieser selber willen nicht notwendig, so lange diese ihre volle Kraft auf das Volk ausübt (Theolog. p. 12, Einleit. S. 103); nicht ein Mangel, der im Glauben selbst als solchem läge, treibt zur Erkenntnis fort, sondern der entstehende Mangel an Glauben, der Unglaube und Aberglaube. Man bemerke hier, sagt Strauß, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie, das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; es ist näher einerseits wider die spinozische Immanenz, welche die Differenzirung und Vermittelung der ruhenden Einheit zum Opfer bringt, andererseits der romantische Zug der Zeit, welcher Religion und Philosophie, Glauben und Wissen in einander schmelzend, die selbständige Bedeutung eines vermittelten Wissens zu unterschätzen geneigt ist. Daub zwar erwehrt sich dessen in seinem mächtigen persönlichen Erkenntnisdrang möglichst, aber die Art wie er nun die Theologie und Philosophie als Wissenschaft in Verhältnis setzt, sie zwar unterscheiden, aber nicht scheiden will und schließlich die Sache in einer haltlosen und unklaren Schwebe hängen läßt, erinnert doch noch zu sehr an die unkritische phantastische Weise der früheren Schellingschen Philosophie, welche den Unterschied von Philosophie und Theologie, von spekulativer und geschichtlicher Betrachtung verschwemmt. Die Dogmatik soll zwar durch die Philosophie nicht erst begründet werden müssen, oder auch nur können, da sie in der Gewißheit des Religionsglaubens und der Warheit des religiösen Erkennens ihren eigentümlichen und höheren Grund habe, welchen die Philosophie nicht erst legen, sondern nur aufdecken und beleuchten kann. Die Philosophie soll für die Dogmatik eine notwendige Vorbereitungswissenschaft, eine geistige Gymnastik für die spekulative Erkenntnis des Theologen sein. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtsein ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund seines Glaubens hat, ist sie eine theologische, in Ansehung der spekulativen Erkenntnis von diesem Grunde aber ist sie eine philosophische Wissenschaft. Da aber auch die Philosophie von der Idee Gottes ausgehen muß (wie er denn auch von einem theologischen Element in den Wissenschaften überhaupt redet in einer besonderen Abhandlung der Heidelberger Jarbücher vom Jare 1808, S. 1—33), so kann er die Theologie von der Philosophie zuletzt nur durch die Behauptung unterscheiden, daß in der Dogmatik die Spekulation wesentlich mit der Reflexion auf die gegebenen christlichen Dogmen verbunden und dadurch das dogmatische Erkennen weder bloß ein φιλοσοφεῖν, noch bloß ein ἱστορεῖν, sondern θεολογεῖν sein müsse. Das gegebene Christentum ist ihm aber doch zuletzt nur die symbolische geschichtlich begrenzte Form, in welche die ewigen spekulativen Warheiten so ausgeprägt sind, daß sie zu Lehren werden, die den unmittelbaren Glauben und das freie Handeln im Glauben ermöglichen, wie er in den Theologumena sagt: symbolice a doctrina christiana proponuntur, quae absolute vera sunt. Die Theologumena selbst aber sollten nach Daub noch nicht die Dogmatik sein, welche mit der Reflexion auf die zeitliche Entstehung und Gestaltung der christlichen Dogmen die Spekulation über deren ewige Begründung im Wesen Gottes verknüpft, sondern nur eine Einleitung, und zwar eine philosophische, die aber als solche auch schon auf das biblische Christentum Rücksicht zu nehmen habe, weil die Betrachtung der Religion an sich one Rücksicht auf ihre geschichtliche Verwirklichung, ein leeres Denken wäre, was um so sonderbarer erscheint, als Daub doch auch wider eine rein philosophische Theologie als Teil und höchstes Glied der Philosophie verlangt, die mit der historischen Untersuchung nichts zu schaffen haben soll; eine Un-

klarheit, die an eine änliche in Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums erinnert. Was die Ausfürung der Theologumena selbst in dem gedruckten Werke betrifft, so muss es, so wenig Daub und seine Freunde das Wort haben wollten, doch dabei sein Bewenden haben, dass sie wesentlich in einer Umdeutung der kirchlichen Hauptdogmen in spinozisch-schellingsche Philosopheme bestehe, die sich allerdings als solcher nicht klar bewusst ist, und im einzelnen über die Schranken des eingenommenen philosophischen Standpunktes hinausgreifend, auch manche treffliche, aus dem Wesen der christlichen Warheit selbst geschöpfte Gedanken herausarbeite. Im einzelnen ist besonders bemerkenswert, wie Daub ganz ebenso wie Schelling hin- und herschwankt zwischen dem spinozischen Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten als bloßer Täuschung des Verstandes und der platonisirenden Vorstellung von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Abfall der Ideeen. Weil aber Daub von seinen spinozischen Prämissen aus eine wirkliche Entstehung der Welt aus Gott als einer von ihm unterschiedenen nicht zu begreifen vermag, erklärt er die Welt in der schroffsten Weise für das Eitele, Nichtige, das nur den Schein des Seins hat, womit aber in der Tat nichts erklärt, ebensowol zu viel als zu wenig gesagt ist. Obgleich nun aber dieser behauptete Widerspruch mit Gott und Abfall von Gott in der Tat keiner ist, wie bei Schelling, muss doch derselbe von Daub umsomehr betont werden, als er die Voraussetzung ist für den Begriff der Versönung, die ihm nichts ist als die Tilgung des Widerspruchs in der Welt, die Zurückfürung der von Gott abgefallenen Welt in Gott, ihren Urgrund. Gott *ist* zwar an und für sich der sich selbst genug Seiende, aber gegenüber von der abgefallenen Welt *tut* er sich auch an ihrer Statt genug, indem er das inane studium mundi, quo non Deum sed se ipsum petit, delet et sibi sacrificat, p. 74. Die Welt als abgefallene, *kann* Gott nicht genugtun, nur Gott selbst kann der genugtuende sein; als der Gott genugtuende Gott ist er der Son, als der, dem genuggetan wird, ist er der Vater, beide aber sind an sich eins; die Versönung gehört zum Wesen Gottes und ist so ewig als Schöpfung und Erhaltung. Fragen wir aber, wodurch diese Versönung der Welt mit Gott geschehe, so erhalten wir die ächt pantheistische Antwort: conspicua est natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Dass dies eigentlich nur eine Versönung der Welt mit Gott ist, nicht eine Versönung des Menschen mit Gott, hat Baur in seiner Geschichte der Versönungslehre S. 705 mit Recht hervorgehoben, das heißt aber genauer: der Prozeſs der Versönung ist ein metaphysischer, kein ethischer. Damit sind wir von selbst auf die Frage weitergefürt, wie Daub die Person und das Werk des historischen Christus eben im Verhältnis zu jenem metaphysischen Prozeſs auffaste. In dieser Beziehung ist es nun ganz bezeichnend, wie Daub einerseits die biblisch-kirchlichen Bestimmungen über Person und Werk Christi nur wie symbolische Bezeichnungen des allgemeinen kosmischen und metaphysischen Prozesses handhabt, andererseits aber doch wider alles Ernstes die Person Jesu von Nazareth und sein Werk als die geschichtliche und zwar vollkommene Verwirklichung der Idee der Menschwerdung und Versönung hinstellt, wie er denn auch namentlich auf diesem Stadium seines Theologisirens im Unterschied von seiner früheren positiven Kantschen Verwerfung des Wunders über die Möglichkeit desselben nicht apodiktisch will absprechen lassen (Einleit. in die Dogmatik S. 334 ff.); freilich treibt die Schwerkraft der Prämissen ihn immer wider, one dass er es sozusagen selbst bemerkt, auf die erste Seite einer symbolischen Fassung der Person des historischen Christus zurück. Strauß und mit ihm Baur haben daher gesagt: „Daubs damalige Ansicht über das Verhältnis des Biblisch-Historischen und Kirchlich-Dogmatischen zum Spekulativen im Christentum war noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, oder genauer: beide Seiten waren in ihm noch nicht dialektisch vermittelt. In den Erzälungen der Bibel und in den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee; ob ihr Verhältnis zu jenen ein schlechthin affirmatives oder zugleich ein negatives sei, darauf wurde noch nicht reflektirt". Dies ist gewiss ganz richtig; wenn nun aber Strauß fortfärt: „doch war das Übergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Faktum und Dogma wenigstens noch nicht als unerläss-

lich Festzuhaltendes gesetzt", so möchte dies wenigstens nicht als bewusste Ansicht Daubs gelten dürfen. Das ist vielmehr eben die phantastische Akrisie dieses Standpunktes, dass er der Konsequenzen seiner spekulativen Prämissen sich nicht bewusst wird und Faktum und Dogma zugleich mit diesen Prämissen festhalten will. Allerdings können, wie Baur sagt, die geschichtlichen Tatsachen der christlichen Offenbarung auf dem Standpunkte der Daubschen Theologumena nur als Symbole gelten, aber obwol sie das einerseits im Sinne Daubs sind, sollen sie doch auch widerum nicht nur das sein; man vergleiche in dieser Hinsicht den äußerst bezeichnenden Satz Daubs in Theologumena p. 333: ipse Christus non mythologice sed historice, vita sua et morte homines docuit, genus eorum, quod a rerum inanitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse. Weiter aber sagt Baur treffend: auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittelung des religiösen Bewusstseins notwendig sind, oder wenn wir es allgemeiner ausdrücken mögen, wie überhaupt das religiöse Leben im Glauben an den historischen Christus unter den Daubschen Voraussetzungen sich vollziehen soll, hat er sich in keine Untersuchungen eingelassen, und zwar einfach, weil er es eigentlich nicht konnte, weil er mit einem Worte auf seinem bisherigen Standpunkte nicht nur das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, sondern auch und noch vielmehr das Böse, wie es als eine Macht im menschlichen Willen herrscht, nicht zu begreifen vermochte. Diese Achillesferse seines früheren Systems oder, wie Strauß es ausdrückt, dieser offene Winkel des Drudenfußes des Daubschen Systems war es, was ihn auf die zweite mittlere Periode seiner theologisch-philosophischen Entwickelung hinüberfürte, welche in der 1816 bis 1818 erschienenen Schrift: Judas Ischarioth oder Betrachtungen über das Gute im Verhältnis zum Bösen — sich darlegt. Auch diese Schrift war äußerlich bedingt durch die weitergehende Entwickelung der spekulativen Philosophie, mit welcher er fortan in lebendigem, geistigem Verkehr blieb. Die ein Jar nach den Theologumena erschienene „Phänomenologie" Hegels studirte Daub eifrig, und wenn auch in der „Einleitung in die Dogmatik" und im „Judas Ischarioth" eine gewisse Einwirkung dieses Studiums sich mag erkennen lassen, so tritt dies doch völlig zurück gegen den Eindruck, welchen die Erscheinung der Schellingschen Abhandlung „über die Freiheit" auf Daub machte. Diese Schrift vermittelte für ihn den, wie bereits bemerkt, auch innerlich motivirten Übergang zu der Anschauungsweise, welche im Judas Ischarioth sich ausspricht. Diese kann nun gewissermassen als das entgegengesetzte Extrem von der früheren betrachtet werden. Will es Daub in den Theologumena nicht gelingen, von der Höhe der spekulativen Idee in die Ebene des historischen Christentums herabzukommen, so stürzt er sich nun hier, sozusagen, ganz in das Faktische der biblischen Geschichte und zieht das Spekulative in noch ganz anderer Weise, als dies in den Theologumena geschah, in die Haupttatsachen der evangelischen Geschichte hinein; und wenn ihm der Schlüssel zum Verständnis des historischen Christentums darum früher fehlte, weil er keinen rechten Begriff vom Bösen hatte und finden konnte, so nimmt ihn nun der Begriff des Bösen als einer positiven Störung in solchem Maße in Besitz, dass er für ihn fast zu einem absoluten wird und ihn bis hart an die Grenzen eines gnostischen Dualismus fortreißt. Der Teufel, welcher in den Theologumena zum Mythologischen gerechnet wird, S. 333, erscheint hier sozusagen als das allerrealste, persönliche Wesen, als das Urböse, und er ist als solches sein eigener Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung (2. S. 98), das Gott aus Liebe duldet (2. S. 172), obwol es der Urheber des Bösen nicht nur in der Menschenwelt, sondern ganz besonders auch in der Natur, der Urheber aller der feindseligen, widerwärtigen Potenzen in ihr ist, die mit dem Wesen der Natur als göttlicher Schöpfung streiten; ja er ist in Judas Ischarioth, dem Gegenbilde Christi, sogar in Menschengestalt, „als das mit seinem Werkzeug identifizirte Böse" erschienen. Es ist nicht nur die Einsicht in das Rätsel, welches zuletzt überhaupt im Dasein des Bösen als einer positiven Störung übrig bleibt, sondern persönlich bei Daub auch das Gefül, wie schwer seine weitgreifenden Sätze über das Böse mit den Voraussetzungen der spekulativen Philosophie kollidiren, was ihn nun auch dazu

fortdrängt, dieses Böse für ein wirkliches, wenn auch falsches „Wunder" zu erklären; aber diesem müssen nun auch ebenso auf der anderen Seite positive und ware Wunder entsprechen, welche in der Realität des Ursprünglich-Guten in Gott, in seiner abbildlichen Verwirklichung in der Schöpfung der Welt, und ihrer Ordnung, und endlich in der Widerherstellung des Guten in der gottentfremdeten Welt durch die Menschwerdung Gottes, und die absolute Unsündlichkeit Christi, des Menschensones, sich darstellen, weswegen Daub von einem fünffachen Wunder in diesem ganzen göttlichen und widergöttlichen Lebensprozesse redet, und jetzt energisch gegen die Leugnung des Wunders überhaupt protestirt (Jud. Ischar. Bd. 2, S. 90). Die Darstellung der Christologie schillert zwar auch hier wider hinüber in eine ganz umfassende spekulativ-kosmische Bedeutung (Bd. 2, S. 289. 296 ff.); mit Origenes will er wagen zu sagen: der λόγος ist allen Alles, den Engeln ist er Engel, den Menschen ist er Mensch, näher der Urmensch und Urheber der Menschheit; als solcher hat er sich aber auch herabgelassen, ein Individuum unseres Geschlechtes zu werden und sich geschichtlich in der Zeit- und Raumwelt zu offenbaren, als die Verkörperung einer vollkommen sich selbst entäußernden Liebe; aber trotz dieser Erniedrigung und in dieser ist er über Zeit und Raum, Welt und Natur ewig erhaben, und den Einwirkungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur unterworfen, weil er sich ihr unterwerfen will (Bd. 2, S. 30). Mag man nun immerhin in der Art, wie der Begriff des Bösen hier von Daub gehandhabt wird, gnostisch-phantastische Übertreibung finden, so ist doch Daub hier durch das Hervorkehren des unbegreiflichen rätselvollen Wesens des Bösen der Warheit näher gekommen oder geblieben, als wenn er es später für eine Schmach der Philosophie erklärte, das Böse nicht begreifen zu können; ja er hat sogar in der These vom Naturbösen ein Problem, das weder mit der Theodicee einer äußerlichen Theologie, noch mit der Abschwächung einer spekulativen Konstruktion gelöst ist, tiefer in das allerdings „unheimliche" Auge gesehen und in den seltsam lautenden Äußerungen über den Zusammenhang von Raum und Zeit mit dem Bösen wenigstens angestreift an die nicht unwichtige Frage über die ethische Bedeutung des Raumes und der Zeit. Und mag man weiter „die schon in den Theologumenen hervorgetretene Art, in einem Individuum oder Faktum unmittelbar eine Idee anzuschauen und damit die Person oder Tatsache zu einer absoluten zu erheben, noch härter zusammengezogen", und das Prinzip der Kritik des Biblisch-Historischen vollends ganz verleugnet finden (Strauß, Charakteristiken S. 106 und 120), so ist dies zwar alles insofern ganz richtig, als der pantheistisch-spekulative Hintergrund auch im „Judas Ischarioth" noch nachwirkt, und damit das ganze Bestreben, dem Historischen eine absolute und ewige Bedeutung zuzuwenden, vereitelt; aber dieses Bestreben selbst ist bei allen Fehlgriffen im einzelnen nicht zu tadeln und nur zu bedauern, dass es Daub trotz alles Ringens nicht gelang, sich vollends aufzuschwingen in den Lichtäther des reinen Theismus, in welchem allein dieses ernstliche Suchen nach der Erkenntnis der Warheit des Christentums zum Finden hätte werden können. Hat er daher den richtigen Weg hier nicht getroffen oder ihn nicht festgehalten, auf phantastische Nebenwege sich verirrend, so war er doch ganz gewiss gerade im Judas Ischarioth nicht in eine „Sackgasse" geraten, aus welcher es einfach galt umzukehren, sondern es war erst sein Übergang zu Hegel, und die Art, wie er die Hegelsche Philosophie mit dem orthodoxen System amalgamirte, die Sackgasse, in welcher seine theologische Wissenschaft gefangen blieb, one die Erkenntnis der Warheit, nach welcher er so ernstlich rang, wirklich erreichen zu können. Bei aller Exzentrizität bleibt darum doch diese Schrift Daubs die geistreichste und tiefsinnigste aller seiner Schriften. Zunächst war sie freilich für den nüchternen rationalistischen Magen mancher Zeitgenossen eine gar zu starke und unverdauliche Speise (vgl. darüber die Rezensionen in der Leipziger Litteraturzeitung vom J. 1816 Oktober, und Haller Litteraturzeitung v. 1817, März) und vermehrte das Misstrauen gegen seine Bestrebungen, über das er schon in der Vorrede zur Einleitung in die Dogmatik scharf und bitter sich auslässt, „als lehre er trübsinnigen Mysticismus oder gar einen im Trüben schwimmenden Pantheismus". Man erinnere sich, wie in Heidelberg damals neben der Romantik,

Symbolik und spekulativen Philosophie auch der Rationalismus um sich griff und gegen jene Bestrebungen offen und heimlich reagirte. Namentlich war es der rationalistische Grobschmid Voß, der in seinem banausischen Aufklärungsfanatismus solche Anschauungen, wie die Daubs, verfolgte und seit seiner Entzweiung mit Creuzer, dem Freunde Daubs, diesen insbesondere wegen des „Judas Ischarioth" des Rückfalls in das Papsttum und in das „Barbartum" des Mittelalters beschuldigte und ihm die Absicht unterschob, eine „katholisch-protestantische Idealkirche" begründen zu wollen, was im Jare 1836 eine förmliche Untersuchung von seiten der Regierung, aber auch für Daub ein günstiges, für Voß dagegen, den Daub später „seinen seligen Verleumder" zu nennen pflegte, ein derb zurechtweisendes Urteil zur Folge hatte, mit dessen Mitteilung man aber den schon sterbenden Voß verschonte.

Unterdessen war die letzte Wandlung mit Daubs Standpunkt vor sich gegangen. Nachdem hauptsächlich auf Daubs Betreiben Hegel im J. 1816 nach Heidelberg berufen worden war, knüpfte sich ein enges Band zwischen beiden Männern, aber erst seit Hegels Übersiedelung nach Berlin wirkte das System seines Freundes entschieden auf Daub ein. Wie schwer ihm aber der Kampf mit diesem System, es scheint ebensowol formell als materiell, geworden, das hat er selbst öfters ausgesprochen (Rosenkranz, Erinnerungen an Daub S. 14), wenngleich an sich betrachtet, dieser Übergang von Schelling zu Hegel bei ihm ebenso begreiflich war, als bei so manchen anderen. Das Resultat von dieser Kombination hegelscher Spekulation mit der orthodoxen Theologie war bei Daub dies, dass er in der letzten Wandlung als der vollkommene Revenant eines mittelalterlichen Scholastikers erscheint; zwar ist es auch die gute Seite der Scholastik, an welche er mit seinen letzten Leistungen erinnert, aber ebenso gewiss auch die schlimme. Scholastisch ist sein Bestreben, das traditionell gegebene Dogma denkend zu durchdringen, es in seiner objektiven Warheit und Notwendigkeit zu begreifen und dabei in seinen feinsten Distinktionen und Konsequenzen zu verfolgen, scholastisch aber auch das Ausgehen vom Inhalte nicht nur, sondern auch der kirchlich ausgeprägten Form der christlichen Warheit, als einer im wesentlichen unantastbaren Voraussetzung, one einen warhaft unbefangenen Rückgang auf die ersten Wurzeln in der Schrift und frommen Erfarung, und die allmähliche Entfaltung derselben in der dogmengeschichtlichen Bewegung; scholastisch ebendarum die dialektische Rechtfertigung des Gegebenen one eine warhaft kritische Reinigung und Fortbildung desselben, scholastisch die formalistische „Ergründungsbehaglichkeit" (Rosenkranz), die zwar oft gelegentlich ganz interessante Abschweifungen veranlasst, aber auch nicht selten in das Gestrüppe von rein formellen Distinktionen sich verliert, und bei allem Scheine eines dialektischen Fortschrittes es doch zu keinem methodisch-durchgefürten, architektonisch-abgerundeten Ganzen bringt, scholastisch endlich die abstrakt schwerfällige und ungelenke wissenschaftliche Sprache; tragen, sagt Strauß, die ersten Abhandlungen noch die Spuren des warmen Frühlingshauches der Naturphilosophie auch im Stil an sich, so verliert dieser mehr und mehr seine Flüssigkeit, ist im Judas Ischarioth verholzt (?), in den folgenden Arbeiten aber vollends versteinert. Um dieses Urteil zu belegen, werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Werke dieser letzten Periode.

Nach längerem litterarischen Schweigen ließ Daub zuerst in den Berliner Jarbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jare 1827 und 1828 — für welche Zeitschrift er sich lebhaft interessirte, eine Anzeige von Marheineckes Dogmatik, zweiter hegelisch gestalteter Ausgabe erscheinen, die selbst für den dadurch Gefeierten nach seinem eigenen Geständnis eine Hieroglyphe blieb; fünf Jare später gab er sie wider heraus als Teil eines größeren Ganzen mit dem Titel: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Dem Andenken Hegels, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfolge gewidmet". Man hat dieses Werk vielfach unterschätzt, einfach weil man es nicht las und nicht verstund, allerdings auch durch seine eigene Schuld, wegen der oft maßlosen Schwerfälligkeit, Härte und abstrakten Undurchsichtigkeit der Darstellung; sagt doch Strauß, indem er die

Mängel derselben, welche keine asthenische, sondern sämtlich sthenische seien, in Schutz nimmt, gleichwol: so muss der schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen sein, auch one Wirkung bleiben will. Auf der andern Seite aber haben freilich seine Gesinnungsgenossen das Werk auch überschätzt, wie es denn Marheinecke „die großartigste Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie" und Rosenkranz „eine Phänomenologie der Dogmatik" nennt, und selbst Strauß bei aller Einsicht in seine Mängel ihm doch die Bedeutung von Prolegomenen zu jeder künftigen Dogmatik, die Wissenschaft sein will, unweigerlich zuerkannt wissen will. Wir müssten, um das Urteil ganz richtig zu stellen, näher auf den Inhalt der Schrift eingehen, als hier möglich ist, verweisen daher als Einleitung in diesen Inhalt und Anreizung zum Lesen auf die sorgfältige und klare Exposition der Schrift bei Strauß, und beschränken uns auf einige allgemeine Bemerkungen.

Daub schneidet allerdings der herrschenden Theologie tief ins Fleisch und legt ihre Mängel, ihre Denkschwäche, Halbheit, Selbsttäuschungen oft sehr treffend bloß, und wenn er sie nun sogar als „selbstsüchtig" anklagt, so ist das bei ihm nicht in dem niedrigen persönlichen Sinne zu verstehen, welcher nicht die Wissenschaft der Gegner angreift, sondern ihre moralischen Fehler, vielmehr erklärt sich dieser Ausdruck aus dem eigenen persönlichen Wesen Daubs, vermöge dessen er Wissenschaft und Sittlichkeit nicht von einander trennen konnte und wollte, und ist insofern auch in Warheit berechtigt, als die Fehler der von ihm bekämpften dogmatischen Theologie wirklich auch in einem Mangel an sittlicher Tiefe und Entschiedenheit wurzelten. Aber es wird diese Anklage doch auch mehrfach zur Einseitigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Mängel der angegriffenen dogmatischen Richtungen nicht aus ihrer Zeit zu entschuldigen, ja auch relative Berechtigung derselben an ihrem geschichtlichen Orte anzuerkennen vermag. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man das „Stück Servet gegen Calvin nur aus der Scheiterhaufensprache des 16. Jarhunderts in die Büchersprache des 19. übersetzt, in der Schrift über die Selbstsucht in der Dogmatik" (Strauß), auch aus dem Ärger darüber erklärt, dass die Zeit nicht an diese Versönung der Theologie mit der Philosophie und an eine solche Wissenschaft, wie sie Daub fordern zu müssen meinte, glauben wollte. Auch das kann nicht one weiteres als Vorzug der Schrift bezeichnet werden, dass sie nicht historische Namen und Gestalten nennt, sondern „nur Arten, Standpunkte zeichnet"; denn wenn das die Kritik auch davor bewaren mag, persönlich zu werden, so wird es auf der anderen Seite unter der Hand zum Privilegium, nach der Schablone zu zeichnen und so die Gestalten zum Voraus zuzurichten zum Totengerichte, welches aber eben dadurch an Gerechtigkeit und Warheit einbüßt. Fehlt es dem Werke unleugbar an einem warhaft geschichtlichen Blicke und an der kritischen Unbefangenheit, so fehlt in der Tat noch viel, um ihm mit Recht eine so durchschlagende Bedeutung zuerkennen zu können. Mehrere einzelne Abhandlungen Daubs, wie in den Stud. und Krit. 1843 über den Logos, und in B. Bauer, Zeitschr. f. spek. Theol. über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie 1836, sind echt scholastische Specimina teils eines ziemlich unfruchtbaren Spintisirens über das Bibelwort, teils der Art und Weise, wie man Kirchen- und Dogmengeschichte nicht schreiben soll, wenn außer den Olympiern des Begriffes auch noch sterbliche Menschen sie sollen lesen und verstehen können (vgl. Hase, Vorwort zur Kirchengesch.), obwol auch hier einzelne feine und lehrreiche Bemerkungen eingestreut sind. Erfreulicher und genießbarer sind die nach Daubs Tode von Marheinecke und Dittenberger seit 1838 herausgegebenen philosophischen und theologischen Vorlesungen. Sie sind vor allem ein Beweis, dass Daub „fasslicher sprach als schrieb", obwol sein akademischer Vortrag, wenn auch sehr belebt und anregend durch Frische und Energie und das Salz seines Humors, strenge Methode und Maßhalten im Stoffe sehr vermissen ließ. Die „Prolegomena zur Dogmatik" und die „Vorlesungen über die Dogmatik" nach Marheineckes Kompendium enthalten im einzelnen manches treffliche, wie die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, einzelne Erörterungen über das Wesen Gottes, die Schöpfung u. s. w. Aber nicht nur treten in methodischer Beziehung sehr wesentliche Mängel hervor, sondern auch im Sachlichen wird man

aufgehalten durch eine Menge unnötigen, oft ganz formalistischen Ballastes. Kein Wunder, dass er in seinen Vorlesungen nie über die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hinauskam, und hätte er in der gleichen ausführlichen Weise die ganze Dogmatik behandelt, so wäre diese auch hierin den Summen und Sentenzenkommentaren der Scholastiker ganz ebenbürtig an die Seite getreten. Man vergleiche über diese dogmatischen Vorlesungen die treffliche Kritik von Zeller in seiner Zeitschrift 1842, 4. Heft, welche nur noch entschiedener neben den andern Mängeln auch den hätte hervorheben dürfen, wie sehr Daub über den waren Sinn und die ware Konsequenz der Hegelschen Philosophie sich getäuscht hat. Mit besonderer Vorliebe behandelte Daub auch das Feld der theologischen Moral; die Prolegomena zur Moral und diese selbst tragen im ganzen denselben Charakter an sich, wie die dogmatischen Vorlesungen; neben manchem weitschweifigen und unnötigen enthalten sie aber viele interessante Detailuntersuchungen, welche ein Zeugnis seines ausgebreiteten Wissens sind. Die schon vor seinem Tode als Teil seiner Vorlesungen über die Moral von einem Schüler herausgegebene Schrift: Über die verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, 1834, hat weniger Beachtung gefunden, als sie immerhin verdient, obwol sie das Problem weit mehr von der praktischen und psychologischen Seite auffasst und in die eigentlich spekulative Seite fast gar nicht eingeht. Unstreitig das wissenschaftlich vollendetste und auch am meisten gelesene Werk des Nachlasses sind die Vorlesungen über die Anthropologie; auszuzeichnen ist namentlich die Feinheit, mit welcher er in das Geäder und Getriebe einzelner psychologischer Erscheinungen, wie der Neigungen und Leidenschaften, eindringt und die Anschaulichkeit, mit welcher er seine Auseinandersetzungen durch Beispiele aus der Geschichte, Poesie und Beobachtung des Lebens belebt; dagegen aber tritt die Untersuchung über das Verhältnis von Leib und Seele, und den allgemeinen Zusammenhang des Somatischen mit dem Psychischen zurück. Nach dem Programm der Herausgeber wären noch weitere Mitteilungen aus dem Nachlasse Daubs zu erwarten gewesen; es scheint aber die Fortsetzung an dem mangelnden Interesse des Publikums gescheitert zu sein. Müssen wir dies auch ernstlich bedauern, so können wir es doch auch begreifen; denn die Zeit Daubs war vorüber, der selbst ganz das Kind *seiner* Zeit gewesen war. Daub ist als der bedeutendste Repräsentant einer merkwürdigen Phase der Theologie unseres Jarhunderts zu betrachten, nämlich der spekulativen Restauration des orthodoxen Dogmas. Mag ihn in dieser Richtung sein Freund Marheinecke (s. d. Art.) übertreffen an Formgewandtheit und systematischer Abrundung seiner Schriften, so überragt er diesen dafür entschieden an wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe, über die andern aber, die wenigstens zeitweise in den gleichen Wegen gingen, wie Bruno Bauer, Göschel, Conradi u. s. w., erhebt er sich dadurch, dass er vor Maßlosigkeiten und Phantastereien sich zu bewaren wusste. Es ist nicht gerecht und gegen Daub zweimal Unrecht, wenn man diesen Bestrebungen unlautere, hierarchisch- und politisch-reaktionäre Absichten unterlegt hat, mag auch bei einzelnen Männern dieser Richtung hin und wider derartiges mitgewirkt haben; man muss anerkennen, dass es ihnen um Warheit zu tun war und um die Warheit des Christentums, und dass es ihnen eben so sehr um Wissenschaft zu tun war und um Stärkung des Einen durch das Andere. Aber je größer die Prätension war, mit welcher die Freunde dieser Richtung proklamirten, „die Theologie mit der Philosophie wirklich versönt zu haben", desto gewaltiger musste der wissenschaftliche Miskredit sein, der auf ihr Haupt fiel, sobald eine nüchterne und strenge Kritik den Beweis fürte, dass diese Prätension auf der allergrößten Illusion beruhte. Daub hat den Anfang des Risses in die Illusion der spekulativen Restauration durch die Straußsche Kritik des Lebens Jesu noch erlebt, aber er war eine zu „substantielle" und einseitig spekulative Natur, als dass er eine solche Kritik ganz verstanden hätte und dadurch an den Grundmangel seines Standpunktes, die fehlende historische Kritik sich hätte manen lassen sollen. Man könnte allerdings sagen, dass er dies auch von Schleiermacher schon hätte lernen können und dass, wie Strauß sagt, eben in der Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher repräsentirt war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in

Daubs theologischem Systeme unbefriedigend finden. Allein genauer betrachtet werden wir doch nicht zugeben können, dass in der Ergänzung Schleiermachers durch Daub und umgekehrt schon der ware Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daubs Forderung, die objektive Warheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt, als die Schleiermachers, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen; aber so wenig Daubs einseitig objektiv-spekulativer Standpunkt an die Schleiermachersche Forderung hinreicht, so wenig Schleiermachers subjektive Reflexionsdialektik an die Forderung Daubs. Allein es fehlt so jedem nicht nur das Richtige des Anderen, sondern es fehlt beiden ein Drittes, nämlich der warhaft historische Sinn. Hat nun aber auch Daub wegen dieser starken Mängel seines Standpunkts keine so bedeutende sichtbare Einwirkung auf seine Zeit gehabt, namentlich verglichen mit Schleiermacher, ist er nach Zellers treffendem Urteil mehr eine persönliche als eine historische Größe, so gebürt doch auch dieser der Kranz, und das Daubsche *δεινὸν* soll ebenso unvergessen bleiben, als das Schleiermachersche *δαιμόνιον*.

Man vergleiche über Daub die in diesem Artikel dankbar benützte vortreffliche Parallele zwischen Schleiermacher und Daub von Strauß in seinen Charakteristiken, 1839; weiter die warm geschriebenen, aber zu panegyrisch gehaltenen „Erinnerungen an Daub" von Rosenkranz, Berlin 1837; die Allgemeine Kirchenzeitung von 1837, Nr. 26 und den Nekrolog der Deutschen vom J. 1836. Das von den Herausgebern des Daubschen Nachlasses versprochene biographische Denkmal ist leider nicht erschienen. **Landerer†.**

Daut (Joh. Maximilian), ein Schustergeselle aus Frankfurt a. M., gehört in die Reihe der schwärmerischen Propheten, die bald nach dem Beginne des 18. Jarhunderts auftraten und die über die Welt hereinbrechenden Gerichte Gottes verkündeten. Im Auftrag Gottes, wie er vorgibt, schrieb er im Jare 1710 seine „helle Donnerposaune", worin er besonders über Frankfurt das Weh und dem heiligen römischen Reiche, wie auch andern Reichen, namentlich Schweden, den Untergang drohte. Nur ein kleines Häuflein wird gerettet werden, um die „Hochzeit des Lammes" zu feiern, nachdem Türken, Juden und Heiden werden bekehrt sein. Gegen die lutherische Geistlichkeit stieß er harte Schmähungen aus. Aus Frankfurt vertrieben, ging er in Begleitung eines gewissen Boomen nach Leyden zu dem Mystiker Ueberfeldt, mit dem er sich aber bald entzweite. Die Folge war, dass er gegen ihn schrieb und dessen Anhänger als „Judasbrüder" bezeichnete. Später sönte er sich wider mit ihm aus und hielt sich zu Schwarzenau im Wittgensteinschen auf. In der Gegend von Ulm fanden er und sein Geistesverwandter, der Perückenmacher Tennhardt, ziemlichen Anhang unter den dortigen Landleuten, so dass der Magistrat nötig fand, ein scharfes Edikt wider die unberufenen Prediger zu erlassen und das Lesen der Dautschen Schriften zu verbieten. Zu diesen gehören auch seine 1711 herausgegebenen „geistlichen Betrachtungen", welche voll chiliastischer und mystischer Ideeen sind. Unter anderm redet er von einer „Schwängerung der Natur durch den heiligen Geist". Der wider ihn abgeordnete Professor der Theologie und Prediger Johann Frick suchte ihn von seinen Irrtümern zurückzubringen, und es soll ihm gelungen sein, ihn wider mit der orthodoxen Landeskirche zu versönen. Auch ein Mitglied des hamburgischen Ministeriums schrieb wider ihn: „J. M. Dauts und C. A. Römelings Weissagungen aus dem göttlichen Wort beurtheilt", 1711. Übrigens fand er auch in England Anhang.

Vgl. Unschuld. Nachr. 1710, S. 15 ff. 1711, S. 872 ff.; Acta Erudit., Lips. 1714, pag. 90; Walch, Rel. Streitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. II, S. 794, Thl. V, S. 1051; Pfaff, Introductio in Hist. theol. T. II, p. 372; Burger, Exercitatio de sutoribus fanaticis, Lips. 1730; Fuhrmann, Handb. der Rel. u. Kirchengeschichte u. d. A. **Hagenbach†.**

David (דָּוִד, später auch דָּוִיד geschrieben, d. h. „Liebling"; griech. *Δαβίδ*, *Δαυίδ*), der zweite König Israels (nach gewönl. Rechnung 1055—1015 v. Chr.),

war der jüngste Son des Bethlehemiten Isai vom Stamme Juda, auf welchen das Königtum durch ihn bleibend überging. Weiter hinauf verfolgt seine Familiengeschichte das Büchlein Ruth (s. d. A.), welches uns die Großeltern Isais, den biedern Boas und die treue Ruth aus moabitischem Stamme kennen lehrt. Das Leben Davids selbst wird uns im Samuelis- und 1. Königsbuch mit lebendiger Anschaulichkeit und zum teil biographischer Ausfürlichkeit erzält. Aber auch die Chronik gibt nicht zu verachtende Beiträge, indem sie namentlich seine Verdienste um Kultus und Levitentum ins Licht stellt. One Lücken sind zwar diese Aufzeichnungen aus der Lebensgeschichte Davids nicht. Auch dürfte es uns nicht zu sehr überraschen, wenn gewisse Widersprüche zwischen einzelnen für sich erzälten Partieen die unabhängige Fortpflanzung derselben im Volksmunde verrieten, wie sie am ehesten bei der Jugendgeschichte Davids warscheinlich ist, die zum teil der Öffentlichkeit entzogen, zugleich aber Lieblingsgegenstand volkstümlicher Erzälung war. Doch verdanken wir insonderheit prophetischer Darstellung (vergl. 1 Chron. 29, 29) ein sichtlich getreues, in bewundernswertem Maße unparteiisches und gerade in ethisch-religiöser Hinsicht vollständiges Lebensbild des größten israelitischen Königs. Was aber die von der Kritik aufgezeigten Widersprüche betrifft, so betreffen sie, soweit sie nicht auf subjektiver Anschauung der Kritiker beruhen, keinen wesentlichen Zug dieses Geschichtsbildes. — Noch unmittelbarer dienen als Quelle die von David selbst hinterlassenen, meist im Psalter enthaltenen Lieder, welche freilich aus denen, die one zureichenden Grund seinen Namen tragen, auszuscheiden sind. — Dagegen haben die außerbiblischen, jüdischen und muhammedanischen Nachrichten über Davids Leben, z. B. die ergänzenden Notizen des Flavius Josephus, wenig oder keinen historischen Wert.

Den bedeutsamen Anfang der biblischen Geschichte Davids bildet seine Salbung zum König durch Samuel, den prophetischen Stifter des theokratischen Königtums, die einige Zeit nachdem Saul sein Verwerfungsurteil von Gott empfangen, in Bethlehem in aller Stille vor sich ging, 1 Sam. 16. David, damals noch ein wenig beachteter Knabe, der zu dem geringen Geschäfte des Schafhütens gebraucht wurde, dabei aber Gelegenheit fand, sein musikalisches Talent zu üben sowie seine gelenke Körperkraft und sein mutiges Gottvertrauen im Kampfe mit wilden Bestien zu stälen, wird uns beschrieben als rötlich (von Haren, was den Morgenländern als schön gilt; nach andern: von rotbrauner Gesichtsfarbe) und schön von Augen, was auf den lebhaften geweckten Sinn des Jungen schließen läßt. Da der Argwon Sauls um jene Zeit schon sehr rege war, mußte Samuel ein Opfer zur Gelegenheit machen, bei welcher er dem Knaben, den ihn Gottes Stimme vor den stattlichen sieben andern Sönen des Bethlehemiten (1 Chr. 2, 13 ff. sind im ganzen nur sieben genannt) bevorzugen hieß, das weihende Öl auf's Haupt goß. Zu welcher Würde derselbe dadurch designirt wurde, blieb unausgesprochen, aber die Wirkung der sinnbildlichen Handlung machte sich bald bemerklich, indem der Geist des Herrn auf ihn kam, der eben um diese Zeit von König Saul wich, sodaß dieser den Anfechtungen eines bösen Geistes preisgegeben war. Gottes Hand fügte es so, daß man dem trübsinnigen König gerade den durch sein Saitenspiel berühmten Hirtenknaben aus Bethlehem zuführte, welcher mit Erfolg die Friedlosigkeit desselben durch seinen bessern Geist bannte, sodaß er dessen Dienst nicht mehr gerne entbehrte. — Noch offenkundigeres Verdienst um König und Volk erwarb sich der junge David durch eine Heldentat, zu welcher ihm ein Krieg mit den Philistern Gelegenheit gab, 1 Sam. 17. Daß David ins Lager im Terebinthental (jetzt Wâdi es-Sumt) kam, wird hier mit dem Wunsche des Vaters Isai motivirt, der von den drei ältesten Sönen, welche im Felde standen, Kunde zu erlangen wünschte und deshalb den zu seinen Schafen unterdessen Zurückgekehrten (V. 15) hinsandte. Denkbar ist es nun wol, trotz 1 Sam. 16, 21 f., daß Saul, der nur zeitweise von seinen Anfechtungen heimgesucht war, ihn etwa auf die Bitte des Vaters wider entlassen hatte, namentlich als der Krieg ausbrach, für dessen ernstere Anforderungen David zu jung war, und der dem melancholischen König anderweitige Zerstreuung versprach. Doch will 17, 55—58, wo Saul sich nach dem unbekannten Jüngling erst erkundigt, den er dem Philister entgegen-

schreiten sieht, sich one Zwang mit dem K. 16 von ihrem Umgange Erzälten nicht vereinigen. Hier also wird man zu der Annahme gedrängt, dass einzelne Partieen der volkstümlichen Jugendgeschichte Davids im Munde des Erzälers sich unabhängig von einander und darum eigentümlich ausgestalteten, so dass auch nach ihrer Zusammensetzung durch einen Verfasser die Fugen (vgl. 17, 12) nicht verschwunden sind. Vgl. d. Art. „Samuelisbücher". Zu beachten ist übrigens, dass der Abschnitt 17, 55 ff., wo es den Anschein hat, als wäre Saul erst im Augenblicke des Zweikampfes Davids ansichtig geworden und hätte erst hinterher mit ihm zu reden Gelegenheit gehabt, auch zu V. 32 ff. nicht passt, dagegen bei Weglassung von V. 55 ff., welche auch LXX Cod. Vat. samt 18, 1—5 nicht liest und Josephus nicht berücksichtigt, jeder ernstliche Anstoß schwindet. Der Abschnitt 17, 12—31, den LXX Cod. Vat. ebenfalls wegläßt, ist zwar wie 17, 55 ff. one Rücksicht auf K. 16 erzält, lässt sich aber dem Inhalte nach mit dem übrigen one Mühe in Einklang bringen. Wellhausen (Text der Bb. Samuelis 104 f.) hält die in LXX fehlenden Stücke für spätere Einschaltungen aus einem selbständigen Flugblatt. Die Heldentat Davids selbst, welche den Grund zu seinem Ansehen beim Volke legte, bestand in der Erlegung des riesigen Philisters Goliath aus Gath, dessen mächtige Rüstung in größtmöglichem Gegensatze zu der Ausstattung des Hirtenknaben stand, der den Recken mit Stock und Schleuder anging und zu Fall brachte im Vertrauen auf den Namen des Herrn der Heerscharen, den jener lästerlich herausgefordert hatte. Damit war der Sieg der Israeliten entschieden. Der Fall des Riesen, der als eine Art Gottesgericht angesehen wurde, wog den von zehntausenden auf (vgl. 2 Sam. 18, 3), wie die im Reigen den Siegern begegnenden Frauen sangen: „Saul hat seine tausende geschlagen, aber David seine zehntausende" 1 S. 18, 7. Dieser Preis des jungen Helden lenkte zum ersten Mal die onehin leicht zu weckende argwönische Eifersucht des Königs auf David. Er sprach (18, 8): „Übrig (d. h. rückständig) ist ihm nur noch das Königtum", wobei die Erinnerung an Samuels Drohung durchschimmert. Um so fester hatte Jonathan, der tapfere, selbstlose Son Sauls, sein Herz an jenen gekettet. Davids kindlich künes Auftreten im Geist des Herrn hatte ihn so eingenommen, dass er gleich nach der Schlacht (18, 3) die eigene fürstliche Rüstung ihm anlegte, was eine viel weitergehende Bedeutung erlangen sollte, als die der brüderlichen Liebe, welche es zunächst auszudrücken bestimmt war. Vgl. dazu das homerische Beispiel Il. VI, 230 ff.

Der weitere Verlauf der Jugendgeschichte Davids wurde durch jene tötliche Eifersucht des Königs und die aufopfernde Treue seines Sones bestimmt, welche freilich beide einem höhern Willen dienen mussten. Saul nahm ihn zwar in seinen Dienst und verhieß, wenn die Zeit dafür käme, ihm seine Tochter Merab zu geben, wie er dem Besieger Goliaths versprochen. Allein er wurde den feindseligen Geist nicht mehr los. Davids Saitenspiel hatte nur noch die entgegengesetzte Wirkung, seinen Hass zu entflammen, und nur seiner Gewandtheit und der Fürsorge Gottes verdankte es der harmlose Sänger, dass der Speer des Königs ihn nicht durchborte 1 S. 18, 10; 19, 9 f. Dieser ertrug bald seine Nähe nicht mehr und beschäftigte ihn im Heer. Jene Tochter Sauls erhielt ein anderer und als Michal, eine jüngere, Neigung zu David bezeigte, forderte ihr Vater die Erbringung einer neuen Werbeleistung, von welcher er hoffte, sie würde dem Freier das Leben kosten. Da aber David die doppelte Zal der verlangten Philistertrophäen lieferte und sein Name mit immer größerem Ruhme genannt wurde, konnte Saul zuletzt nicht umhin, sein Versprechen zu erfüllen, wiewol sein Verdacht immer finsterer, sein Hass immer leidenschaftlicher wurde, sodass er seinem Eidam eifriger und unverholener nach dem Leben stellte. Unermüdlich freilich war Jonathan, um den misstrauischen Vater zu beschwichtigen. Aber gelang ihm auch eine augenblickliche Versönung, so widerholten sich doch bei der Heftigkeit der Gemütswallungen Sauls bald wider dieselben gefärlichen Auftritte. Sogar dessen Tochter vermochte ihren Gemal einst nicht anders vor dem sichern Tod zu schützen, als indem sie ihn durchs Fenster hinabließ und die Boten täuschte, welche ihn dem zürnenden König bringen sollten 1 Sam. 19, 11 ff. Bei Samuel in der Prophetenschule zu Rama fand David

den ersten Zufluchtsort, wo der Geist Gottes selber sich als Schutzmacht wider Saul und seine Sendlinge erwies. Aber David erkannte, dass bei diesem Manne nichts mehr verfange, wärend Jonathan sich immer noch der Hoffnung hingab. Die beiden, deren Verhältnis K. 20 im hellsten Lichte erscheint, stellten eine letzte Probe *) an, wobei Jonathan selbst sein Leben aufs Spiel setzte — umsonst! Davids Tod war bei Saul beschlossen. Die Freunde trennten sich nach feierlichem Abschied, wobei Jonathan seine Überzeugung von Davids künftigem Königstum nicht verhehlte und dieser jenem liebevolle Behandlung für ihn und seine Nachkommen auf alle Zeit versprach. Dieses Versprechen wurde bei einer späteren Begegnung (1 Sam. 23, 16 ff.) bestätigt.

David blieb nichts anderes übrig, als ins Ausland zu fliehen. Nur eine Zehrung auf den Weg und eine Waffe begehrte er auf seiner Wanderung in Nob, wo die Stiftshütte (s. d. Art.) damals stand, von dem dortigen Priester Ahimelech (s. d. Art.), welcher keinen Anstand nahm, dem angeblich vom König mit wichtiger Mission betrauten heilige Schaubrote und das Schwert Goliaths, welches demnach im Heiligtum aufbewart worden war, zu reichen, wofür er mit seiner Familie grausam büßen musste. Davids Hoffnung, dass der Philisterkönig Achis zu Gath ihn gerne als Überläufer aufnehmen werde, zeigte sich bald als nichtig. Die Philister erkannten in ihm zu gut den gefärlichen Feind und Besieger ihres Volkes. Nur durch das verzweifelte Mittel, dass er sich wansinnig stellte (vgl. Ps. 34. 56), konnte er sich das Leben retten, wie denn der Zustand der Geistesstörung nicht bloß im Altertum allgemein sondern heute noch bei den Beduinen unantastbar macht. So konnte er wider ins jüdische Gebiet entfliehen, wo eine unwirtliche Grenzgegend einige Zuflucht zu gewären schien. Dort um die Höle (nach Wellhausen vielmehr Bergfeste; 1 S. 22, 1 מְעָרַת Fehler für מְצָדַת) Adullam (wenn bei der Stadt Adullam Jos. 15, 35 gelegen, in der judäischen Niederung, also nicht fern von Gath; nach der landesüblichen Überlieferung dagegen im Wadi Kharitun, also auf dem Gebirge Juda, wozu die Nähe Bethlehems und Moabs besser stimmt) fanden sich bald zu ihm mehrere hunderte von landesflüchtigen und -überdrüssigen aber auch tatendurstigen Männern aus verschiedenen Stämmen 1 S. 22, 2; 1 Chr. 12, 8. An der Spitze dieser Freibeuterschar, die bald auf 600 Mann stieg, das Stammgebiet Judas bis zum toten Meere hin durchstreifend, lebte David als Fürst one Land, der sich aber durch heldenmütige Handstreiche gegen die Feinde des Volkes immer größeres Ansehen verschaffte, z. B. durch die Entsetzung der von den Philistern bedrängten Stadt Kegila 1 S. 23. Wie er als Schutzherr dieser Gegend galt, zeigt auch die für damaliges Landrecht lehrreiche Geschichte Nabals (1 S. 25), welcher reiche Herdenbesitzer zu Karmel (Jos. 15, 55, wovon jetzt noch Ruinen 1 Stunde südöstl. von Hebron) den durchaus billigen Anspruch Davids auf etwelchen Anteil am Ertrag der Schafschur schnöde abwies, worauf dieser sich zu blutiger Rache aufmachte, aber durch die kluge Abigail davon abgehalten wurde. Ihr einsichtiges Benehmen machte auf David solchen Eindruck, dass er sie nach dem bald erfolgten Tode ihres rohen Mannes zur Gattin nahm, welche Ehre sie mit Ahinoam von Jesrel (Jos. 15, 56) teilte, wärend Michal unterdessen einem andern gegeben worden war. In diese Zeit des Aufenthalts Davids in den wüsten Strichen Judas fielen aber auch eine Reihe von Nachstellungen von seiten Sauls, welcher mit stetiger Besorgnis die durch seine eigene Schuld wachsende Macht Davids warnahm. Die undankbaren Bewoner von Kegila hatten gute Lust, ihn dem König auszuliefern, weshalb er ihre Mauern wider meiden musste. Einem Anschlag der Bewoner der Wüste Siph entging er nur durch den Umstand, dass der von ihnen herbeigerufene Saul durch einen Einfall der Philister sich zur Umkehr genötigt sah K. 23. Eine spätere persönliche Verfolgung durch Saul in der Wüste Engedi gab dem David Gelegenheit, seine Hochachtung der Person des Gesalbten Gottes zu beweisen, welche in

*) Wie man sich die neue Anwesenheit Davids zu Gibea, in der Residenz Sauls, die 1 S. 20, 5. 25. 27 vorausgesetzt wird, etwa denken könne, sagt Ewald, Gesch. III, 109 f.

stärkstem Widerspruch zu dem ihm schuldgegebenen Aufrur stand. Er verschonte in einer Höle, in welcher David mit seinen Gefärten Zuflucht gesucht hatte, das Leben seines Todfeindes, der sich allein dahin begeben, und zeigte Saul nachher zum Beweis dafür den abgeschnittenen Zipfel seines Oberkleides, was den veränderlichen König augenblicklich so rürte, dass er die Verfolgung aufgab K. 24. Eine spätere Begebenheit in der Wüste Siph (K. 26), wo David mit einem Gefärten nächtlicher Weile in das Lager Sauls sich einschlich, one ihm, trotz des Zuredens seines Freundes, ein Har zu krümmen, hat mit der eben erwänten so viel innerliche Änlichkeit, dass manche in den beiden Erzälungen „Doubletten", d. h. abweichende Berichte über denselben Vorfall sehen wollen. Allein gerade die äußeren Umstände, die sich am lebhaftesten der Erinnerung einprägen mussten, sind zu verschieden, und der Wankelmut Sauls wird auch sonst so stark bezeugt, dass eine Widerholung der feindseligen Verfolgung trotz der hochherzigen Behandlung von seiten Davids psychologisch sehr wol denkbar ist. Eher ließe sich in 1 S. 26 derselbe Verfolgungszug erkennen wie 1 S. 23, 19 ff. (Delitzsch zu Ps. 54).

Trotz aller momentanen Umstimmungen des Königs sah sich David immer weniger in der Lage, im Vaterlande sein Dasein zu fristen, und kam so zu dem Entschluss, nach Philistäa auszuwandern. Aber nicht wehrlos, wie einst, begehrte er jetzt das Gastrecht der Philister, sondern an der Spitze einer erprobten Schar von 600 Mann, so dass der König Achis von Gath, in ihm einen erwünschten Bundesgenossen begrüßend, ihm die Stadt Ziklag zu Lehen gab, von wo er jedoch nicht gegen Juda und seine Freunde Ausfälle machte, wie Achis glaubte, sondern gegen die Feinde seines Volkes, Gesuriter, Girsiter und Amalekiter. Achis war so sicher geworden, dass er ihn nach einem Aufenthalte von mehr als einem Jare (27, 7) sogar zu einem Kriege gegen Israel mitnehmen wollte, allein die anderen Fürsten der Philister misstrauten ihm nicht one Grund und bestanden auf seiner Entlassung, sodass ihm die Wal zwischen dem Kampf wider sein eigenes Volk oder dem Verrat an den Philistern erspart blieb. Bei seiner Rückkehr fand er Ziklag ausgeplündert, jagte jedoch den Amalekitern die Beute wider ab. Unterdessen erfolgte Sauls Untergang. Der sieggewonte König fiel samt seinem hoffnungsvollen Son Jonathan auf dem Gebirge Gilboa, wo die Philister einen glänzenden Sieg errangen. David hat in dem „Bogenliede" 2 S. 1 dem eigenen Schmerz um den geliebten Freund wie der allgemeinen Landestrauer einen unvergänglichen Ausdruck verliehen. Da die missliche Lage seines Volkes seine Hilfe dringend erheischte, durfte David nunmehr es wagen, auf Gottes Geheiß im Vaterlande festen Fuß zu fassen, zunächst im Süden, wo man ihn schätzen gelernt hatte. In der Stadt Hebron saß er, zunächst vom Stamme Juda als König anerkannt (2 S. 2, 11; 5, 5), wärend Isboseth (eig. Isbaal), in Mahanajim im Ostjordanland residirend, das übrige Israel, so weit es sich wider dem Joche der Philister entwunden hatte, beherrschte. Als aber dieser Son Sauls seinen mächtigen Beschützer, den Feldherrn Abner (s. d. Art.) beleidigte, ging dieser zu David über, wurde jedoch von dessen eifersüchtigem Feldhauptmann Joab meuchlings ermordet, worüber David seine Entrüstung aufs nachdrücklichste kundgab. Auch rächte er blutig die nicht lange nachher erfolgte Ermordung seines Nebenbulers Isboseth.

Die unter solchen Umständen ihm von selbst zufallende Huldigung des gesamten Israel nahm David noch in Hebron entgegen, wo er im ganzen $7^1/_2$ Jare als König residirte, wärend auf seine Regierungszeit in Jerusalem 33 Jare fallen (2 S. 2, 11; 5, 4; 1 Chr. 29, 27). Da Isboseth nur 2 Jare regierte, scheint David auch nach seiner Anerkennung durch Gesamtisrael noch eine zeitlang im judäischen Hebron verweilt zu haben (andere Möglichkeit s. Ewald, Gesch. III, 154), aber mit genialem Scharfblick erkannte er die Notwendigkeit, einen centraleren Punkt zu seinem Sitze zu machen und fasste dafür das eigentlich zum Stamme Benjamin gehörige, aber noch von den Jebusitern behauptete feste Jerusalem (damals „Jebus" genannt) ins Auge, bei dessen Einnahme Joab sich neuerdings so auszeichnete, dass er auch über die gesamte israelitische Streitmacht fortan den Oberbefehl füren durfte. Auf dem Berge Zion erstand nun die „Stadt Davids",

indem der König diese von Natur feste Lage durch neue Werke befestigte und seinen Palast daselbst durch Werkleute des befreundeten syrischen Königs Hiram*) (s. d. Art.) bauen ließ. Nach diesem neuen Mittelpunkte des Reiches wollte er auch die noch in Kirjath-Jearim stehende Bundeslade bringen, und bewies bei der festlichen Abholung des Heiligtums, an welcher er den rückhaltlosesten persönlichen Anteil nahm, wie er sich's zur Ehre anrechne, das Zeugnis des Herrn bei sich wonend zu wissen. Durch einen unglücklichen Vorfall, der das Volk an die unantastbare Heiligkeit der Lade erinnerte, etwas verzögert, gelang auch diese Übersiedelung zur Freude des frommen Königs. — Was sein Verhalten zur Familie Sauls betrifft, so hatte er gleich nach der Huldigung der Stämme die ihm geraubte Michal auf sein Verlangen zurückerhalten. Dass er seines Versprechens an Jonathan eingedenk sei, bewies er an einem lamen Sone desselben, Mephiboseth (eig. Meribaal 1 Chr. 9, 40), den er mit allen Gütern Sauls ausstattete und außerdem täglich zu seiner Tafel zog (2 Sam. 9) und auch nach seiner zweideutigen Haltung beim Aufrur Absaloms aufs schonendste behandelte (2 Sam. 16; 19). Auch schonte er ihn, als eine alte Blutschuld Sauls gegen die Gibeoniten gesünt werden musste, indem er diesen sieben andere Glieder des früheren Königshauses auslieferte, sorgte übrigens für eine ehrenvolle Bestattung des ganzen Geschlechts (2 Sam. 21).

Die Regierung Davids auf Zion war eine überaus erfolgreiche. Zuerst und zumeist nach außen gerichtet, wie es die Zeitumstände geboten, kam doch seine Tätigkeit auch dem innern Ausbau des königlichen Gottesreiches nicht wenig zu gute. Keine geringen Proben bereiteten seiner Tatkraft die Feinde ringsum. Die kurzen Notizen, welche über seine Kriege und Siege erhalten sind, zeigen ihn mit so zalreichen und mächtigen Feinden in Fehde verflochten, dass wol ein ganzes Menschenleben und ein Gottesmut, wie er ihn besaß, voll daran gewendet werden mussten, um sich ihrer zu entledigen. Außer den unermüdlichen Philistern, deren Siegeszuversicht er durch widerholte Schläge gründlich gebrochen hat (2 S. 5; 8, 1 ff.; 21), machten ihm namentlich die Ammoniter zu schaffen. Einen Beweis seiner Freundschaft erwiderten sie mit herausfordernder Beschimpfung, auf die Festigkeit ihrer Hauptstadt Rabba und die Macht ihrer Bundesgenossen vertrauend. In der Tat gelang es ihnen, den syrischen König von Zoba, den mächtigen Hadad-Eser und das mit diesem verbündete Damascus sowie andere syrische Fürsten wider David ins Feld zu füren, wärend im Süden die Edomiter die Bedrängnis des letzteren sich zu Nutzen machten. Allein an der frommen Begeisterung der Getreuen Davids für Gott und ihren König wurde die feindliche Übermacht zu Schanden; seine Heere blieben nach allen Seiten siegreich. Die Ammoniter, deren Feste Rabba gleichfalls dem tatkräftigen Joab erlag, bekamen die ganze Strenge damaligen Kriegsbrauches zu fülen. Und wie Edoms so wurde Moabs und Amaleks Macht gebrochen. Selbst der König von Hamath begehrte Davids Vasall zu

*) Dass es derselbe gewesen, welcher Salomo beim Tempelbau änlich unterstützte, setzt 2 Chr. 2, 2, weniger bestimmt 1 Kön. 5, 15 voraus. Eine nicht genügend aufzuhellende Schwierigkeit entsteht dann aber durch die lange Dauer der Regierung Hirams, welcher auswärtige Berichte widersprechen. Menander wenigstens gibt an, dass Hiram (der Zeitgenosse Salomos), Son Abibals, 53 J. gelebt und 34 J. regiert habe (bei Jos. c. Ap. 1, 18). Da er aber nach 1 Kön. 9, 10 ff. noch 24 Jare nach Salomos Thronbesteigung lebte, könnte er so erst in der letzten Zeit Davids dessen Mitregent gewesen sein, genauer nach Jos. c. Ap. 1, 18, 5 und Ant. 8, 3, 1 (wo sich die Angabe findet, dass Salomo im 12. J. Hirams den Tempelbau begann) etwa in den 7 letzten Lebensjaren Davids. Hat man nun auch Movers zuzugeben, dass gerade betreffs der Regierungsgeschichte Davids die Ordnung bei den Erzälern keine rein chronologische, sondern vielfach durch sachliche Gesichtspunkte beeinflusst ist, so ist doch die Annahme unnatürlich, dass David erst so spät an den Bau seines Palastes gegangen sei oder auch nur den Entschluss zum Tempelbau gefasst habe. Ewald sieht in Hiram, dem Freunde Davids, einen gleichnamigen Großvater des Freundes Salomos, Thenius den Vater desselben, der den Beinamen Abibal gefürt hätte. Die Gleichnamigkeit hätte die Verwechslung des Chronisten herbeigefürt. Änlich Bertheau zu 2 Chr. 2, 2. Keil verwirft die Angaben des Josephus. Hitzig sucht anders zu helfen Gesch. I, 155.

werden. — Dank diesen folgenreichen Zügen erreichte das Gebiet Israels unter David seine größte Ausdehnung und kam den alten Verheißungen am nächsten, wonach es bis zum Euphrat reichen sollte (1 Mos. 15, 18; 2 M. 23, 31; 5 M. 11, 24). Das Siegeslied Ps. 18 = 2 S. 22 beweist, wie demütig der triumphirende König Gott allein die Ehre gab. Wie David die Mühsale des Krieges mit seinen Untertanen teilte, zeigt auch Ps. 110, welcher prophetische Spruch sein Königtum nach seiner idealen Würde auffasst. Neben seinem früh geübten Feldherrnblick gebürt aber auch der Treue und Tapferkeit seiner Leute die Anerkennung, welche die heiligen Bücher ihnen zollen. Seine Kerntruppe hatte sich schon wärend seiner Verbannung um ihn gesammelt und nachher in Hebron verstärkt. Dies waren die 600 Gibborim, Helden Davids, von Abisai (s. d. Art.), dem Bruder Joabs, befehligt. Wärend aber der ferne Krieg diese oft lange von der Person des Königs trennte, umgab ihn stets eine zuverlässige Leibwache, deren Name Krethi und Plethi (s. d. Art.) auf philistäischen Ursprung deutet, wie denn David nicht nur in Ziklag sondern auch späterhin Gelegenheit hatte, aus diesem kriegerischen Volke eine Schar, die nur durch Zuneigung zu seiner Heldengestalt an ihn gefesselt war, um sich zu sammeln. Ihr Fürer war Benaja (s. d. Art.). Aber freilich nur die Fürung und den Kern zu einem Heer konnten diese Truppen gewären. Für so weit ausgreifende Kriege, wie sie David zu füren gezwungen war, musste es gelingen, das ganze Volk zu vereinigen, und dies vermochte der beliebte König in seltenem Maße. Joab (s. d. Art.), bei aller Rücksichtslosigkeit und Roheit, die David vielen Kummer machte, ein überaus kriegstüchtiger Verwandter von ihm, hatte stets den Oberbefehl über das Gesamtheer inne. Den Anfang einer militärischen Organisation sämtlicher Untertanen zeigt 1 Chr. 27, 1 ff., wonach das ganze Israel in 12 Divisionen geteilt war, von welchen je eine in den verschiedenen Monaten des Jares dem König zur Verfügung stehen sollte. Leicht kam einem David der Gedanke, diesen Heeresorganismus weiter auszubilden nach Art der eigentlichen Kriegsstaten des Ostens, auch wenn er nur auf Erhaltung der Machtstellung seines Volkes und Thrones bedacht war. In solcher Neigung ordnete er in der spätern Zeit seiner Regierung eine Volkszälung an (2 S. 24; 1 Chr. 21), wiewol eine solche Maßregel dem gesunden Gefül der unabhängigen Israeliten und dem theokratischen Geiste widersprach. Dass fleischliches Selbstgefül dabei mit im Spiele war, sagte dem David sein eigenes Gewissen, welches ihn schlug, als er das erfreuliche Ergebnis vernahm, wonach Juda allein 500,000 (nach der Chronik 470,000, Israel 800,000 (Chron. 1100,000) wehrfähige Männer zälte. Die Strafe blieb auch nicht aus. Der treue Prophet Gad kam alsbald, um ihm dieselbe anzukünden und deren Wal in seine Hand zu legen. Von drei Plagen, welche gleich sehr geeignet waren, das eben gezälte Volksheer zu vermindern, wälte der erfarene König eine Seuche, eine Strafe aus Gottes eigener Hand. Diese vertilgte denn auch 70,000 Männer. Aber die tiefe Reue des schuldigen Fürsten tat dem Gerichte Einhalt. Auf Gads Geheiß brachte er ein Sünopfer auf der Tenne des Jebusiters Aravna, welches den Herrn versönte. An dieser Stelle wurde nach 1 Chr. 22, 1 der Brandopferaltar und Tempel später errichtet.

So glücklich aber David nach außen war, so erlebte er in seinem eigenen Hause schwere Demütigungen, welche er sich durch eigene Sünden zugezogen hatte. Sein schimpflichster Fall 2 S. 11 gehört in die Zeit des ammonitischen Krieges. Wärend das Heer vor Rabba lag, überkam den in seiner Burg zu Jerusalem weilenden König ein böses Gelüsten nach einem schönen Weibe, welches er von seinem Dache aus sehen konnte; sie hieß Bathseba und war die Frau eines im Felde stehenden treuen Kriegers Uria. Da sie ihm zu Willen war und von ihm schwanger wurde, ließ er jenen holen, um ihm Gelegenheit zu geben, sein Weib zu besuchen und so die Sache zu verbergen. Allein der Brave lagerte sich des Nachts vor der Türe und mied sein Haus, um nichts vor den Kampfgenossen vorauszuhaben. David wusste sich nun nicht anders zu helfen, als indem er dem Feldherrn durch Uria schriftliche Botschaft schickte, er möge diesen an einem tötlichen Posten umkommen lassen. Da dies erfolgte und auch nach dem Tode des Tapfern nichts verlautete, was Davids Schuld verraten hätte, nahm er sie nach abgelau-

fener Trauerzeit zum Weibe. Allein der Kläger stellte sich bald ein in Gestalt desselben Propheten, von dem David auch die erhebendste Aussicht empfing 2 S. 12. Nathan (s. d. Artikel) überfürte ihn durch eine einfache Erzälung, welche den gerechtigkeitsliebenden Fürsten auf's tiefste empörte, der eigenen Todsünde, sodass er selbst sich unbewusst das Todesurteil sprach. Als jedoch David sich bußfertig beugte und seine Schuld unumwunden eingestand, schenkte ihm der Prophet im Namen Gottes das Leben. Dass Gott seiner nicht spotten lasse, erfur er immerhin sogleich, indem sein sündlich gezeugtes Kind zu seinem großen Schmerze starb. Wie tief und anhaltend bei allem augenblicklichen Leichtsinn die Trauer der Buße bei ihm war, zeigen das Bußlied Ps. 51 (wovon nur V. 20 f. Zusatz aus exilischer Zeit) und 32, welches Lied den Frieden des Sünders atmet, der nach langem Kampfe Versönung mit Gott gefunden hat. So außerordentlich hat dieser Fehltritt, welcher bei gewönlichen Herrschern des Ostens zum alltäglichen gehört, das Gewissen des Königs erschüttert, dass er wie kein Heiliger der Buße Ausdruck zu geben vermochte. Die morgenländische Sitte der Vielweiberei, welche David namentlich nach seiner Übersiedlung nach Jerusalem gepflogen hatte, zumal dieselbe durch das Gesetz nicht eigentlich verboten war (vgl. immerhin 5 Mos. 17, 17), hatte aber noch weitere schlimme Folgen, welche schwarze Schatten in die zweite Hälfte seiner Regierung warfen. Amnon, sein Erstgeborener, entbrannte von unbändiger Liebe zu Thamar, seiner Halbschwester, und schändete sie, nachdem er sie durch eine List in seine Gewalt bekommen hatte 2 S. 13. Diese Untat rächte Absalom, ihr wirklicher Bruder, indem er erst zwei Jare später die Brüder zu einem Feste einlud und dort den ihm verhassten Amnon erschlagen ließ. Absalom musste darauf den Zorn des Vaters fliehen und begab sich zu seinem Großvater mütterlicher Seite, dem König von Gesur, erlangte aber nach drei Jaren durch Veranstaltung des ihm befreundeten Joab wider die Erlaubnis, nach Jerusalem zu kommen, wo er jedoch erst nach zwei Jaren das Angesicht seines Vaters sehen durfte. Absalom, von Wuchs und Aussehen eine königliche Erscheinung und zugleich von maßlosem Ehrgeiz, suchte sich nun die Thronfolge vor seinen Brüdern zu sichern und scheute sich nicht, dies auch auf Unkosten seines Vaters zu tun, da er wol merkte, dass er dessen Gunst für immer verscherzt hatte. Den Leuten mit größter Herablassung begegnend und nach dem Munde redend, wenn sie in Rechts-Angelegenheiten vor seinen Vater treten wollten, suchte er sich volkstümlich zu machen und stal so das Herz der Männer Israels: „Wer setzt mich zum Richter im Lande, dass vor mich käme Jeder, der einen Streit oder Rechtshandel hat und ich ihm zu seinem Recht verhülfe!“ 2 Sam. 15, 4. Nachdem er so vier (אַרְבַּע statt אַרְבָּעִים 15, 7 zu lesen mit Jos., Syr.) Jare das Volk bearbeitet hatte, durfte er es wagen, einen Handstreich zur Verdrängung des alternden Königs zu unternehmen, zumal auch dessen geheimer Ratgeber Ahitophel (s. d. Art.), dessen Sprüche als Orakel galten, sich ihm zur Verfügung stellte. Ein Opferfest zu Hebron, wohin die Verschworenen und viele leicht zu Beredende von Absalom geladen worden, gab den Anlass zu offener Schilderhebung. Absalom gelang die Verfürung des Volkes so gut, dass sie ihn one Anstand zum König ausriefen und sogar gegen Jerusalem ihm Folge leisteten. Unter solchen Umständen hielt David die Flucht für geboten, um die Hauptstadt zu schonen. Er zog mit den Kerntruppen über den Kidron in die Wüste jenseits des Ölberges. Das Geleite der Bundeslade, welche die Hohenpriester Zadok und Ebjathar mitnehmen wollten, schlug er im Vertrauen auf den unsichtbaren Gott aus. Die Priester und Husai, ein anderer Freund Davids, begaben sich nach der Stadt zurück, um ihm dort nützlich zu sein. Unterwegs (2 S. 16) gab ihm die Begegnung mit Simei, einem Manne aus Sauls Geschlecht, der das Unglück seines Feindes zu gröblicher Beschimpfung desselben benützte, Gelegenheit, seine Selbstbeherrschung und Ergebung glänzend zu beweisen. Unterdessen zog Absalom ungehindert in Jerusalem ein, indem er auf Ahitophels Rat vor alles Volkes Augen 10 Nebenfrauen Davids, welche dieser zurückgelassen hatte, sich aneignete, um sich so als den Erben der Herrschaft zu zeigen (vgl. Jos. c. Ap. 1, 15). Damit erfüllte er die von Nathan über David

ausgesprochene Strafandrohung 2 Sam. 12, 11. Doch glückte es Ahitophel nicht, den Absalom zu schneller Verfolgung seines Vaters zu bewegen, da Husai, jener heimliche Freund des letztern, mit scheinbar sehr triftigen Gründen zum Aufschub riet und Absalom besser überzeugte, was den gewissenlosen Ahitophel so verdross, dass er alsbald nach seiner Heimat, der Stadt Gilo, aufbrach und sich dort erhängte. David erhielt durch seine Freunde Nachricht von den Vorgängen in Jerusalem und zog sich auf ihren Rat über den Jordan zurück. In Mahanajim nahm er seinen Aufenthalt.— Als es beim „Wald Ephraim" auf jener Seite des Flusses zum Zusammenstoß der Heere kam, erfochten die erprobten Scharen Davids unter der Anfürung Joabs und Abisais und des Gathiters Ithai einen entscheidenden Sieg über Absaloms großes Volksheer. Der Empörer selbst blieb auf der Flucht mit dem Kopfe (oder seinem starken Haupthar) in den Zweigen einer großen Eiche hängen, in welche ihn sein Maultier hineingerannt hatte, und wurde in dieser hilflosen Lage, dem dringenden Befehl Davids zuwider, der seines Sones schonen wollte, von Joab mit drei Spießen durchbort. Schwer wurde es dem Könige sich von dem Herzeleid über das Los dieses aufrüreriſchen Sones zu ermannen. Mit ebenso großer Klugheit als Milde wusste er jedoch bald die auch untereinander grollenden Stämme unter sich zu vereinigen und seine Gegner unschädlich zu machen. Der Rädelsfürer Seba, welcher ihm die nördlichen Stämme abtrünnig zu machen suchte, nachdem Juda zuerst wider für ihn sich erklärt hatte, wurde in der danitiſchen Stadt Abel bald von seinem Schicksal ereilt. Der gewalttätige und eifersüchtige Joab hatte schon vorher Amasa, dem David an seiner Statt den Oberbefehl übergeben, aus dem Wege geräumt. So genoss David nach diesen Heimsuchungen, welche, wie ihm der Prophet gedroht, aus seinem eigenen Hause erwuchsen, ein ruhiges Alter.

In dieser Zeit äußerer Ruhe beschäftigte sich David noch vornehmlich mit einem Werke, das er one Zweifel schon länger im Sinn getragen hatte. Schon sobald er auf dem Zion sein festes Haus einrichtete, mochte in ihm der Gedanke entstehen, auch dem Heiligtum, das er mit demselben unzertrennlich vereinigt wünschte, wie er durch die Übersiedlung der Bundeslade bewies, eine würdige Stätte bleibenden Aufenthalts zu bereiten an Stelle des der Wanderung angemessenen h. Zeltes. So berichtet denn auch 2 S. 7 gleich im Anschluss an jene Einholung der Bundeslade von dem Entschluss Davids, einen Tempel zu bauen, wiewol an die Ausfürung ernstlich erst gedacht werden konnte, als die äußeren Feinde nicht mehr die volle Tatkraft des Königs in Anspruch nahmen. Sein prophetiſcher Ratgeber Nathan, welchem er diesen Plan vorlegte, sprach sich menschlicherweise zunächst erfreut darüber aus, brachte aber Tags darauf dem König den göttlichen Bescheid, welcher ihn daran erinnerte, wie wenig dringend für den Herrn dieses Bedürfnis sei, weshalb erst sein friedlicherer Nachfolger ihm ein Haus bauen soll. Hingegen wolle Er, der Herr, dem David ein Haus bauen, das für alle Zeit Bestand haben solle. Seiner Nachkommenschaft solle der Thron auf immer verbleiben. Trotz aller väterlichen Züchtigungen werde Er seinen Samen als unveräußerlichen Son ansehen und ihn nie völlig verwerfen, wie er mit Saul getan. Die demütig gläubige Antwort Davids an den Herrn steht 2 S. 7, 18 ff. An Fürsten und Völker proklamirt wird dieses unerhörte Kindschaftsverhältnis, in das Gott seinen Gesalbten aufgenommen, Ps. 2. Zwar scheint 2 S. 7 aus sachlichen, nicht chronologiſchen Gründen so weit vorn zu stehen, da V. 1. 9 auf spätere Zeit deuten; dem widerspricht aber, dass Salomo nach V. 12; 1 Chr. 22, 9 noch nicht geboren war. Und mag auch die definitive Bestimmung, dass erst Davids Nachfolger den Tempel bauen solle, in der späteren Hälfte seiner Regierungszeit kund geworden sein, jedenfalls haben wir anzunehmen, dass David schon vor jenen weitaussehenden Kriegen seine einzigartige messianische Würde durch Prophetenmund inne geworden war und dass eben dieses Bewusstsein von der Unvergänglichkeit seines Hauses und seiner Stadt, sowie vor allem sein inniges Verhältnis zu dem Herrn der Heerscharen ihm damals die ungemeine innere Kraft und Kühneit verlieh. Dies wird durch Ps. 110 bestätigt. — Der Darstellung des Chroniſten zufolge hat nun David, was auch von vornherein

warscheinlich ist, zumal gegen den Schluss seiner Regierung das ihm so sehr am Herzen liegende Werk des Tempelbaues, welches sein Nachfolger ausfüren sollte, auf alle Weise vorbereitet. Er bestimmte dafür den Platz (s. oben), stellte nach göttlicher Unterweisung ein Modell auf und stiftete einen Bauschatz, in welchen zum großen Teil die reiche Kriegsbeute fiel, wozu er aus seinem Privatschatze große Summen hinzufügte und die Reichen unter seinen Untertanen, seinem Beispiel folgend, Erhebliches beisteuerten. Auch die Beschaffung des zum teil ausländischen Materials begann nach 1 Chr. 22, 2 ff. schon unter David. Dass dieser auch dem Gottesdienste nach seiner künstlerisch-musikalischen Seite besondere Aufmerksamkeit widmete, lässt sich schon aus seiner individuellen Begabung für die Musik und seiner eifrigen Teilnahme am Gottesdienst schließen. Er begnügte sich denn auch nicht, das Psalmlied, das zunächst seiner innersten persönlichen Art entsprungen war, im Hinblick auf den Gemeindegottesdienst zu pflegen, sondern gestaltete auch nach 1 Chr. 15, 16 ff. das levitische Gesangwesen und reorganisirte überhaupt den Dienst der Leviten (K. 23), wie es durch die bleibende Einrichtung des Heiligtums notwendig geworden war. Vgl. zu den musikalischen Leistungen Davids außer 1 Chr. 23, 5 und 2 Chr. 29, 25 auch Amos 6, 5. Siehe die Art. „Musik b. d. H." und „Psalmen".

Als es mit Davids Leben sichtlich zur Neige ging, tat sich sein Son Adonia in änlicher Weise hervor wie einst Absalom, indem er sich mit einer Leibwache umgab und sich der Gunst einflussreicher Personen wie Joabs und Ebjathars versicherte. Alter und Leibesschönheit schienen ihm den nächsten Anspruch auf den Thron zu verleihen. Beim Brunnen Rogel, südlich von der Hauptstadt, fand die Opferfestlichkeit statt, welche zu seiner Erhebung ausersehen war. Allein die treuesten, weisesten und tatkräftigsten Freunde und Diener Davids wünschten, wie dieser selbst, Salomo (s. d. A.), den zweiten Son Bathsebas, als seinen Nachfolger zu sehen. Da der Prophet Nathan und Bathseba den alten König auf die Gefar aufmerksam machten, welche von dem eigenmächtigen Anschlage Adonias drohte, sprach David unzweideutig wie schon früher seinen Willen aus, dass Salomo König werde und traf sofort Anstalten zu seiner öffentlichen Anerkennung durch das Volk, welche gleichfalls in der Nähe der Stadt geschehen sollte. Der Jubelruf der huldigenden Menge überraschte die Freunde Adonias, welche ihre Sache nun verloren sahen und sich davonmachten. Die Chronik gibt noch eine ausfürliche Rede, worin David seinem Nachfolger den Tempelbau als das große Werk seines Lebens empfohlen habe, und es ist daran nicht zu zweifeln, dass David bei der Wal seines Nachfolgers hauptsächlich durch die Rücksicht auf diese Aufgabe desselben bestimmt wurde. 1 Kön. 2 teilt noch Ratschläge mit, welche der sterbende König in Hinsicht auf gewisse Personen dem Thronfolger gab. Ein Todesurteil empfiehlt er ihm über Joab und Simei, welche zu bestrafen David durch gewisse Rücksichten gehindert war. Mit dem Amtsantritt eines neuen Königs hörten solche auf und David hielt es weder für recht noch für klug, dass Joabs unerhörte, frevelhafte Gewalttätigkeit oder Simeis glühender Hass gegen das Herrscherhaus länger geduldet würden. Dagegen empfahl er die erprobten Freunde dem Salomo. — Als letzte Worte Davids wird 2 S. 23, 1 ff. ein Orakelspruch angefürt, der uns zeigt, wie der tatenreiche, vielgeprüfte König aus diesem Leben schied. Dieser Spruch, sein eigentliches Testament, ist mehr als eine zur Gottesfurcht manende Lebensregel für Könige; es ist, wie die feierliche Einleitung verlangt, ein wirklicher Seherblick in die lichte Zukunft seines Hauses, dessen Glanz erst im Aufgehen, dessen Stamm erst im Aufsprossen begriffen ist, wärend er scheidet. David starb ungefär 70 Jare alt. Seine Kraft war durch die unerhörten Anstrengungen verhältnismäßig frühe aufgezehrt worden. Begraben wurde er in seiner Stadt auf dem Zion. AG. 2, 29. Vgl. Jos. Ant. 7, 15, 3; 13, 8, 4; 16, 7, 1.

Der Charakter Davids ist sehr verschieden beurteilt worden. Wärend seinem Volke in der Folgezeit das Bild seiner Person und Zeit, zu welcher es mit größter Sehnsucht zurückschaute, sich in idealerem Lichte darstellte, und in den Augen der christlichen Kirche Davids leibliche und typische Verwandtschaft mit

dem größeren Davidsson ihm einen einzigartigen Nimbus verlieh, haben in neuerer Zeit einzelne sich darin gefallen, durch einseitige Hervorhebung seiner Schwächen und Sünden one Rücksicht darauf, wie weit sie der Zeit selbst zur Last fallen, ein Zerrbild von ihm zu zeichnen; so Bayle, Voltaire, Tindal, Reimarus. Die keineswegs schmeichelnde Darstellung der prophetischen Zeitgenossen Davids setzt uns in den Stand das Richtige zu treffen, wozu denn auch die besonnene Wissenschaft mehr und mehr zurückgekehrt ist. Sie lehrt uns in David vor allem einen genialen Regenten erkennen, der durch eine seltene Vereinigung von Gaben und Tugenden befähigt war, seinem Volke das Große zu leisten, dessen es in dieser Zeit bedurfte. Persönliche, auf unerschütterlichem Gottvertrauen ruhende Tapferkeit, gelenke Kraft und Geistesgegenwart machten ihn zum Helden der Helden. Seine politische Klugheit, welche keine gemeine Schlauheit war, sondern stets im Dienste eines hohen Zieles stand, bewies er auf Schritt und Tritt. Nur mit ihrer Hilfe gelang es ihm von Anfang bis zu Ende, die launisch auseinanderstrebenden Stämme unter einem Scepter zu vereinigen. Dabei war er von glühender Liebe und Anhänglichkeit gegen sein Volk und Land erfüllt, welches meiden zu müssen ihm die schwerste Entbehrung war und welchem zu dienen er auch in den schwierigsten Lagen seines Lebens nicht aufhörte. Wie er des Volkes schonte (2 S. 23, 17), so schonte aber auch das Volk seiner, wol wissend, dass er der gute Genius des Landes sei, mit welchem das Licht Israels erlöschen würde (2 S. 18, 3; 21, 17). Von Jugend auf war er, seinem Namen entsprechend, der Liebling aller (1 S. 18, 16) und alle Schatten, welche unglückliche Verwicklungen auf sein Verhältnis zum Volke warfen, vermochten es nie auf die Dauer zu trüben. Diese unverwüstliche Liebe der Untertanen zu ihrem König rürte eben nicht bloß von seinem gewinnenden leutseligen Wesen her; sie hatte einen tieferen Grund in der unbedingten Gerechtigkeit und Billigkeit, die er Freunden und Feinden, Starken und Schwachen gegenüber bewies (2 S. 3, 36; 8, 15); vgl. die Charakteristik Jos. Ant. 7, 15, 2. Aber alle diese Herrschertugenden waren Früchte der Gottesfurcht, der kindlich innigen Frömmigkeit, welche David als das tiefste Geheimnis seiner Kraft bis ins Alter durch alle Klippen und Schiffbrüche hindurchgerettet hat. Ihr verdankte er selbst und sein Volk, was er diesem war. Sein Gehorsam und Vertrauen gegen den Herrn, dessen Geist ihm einst durch Samuel vermittelt worden, wurden so geübt und gestält in der schweren Leidensschule, in welche ihn die Eifersucht Sauls versetzte, dass diese Hingebung an den Herrn der Grundzug seines Charakters geworden und geblieben ist selbst inmitten der Versuchungen des königlichen Hoflebens und der Heimsuchungen aus der eigenen Familie, so dass Gott ihn mit Auszeichnung „meinen Knecht David" nennt und er im Unterschiede von Saul ein Mann nach dem Herzen Gottes heißt (1 S. 13, 14). Nicht als wäre David one Fehler gewesen. Er hatte Mühe, sein leidenschaftliches Blut zu bezwingen bei Wallungen des Hasses oder der sinnlichen Liebe. Ihm mangelte augenblicklich die volle Lauterkeit und die Kraft auch in Lagen, wie sie nicht verzweifelter gedacht werden konnten, von seiner Zunge jedes unware Wort fern zu halten. Ihn wandelte etwa auch einmal ein Ehrgeiz an, der ihm nicht zur Unehre gereicht, aber vor dem heiligen Gott strafbar erschien. Aber das David Eigentümliche ist, dass so oft er durch solche Versuchungen zu Fall gekommen war, er sein Herz der ernstesten Buße nicht verschloss, sondern vor dem richtenden Wort des Herrn sich aufs tiefste beugte und erst wider Frieden fand, wenn die Schuld bekannt und wo möglich gut gemacht war. Keine Demütigung erschien dem Fürsten zu schwer, wenn sein Gewissen ihn anklagte, und dass sein Gewissen zart war, bezeugen Worte wie die 1 S. 22, 22; 24, 7 gesprochenen. Es ist daher völlig verkehrt, wenn man aus einzelnen schweren Fehltritten, welche uns zeigen, wohin David one seine demütige Bußfertigkeit geraten wäre, einen Hauptzug seines Charakters macht und ihn so mit gewalttätigen wollüstigen Despoten des Orients, bei denen solche Vorgänge an der Tagesordnung sind, in eine Reihe stellt, etwa gar daran erinnernd, dass auch bei solchen eine gewisse Bigotterie nicht selten sich finde. Dass die Frömmigkeit Davids eine tiefinnerliche war, wird niemand angesichts der ungeschminkten Darstellungen der

biblischen Geschichtsbücher leugnen können und noch schlagender beweisen dieselbe seine eigenen Worte und Lieder. Kann auch ein im Grunde gottloser und ruchloser Mensch frömmelnde Weisen annehmen, so läuft es doch aller Geschichte des menschlichen Geistes zuwider, dass der geniale Schöpfer einer Poesie, wie die Psalmen sind, als welcher David von der vielseitigen Überlieferung einstimmig bezeichnet wird, soll ein sinnlicher, blutdürstiger, gewissenloser, eigennütziger Heuchler gewesen sein Jede Charakteristik, welche mit dieser wolbezeugten Tatsache nicht rechnet, ist eine subjektiv willkürliche, und bezeichnend ist z. B., dass Seinecke, der neuerdings in seiner Darstellung Davids die Pamphletisten nachamt, sich genötigt sieht, selbst das „Bogenlied" und alle Psalmen, die Davids Namen tragen, allem Zeugnis der Überlieferung und allen inneren Kriterien zum Hon ihm abzusprechen. Abgesehen davon verfällt er wie auch Duncker (Gesch. des Alterth., Bd. II, 4. A., 1874) in den schon von Dillmann als unwissenschaftlich gerügten Fehler, aus den Angaben der Quellen einseitig das David Ungünstige oder solches, was zu seinen Ungunsten sich ausdeuten lässt, hervorzuheben. Wissenschaftlicher und darum billiger urteilen über David H. Ewald, Dillmann, Diestel, selbst Winer, Hitzig u. a.

Fassen wir schließlich die epochemachende Bedeutung ins Auge, welche Davids Person und Regierung für sein Volk und die Entwicklung des alten Bundes überhaupt hatten, so geht sie weit darüber hinaus, dass er nach außen die größte Macht entfaltete und im Innern die vollkommenste Ordnung wenigstens anbante. Was David auszeichnet, ist sein besonderes Verhältnis zum waren König Israels, dem Herrn der Heerscharen, wie Gott in dieser Zeit mit Vorliebe genannt wird. Wärend Saul mehr und mehr von dem unbequemen Joche, das ihn an die eigene Untergebenheit unter einen höheren Herrn erinnerte, frei zu werden trachtete, zeigt sich bei David zuerst und am vollkommensten das Königtum in theokratischem Sinn und Geist, d. h. in rückhaltloser Anerkennung des höheren Herrschers, den der sichtbare König vor dem Volke nur zu vertreten hat, wie er dieses vor Jehovah vertritt, indem der „Gesalbte des Herrn" in seiner Person das Verhältnis zu Gott am reinsten und innerlichsten verwirklicht, in welchem eigentlich das ganze Volk zum Bundesgott stehen soll als dessen Knecht und Son zugleich. Äußerlich gibt sich dieses harmonische Verhalten des Königs David kund in dem guten Verhältnis, in welchem er, der selber priesterlich zu dienen und prophetisch zu reden verstand, zu den Trägern des Priestertums und Prophetentums stand. Vollendet freilich ist dieses heilige Königtum auch in Davids Person noch nicht. Die Idee, deren Träger er nach prophetischen Aussprüchen wie Ps. 110 und 2 ist, hat sich in ihm noch nicht völlig und rein verwirklicht. Es ist aber eine göttliche Idee, die sich noch vollkommen realisiren wird, daher von dieser vorläufigen Verwirklichung die Weissagungen ausgehen, welche von der dereinstigen Vollendung des Gottesreiches reden. Ein Erbe des Hauses David soll als mangelloser Mittler zwischen Gott und seinem Volke künftig walten. Die messianische Weissagung ist fortan durch Gottes Spruch an das Haus Davids gebunden.

Neuere Litteratur über David: H. Ewald, Gesch. Isr. (3. A., 1866) III, 76 ff. — Hitzig, Gesch. d. V. Isr., 1869, I, 135 ff. — J. J. Stähelin, Das Leben Davids, 1866. — Seinecke, Gesch. des V. Isr., 1876, I, 283 ff. — Vgl. die Art. von Hitzig, (Hall. Encykl.), Winer (RWB.), Stanley (bei Smith, Dictionary of the Bible), Dillmann (bei Schenkel), Diestel (bei Riehm).

v. Orelli.

David von Dinant, an der Maas, lebte am Anfang des 13. Jarh. und war Magister der Künste und der Theologie an der Pariser Universität (regebat in artibus et in theologia. Bulaeus, Hist. Univ. Paris., III, 678). Auch soll er sich damals am römischen Hofe aufgehalten und durch seine spitzfindige Dialektik die Gunst des Papstes gewonnen haben (circa papam Innocentium conversabatur, eo quod idem papa subtilitatibus studiose incumbebat. Erat enim David subtilis ultra quam deceret. Chron. anon. Laud. canon., bei Bouquet, Recueil des histor. des Gaules, XVIII, 715). Dieselbe Quelle berichtet, dass er, nach einer allgemein verbreiteten Ansicht (ut creditur), der Urheber der heterodoxen

Spekulation zu seiner Zeit gewesen ist, und dass Amalrich v. Bena und andere damalige Ketzer aus seiner, leider verlorenen Schrift Quaterni (oder Quaternuli, wie sie das Synodaldekret v. J. 1209 nennt) ihren Irrtum geschöpft haben. Mit vollem Rechte unterscheidet aber schon Thomas Aquinas die davidische Lehre von der des Amalrich und seiner Anhänger: .. alii dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricanorum. Sed tertius error fuit David de Dinanto qui stultissime posuit Deum esse materiam primam (Summa theol., I, qu. 3, art. 8). Trotzdem haben etliche neuere den Dinanter zu einem Schüler des Amalrich gemacht; dieser Annahme ist Krönlein zuerst und mit überwiegenden Gründen entgegengetreten. Beide gleichzeitigen Lehrsysteme mögen sich in gewissen Punkten äußerlich berüren; von einer Abhängigkeit des einen vom anderen ist aber keine Spur zu finden. Ebensowenig darf von einer Benutzung, vielleicht selbst von einer Kenntnis der Schrift des Erigena bei David die Rede sein, obgleich nicht wol bezweifelt werden kann, dass das Exemplar der Quaterni, das Albertus magnus gebraucht hat, die falsche, an Erigenas De divisione naturae erinnernde Überschrift Liber de tomis sive de divisionibus getragen; daher kommt es, dass die Schrift Davids mehrmals bei Albertus unter diesem Namen angefürt wird. Die ware Benennung dieses Buches mag wol in der inneren Anlage desselben ihre Erklärung finden. Es bestand, wie die erhaltenen Bruchstücke hinlänglich beweisen, aus einer Anzal kleinerer oder größerer, ziemlich lose aneinandergereihter Paragraphen (quaterni, quaternuli), in welchen der Grundgedanke des Verfassers jedesmal von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus und in einer etwas veränderten Fassung nach der aristotelischen Dialektik entwickelt war, die aber beinahe alle auf dieselbe, gleichsam stereotyp widerkehrende Schlussformel hinausliefen: ergo Deus et νοῦς et ὕλη unum sunt. Nach Alberti Summa de creaturis II, tr. 1, qu. 5, art. 2, rürt diese Form nicht von David selbst, sondern von seinen Schülern, von „Theologen" her, die warscheinlich das ursprüngliche Buch des Meisters excerpirt haben: . . ergo νοῦς et ὕλη et Deus sunt idem. Istae rationes inveniuntur in libro David Manthensis (Dinantensis?) per theologos facto, qui totus est haereticus, et in quodam libro Alexandri cujusdam graeci. So ließe sich der Ausdruck erklären: (liber) de doctrina mag. David de Dinant (im Statutum Roberti v. J. 1215, bei Bulaeus, o. c., III, 81). Einer dieser Schüler, Namens Balduin, disputirte mit Albertus (Summa theol. II, tr. 1, qu. 4, m. 4); die Sätze, welche hier von ihm erwänt werden, beweisen, dass er sich streng an die Lehrweise des Meisters gehalten, dessen Gedankenkreis aber keineswegs erweitert hat, weil derselbe, von David selbst zum Abschluss gebracht, einer Bereicherung und Fortbildung überhaupt nicht fähig war.

Quellen zur Kenntnis der Lehre Davids, bei Albertus magnus, Summa theol. I, tr. 4, qu. 20, m. 2; — I, tr. 6, qu. 29, m. 1, art. 2; — II, tr. 1, qu. 4, m. 3 u. 4; — II, tr. 1, qu. 5, art. 2; — II, tr. 12, qu. 72, m. 4, art. 2 — Summa de creat., II, tr. 1, qu. 5, art. 2. Thomas Aquinas (Comment. in IV libb. sentent. P. Lomb. II, dist. 17, qu. 1, art. 1, solutio) fasst dieselbe so zusammen: Divisit (David) res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas; et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit ὕλην, primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit νοῦν vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem. Ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. Dem allem nach unterschied David drei Klassen von Wesen: die ewigen Wesen oder die himmlischen Urbilder, die geistigen Wesen oder die Seelen und die materiellen Wesen oder die Leiber. Gott als primum efficiens, die ὕλη als primum suscipiens gedacht, und zwischen ihnen der νοῦς mit der Fähigkeit, sich reell und wesentlich mit seinem Objekte zu vereinigen (intellectus et intelligens secundum actum est res intellecta), sind die immanenten Prinzipien dieser drei Kategorieen von Wesen. Da aber diese Prinzipien nur absolut, d. h. formlos gedacht werden können, und anderseits alle Differenzen rein formaler Art sind (omnis differentia est a forma), so müssen Materie, Geist und Gott identische

Größen sein, weil es nur ein Absolutes und Formloses geben kann. So ist David, durch systematisches Abstrahiren aller Unterschiede in der Welt, und, wie es ihm Albertus zum Vorwurf gemacht hat, durch die petitio principii, alle Differenzen seien nur unter der Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriffes denkbar, in welchem sie sich selbst wider aufheben (procedunt Alexander et David ac si omnia distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant), zur Idee eines alleinigen, allseitig verbreiteten Urwesens gelangt, dem alle drei Namen Gott, Geist und Materie auf gleiche Weise zukommen, und welches als unterschiedsloses Sein das Prinzip aller konkreten Existenzen ist. Dieser strenge Monismus, welcher die Gegensätze des altgriechischen Materialismus, des platonischen Idealismus und des christlichen Gottesbegriffs zu versönen strebt, konnte nur eine auf dem Wege der logischen Abstraktion vollzogene Wegräumung der philosophischen Probleme zur Folge haben, keine Lösung derselben bringen. Es ist also keineswegs als „ein Fortschritt in der Entwickelungsgeschichte der pantheistischen Lehre des Mittelalters" zu nennen, „wenn David den philosophisch noch unüberwundenen Rest des Dualismus zu überwinden versucht, indem er bemüht ist, die Materie aus der ersten Ursache abzuleiten, one dabei den Standpunkt des Idealismus zu opfern", wie Preger sich ausdrückt. Unserer Ansicht nach wird man diesem spitzfindigen, und im Grunde absolut fruchtlos gebliebenen Spekuliren eher gerecht werden, wenn man es einfach als ein künes, zwar geschickt angelegtes und mit bewunderungswürdiger Geistesschärfe ausgefürtes, zu seiner Zeit aber keineswegs gefarlos und unanstößig gewesenes Meisterstück der dialektischen Kunst betrachten will, an dem sich ein Papst wie Innocenz III. desto unbefangener hat beteiligen können, als es sich im Grunde nur darum gehandelt hat, die eigene Gewandtheit im Aufstellen scharfsinniger Unterscheidungen zu zeigen: mufste doch der einmal gewonnene Lehrsatz durch eine Reihe von Schlüssen festgesetzt werden, die von jedem der drei Prinzipien nacheinander ausgehend, die Identität derselben zur Evidenz erheben sollten. An und für sich betrachtet, darf übrigens eine Lehre, in welcher der Begriff des Werdens in seiner metaphysischen und vor allem in seiner ethischen Tragweite so gänzlich hinter dem des unbeweglichen, starren Seins zurücktritt, schon deswegen kaum anders als ein vorübergehendes Zurücksinken des Denkens nach jenen Elementarformen der altgriechischen Weisheit und speziell der ionischen Schule genannt werden, auf deren Vertreter Anaximenes und seine Geistesverwandten im Altertum sich David mit Vorliebe berufen hat. Darum ist diese Lehre auch nicht im Stande gewesen, einen dauerhaften Einfluss auf die wissenschaftliche Spekulation, geschweige denn auf das Volksleben im Mittelalter auszuüben.

Strenger als es der Papst getan, beurteilte die Pariser Synode vom Jar 1209 das System des Dinanters. Sie beschlofs, dafs die Quaternuli dem Bischofe von Paris ausgeliefert und verbrannt werden sollten (Martène, Thes. nov. anecd. IV, 163). Sechs Jare später erneuerte der päpstliche Legat Robert de Courçon das Verbot, diese Schrift zu lesen (s. oben). Nach einer neulich von Preger mitgeteilten Quelle soll sich David durch eine eilige Flucht ins Ausland der Strafe entzogen haben, die über ihn verhängt worden wäre, wenn man ihn in Frankreich ergriffen hätte. Wann und wo er gestorben, ist unbekannt.

Vgl. Krönlein, Amal. v. Bena u. David v. Dinant, Stud. u. Krit. 1847, I, Heft 2; — Preger, Gesch. d. deut. Mystik, Leipzig 1874, I, 184 f. u. 467; — Hauréau, De la phil. scolast., Paris 1850, I, 414 s.; Jundt, Hist. du panthéisme populaire, Paris 1875, 14 s.

A. Jundt.

Debora, דְּבוֹרָה, „Biene"; vgl. Emma, Imme. LXX Δεβόρρα, Δεββῶρα. —

I. **Amme der Rebekka**, folgte dieser bei ihrer Vermälung mit Isaak aus Mesopotamien nach Canaan, wo sie ihre Herrin überlebte und von deren Lieblingssohn Jakob unter einer Eiche unterhalb Bethel, die seitdem den Namen „Klageeiche" fürte, begraben wurde. 1 Mos. 24, 59; 35, 8.

II. **Prophetin und Richterin** in Israel, aus einem der nördlichen Stämme, Eheweib Lappidoths. Wärend der canaanitische König Jabin von Hazor

das offene Land beherrschte, waltete sie auf dem Gebirge Ephraim als Richterin, indem ihre prophetische Begabung sie dazu befähigte und vor dem Volke legitimirte. Sie sprach Recht unter der „Debora-Palme" zwischen Bethel und Rama, schwerlich, wie Ewald (Gesch. I, 421) meinte, demselben Baum, der 1 Mos. 35, 8 „Klageeiche" genannt wird. Zwanzig Jare hatte der Druck des Feindes schon auf dem Lande gelastet, als Debora in göttlicher Begeisterung zum Befreiungskampfe rief. Den Barak aus Kedes in Naphtali forderte sie auf, mit 10,000 Mann aus den Stämmen Sebulon und Naphtali, zu denen sich im Verlauf nach Richt. 5 noch andere gesellten, auf dem Tabor Stellung zu nehmen, um von dort aus den feindlichen Feldherrn, der seine besonders durch 900 Eisenwagen furchtbare Streitmacht in der Kisonebene aufstellen werde, zu überfallen. Barak gehorchte erst, als Debora sich bereit erklärte, mit ihm zu ziehen, empfing aber von ihr zugleich den prophetischen Bescheid, er werde um dieser kleingläubigen Zaghaftigkeit willen einem Weibe den Siegespreis überlassen müssen.

Über den nun erfolgenden Entscheidungskampf haben wir zwei durch eigentümliche Einzelheiten sich unterscheidende, also von einander unabhängige Berichte, welche sich ergänzen: die prosaische Erzälung Richt. 4 und den Siegesgesang der Debora K. 5. Aus beiden ergibt sich, dass durch den todesmutigen Ansturm des israelitischen Fußvolkes, welches, die sichere Stellung auf dem Berge verlassend, sich ins Tal hinabstürzte, das gewaltige, reisige Feindesheer bei Thaanach und Megiddo völlig geschlagen wurde, so zwar, dass ein Ungewitter Gottes, dem vergleichbar, in welchem Er sich am Sinai einst offenbarte (5, 4 ff.), die canaanitischen Kriegswagen in wilde Verwirrung brachte und der durch den heftigen Gewitterregen ausgetretene Kison der schwer gerüsteten, unordentlichen Masse ein nasses Grab bereitete. Ps. 83, 10. Dies scheint namentlich in dem Engpass von Harotieh eingetroffen zu sein, in welchem wir mit Thomson (The Land and the Book 436) Haroseth Gojim, das Hauptquartier Siseras erkennen können, wenn nicht 4, 7. 13 für dieses eine weitere Entfernung vom Kison verlangt. Folgte dergestalt die Flucht der Hauptmasse dem Laufe dieses Flusses, so floh dagegen Sisera selbst allein zu Fuß über das nördliche Gebirge. Denn er kam am Zelte der Jael vorbei, welche zu einem bei Kedes zeltenden Zweige des Keniterstammes gehörte. Wol liegt es nahe, dabei und auch 4, 10 an einen im Stamm Issaschar (1 Chr. 6, 57; vgl. Jos. 12, 22) gelegenen Ort zu denken (so Pressel zu Sacharja S. 332); allein Jos. 19, 33 entscheidet für Kedes in Naphtali. Ganz erschöpft langte der unglückliche Feldherr dort an und fand im Zelte der Jael zwar gastliche Aufnahme, aber auch den schimpflichen Tod durch die Hand seiner Wirtin, welche, offenbar ein gerechtes Gottesurteil in der Niederlage des Zwingherrn erblickend, dasselbe an seiner Person zu vollstrecken sich über die Rücksichten weiblicher und nationaler Sitte hinwegsetzte. So kam sie dem nacheilenden Barak zuvor und gewann den Siegespreis nach dem Spruch der Seherin.

Das Triumphlied, welches Debora unter Mitwirkung Baraks auf diesen entscheidenden Sieg gesungen hat, trägt so sehr das Gepräge der Ursprünglichkeit, dass die Kritiker ziemlich einstimmig es als authentisches Zeugnis für diese Begebenheiten anerkennen. Sprache und Klangweise sind eigentümlich und altertümlich. Und schon an der Fülle konkreter Einzelheiten scheitert jeder Versuch, diese Vorgänge in mythische Einkleidung etwa eines Naturereignisses (so Grill) zu verflüchtigen. Dieses prächtige Lied ist wie ein eherner Spiegel, der uns die Zustände jener Sturm- und Drangperiode in scharf gezeichneten Zügen erkennen lässt. Die Drangsale der jüngsten Vergangenheit und das neuerwachte Heldentum der Gegenwart, die äußere Zerfarenheit der Stämme, aber auch ihr Wetteifer beim Befreiungskampfe in dem Namen und der Kraft des gemeinsamen Gottes treten uns hier leibhaftig vor Augen. Die Darstellung selbst bekundet den schneidigen Witz, aber auch den heiligen Ernst, welcher dem jugendlichen Volke eigen war. Und neben der ungestümen Wildheit der Zeit macht sich ein zartes, echt weibliches Gefül darin bemerkbar, welches uns in der Sängerin die „Mutter in Israel" erkennen lässt. Anfang und Ende aber bildet der Aufblick zu dem majestätischen Gott, der seine einst am Sinai kundgewordene Herrlichkeit aufs

neue geoffenbart hat an seinen Feinden. — Die Litteratur zum Liede und der Geschichte Deboras s. bei Bachmann, Das Buch der Richter I, 2, 1869, S. 298 ff. u. S. 243. Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T.'s II, 73 ff.

v. Orelli.

Decius. Cajus Messius Quintus Trajanus Decius, am Ende des zweiten Jarhunderts zu Budalia unweit Sirmium in Niederpannonien geboren, war auf dem Wege des Kriegsdienstes zu hohen Ehren emporgestiegen und unter Philippus Arabs römischer Senator geworden. Als sich im Jare 249 die Legionen in Mösien und Pannonien empörten, wandte sich Philipp in großer Verzagtheit an den Senat. Da erbot sich Decius zu dem Versuche, die Aufrürer zu unterwerfen. Er erhielt den Auftrag, dies zu tun, und bemühte sich, ihn auszufüren; aber die Truppen zwangen ihn, die kaiserliche Würde selbst anzunehmen. Diese Würde behauptete er im Kampfe mit Philipp, der in der Schlacht bei Verona fiel. Decius bestieg den Thron mit großen Plänen. Das Reich sollte in seiner alten Ausdehnung und in allen seinen Teilen wirklich von Rom beherrscht und regiert werden und das so zunächst kräftig zusammengehaltene und von inneren und äußeren Feinden befreite Reich sollte weiter von innen heraus umgebildet werden durch Widererweckung oder doch neue Pflege altrömischen Geistes, altrömischer Institutionen und altrömischer Religion. Zur Erreichung des ersteren Zieles hatte Decius viel zu tun; er hatte Bürgerkriege zu unterdrücken und Einfälle von Barbaren zurückzuweisen. Er hatte Gegenkaiser zu besiegen und herrschsüchtige Unterfeldherren niederzuhalten. Er teilte die Herrschaft, setzte Cäsaren ein und schickte sie in die Provinzen. Dadurch gefärdete er freilich widerum die Einheit und Macht des Reiches. Es musste deshalb wenigstens mit Entschiedenheit alles aus dem Wege geräumt werden, was diese Gefar vergrößern konnte. Das war vor allem das Christentum, diese äußerst zalreiche und durch alle Regionen verzweigte Assoziation. Decius folgte nur dem Trajan, dessen Namen er auch trug, indem er dem Christentume als einer Hetärie feind wurde. Dem andern der oben angegebenen Ziele suchte sich Decius durch folgende Schritte zu nähern. Er machte sich um die Stadt Rom verdient dadurch, dass er sie schmückte und befestigte. Er ehrte den Senat. Er erneuerte das Amt des Censors. Er trat als Rächer der alten versäumten Götter auf. Das fürte ihn in den Kampf gegen die fremde, neue, unerlaubte Religionsform, welche Denken und Tun umgestaltete, die Tempel öde machte und bereits einen Stat im State geschaffen hatte. So geschah es, dass Decius den Plan fasste, das Christentum auszurotten, und im Jare 250 eine allgemeine Verfolgung gegen dasselbe anordnete. Diese Verfolgung wird nach alter Rechnung als die siebente bezeichnet; sie unterscheidet sich aber wesentlich von allen vorhergegangenen hinsichtlich der Ausdehnung, Strenge und Wirkung, so dass man sie die erste allgemeine Christenverfolgung im römischen Reiche nennen kann. Es gab viele schwache und nichtswürdige Christen. Die Untreuen wurden lapsi genannt und zu ihnen wurden gerechnet thurificati, sacrificati, libellatici (welche sich von den Behörden eine Bescheinigung erkauften, als hätten sie geopfert) und acta facientes (welche falsche Erklärungen zu Protokoll gaben). Aber es fanden sich überall auch einzelne standhafte Bekenner, ihre Zal mehrte sich nach dem ersten Schrecken und sie wurden bald Gegenstand der schwärmerischen Verehrung der übrigen Christen. Man unterschied Konfessoren, welche wegen ihres Bekenntnisses Leiden zu erdulden hatten, und Märtyrer, welche dafür sterben mussten. Zu jenen gehörte Origenes und eine große Menge von Klerikern. Auf die Vorsteher der Gemeinden war die Verfolgung hauptsächlich gerichtet. Viele Bischöfe entzogen sich deshalb ihren Kirchen und verbargen sich eine zeitlang; unter ihnen war auch Cyprian. Auch sieben ephesinische Jünglinge sollen damals geflohen sein. Sie kamen in eine Höle, schliefen da ein und erwachten erst 200 Jare später, in einer Zeit, als das Christentum längst zur Herrschaft gekommen war. So erzält die Sage, welche wenigstens im Occidente die Decianische Verfolgung als das früheste christliche Heldenzeitalter behandelt. — Decius erreichte seinen Zweck nicht und starb schon im Jare 251 im Kriege gegen die Goten an der unteren Donau. Er hatte nur

dazu beigetragen, daſs die Kirche aus der furchtbaren Züchtigung gereinigt, gebessert, gekräftigt hervorging und einen neuen großartigen Aufschwung nahm. Die lapsi begehrten in der Mehrzal sehr bald, wider in die Kirche aufgenommen zu werden und unterwarfen sich zu diesem Zwecke den schwersten Büßungen. Aus der verschiedenen Behandlung der lapsi entsprangen überall Streitigkeiten, auch die Kirchenspaltungen, welche nach Felicissimus und Novatian benannt werden. Sie zogen sich in die Regierungszeit des Gallus und Volusianus, welche die Verfolgung fortdauern ließen, und des Valerianus, welcher dieselbe nach kurzer Ruhe in großer Strenge wider aufnahm. — Über Decius siehe die Schriftsteller, welche in Paulys Realencyklopädie II. 880 angefürt sind, über die Decianische Verfolgung Euseb. hist. eccl. VI, 40—42 und Cypr. sermo de lapsis und seine Briefe. Zu vergl. ist Gfrörers allg. Kirchengesch. I, 553—556; Burckhardts Zeit Constantin des Großen S. 22 und Bernhardts politische Geschichte des röm. Reichs von Valerian ꝛc. S. 7—9. **Albrecht Vogel.**

Decius, Nikolaus, ein fast mythischer Name aus der Hymnologie des sechzehnten Jarhunderts. In der Kirchenhistorie Braunschweigs von Rethmayer Bd. III, S. 19 findet sich die Notiz, daſs die evangelischen Gesänge „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" und „O Lamm Gottes unschuldig" von einem ehemaligen Mönch, Nikolaus Decius, der vor seinem Übertritt Propst des Klosters Steterburg bei Wolfenbüttel, nach demselben Lehrer an der Katharinen- und Ägidienschule in Braunschweig und zuletzt Pfarrer in Stettin gewesen, aus dem Gloria in excelsis und Agnus Dei ins Deutsche übertragen worden seien. Seinen Tod soll von fanatischen Katholiken bereitetes Gift herbeigefürt haben. Diese Notiz, die sich auf die Aussage eines gewissen Anton Steinmann stützt, wurde ziemlich allgemein angenommen; neuerlich ist darauf aufmerksam gemacht worden, daſs die Stettiner Lokalgeschichte von einem Prediger dieses Namens keine Spur finden lasse; Oberhey aber hat in der Zeitschrift für christl. Wissenschaft und Leben, 1856, S. 34, darauf aufmerksam gemacht, daſs in Stettin seit etwa 1523 ein Prediger Nikolaus a Curia (also von Hof) die Reformation vertrat und am 21. März 1541 Nikolaus Houesch, „Pastor an St. Niklaus-Kirchen", eines plötzlichen Todes starb. Darnach hat 1868 Dr. H. Franck in seiner Schrift: Paulus vom Rode, die einleuchtende Vermutung aufgestellt, Nik. von Hof und Nik. Decius (von decere) sei dieselbe Person. Etwas durchschlagendes läſst sich gegen solche Annahme kaum aufstellen. Es wird also bis auf weitere Ermittelungen dabei zu bleiben sein: Decius war der Verfasser der zuerst in niederdeutscher Sprache erschienenen Lieder: Aleyne Godt yn der Hoege sy eere (Gloria in excelsis Deo), zuerst gedruckt 1526; Hyllich ys Godt de vader (Sanctus); O Lam Godes vnschüldich (Agnus Dei), beide zuerst gedruckt 1531. — Vgl. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, 3, 565 ff. — Allg. deutsche Biographie, 4, 791 ff.

G. Plitt.

Decretalen und Decretalensammlungen, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Decretum Gratiani, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen.

Dedan, s. Arabien I, 598.

Defensor matrimonii heißt in der katholischen Kirche der nach einer den Annullationsprozeſs bei Ehen ordnenden Konstitution P. Benedikts XIV. (Bulle Dei miseratione v. 3. Nov. 1741) in jeder Diözese angestellte Beamte, welcher bei derartigen Prozessen von amtswegen alle für die Gültigkeit der Ehe sprechenden Momente geltend zu machen hat. — Das ältere protestantische Kirchenrecht kennt weder beim Annullations-, noch auch beim Scheideprozesse etwas änliches. Erst eine preußische VO. v. 28. Juni 1844 hat dabei einem Statsanwalte eine analoge Stellung gegeben. Darstellung der in den preuß. Gesetzen üb. d. Ehescheidung unternommenen Reform, Berlin 1844, und in v. Savignys vermischten Schriften, Bd. 5, Num. 55 s. besonders S. 327. Wegen der Provinz Hannover s. Ges. v. 1. März 1869. Der Statsanwalt ist indes weniger unbedingt, als der Defensor, darauf gewiesen, für Aufrechthaltung der Ehe zu wirken. **Meier.**

Definitoren geistlicher Orden. Jeder Orden begriff im Mittelalter mehrere Kongregationen, und jede Kongregation war in mehrere Bezirke geteilt, welche Definitionen hießen und also eine gewisse Anzal von Klöstern umfaßten; die Vorsteher der Klöster jeder Definition standen unter der Aufsicht von Bezirksoberen, die Definitoren hießen; diese standen unter der Leitung der Provinzialen oder Oberen der Provinz, diese unter dem Ordensgeneral. Jetzt sind die Definitoren meistens nicht mehr vorhanden.

Degradation, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Dei gratia. Wenn der Apostel Paulus in seinen Briefen sich gewönlich durch Gottes Willen (διὰ θελήματος θεοῦ) berufen nennt, so liegt es nicht fern, daſs sich Bischöfe, welche sich als Nachfolger des Apostels ansehen, einer änlichen Bezeichnung bedienten. Per gratiam Dei episcopus nennt sich Felix von Rom 356 (Hardouin, Coll. Concil. I, 757). Andere Ausdrücke, wie Dei oder Christi nomine, miseratione, misericordia, wechseln später und werden wie von Geistlichen auch von hohen weltlichen Personen gebraucht. Seit dem 15. Jarhundert ist der Titel: Von Gottes Gnaden, ein Vorrecht der Landesherren geworden. Indem diese dadurch an den höheren Herrn, von dem sie ihre Krone zu Lehn tragen, erinnert werden, ist dieser Ausdruck mit Recht gegen die, welche die Fürsten zu Von Volkes Gnaden machen wollten, verteidigt worden. M. s. Geisler, de titulo: Nos Dei gratia, Lipsiae 1677, 4°; Tilesius, de sensu tituli: Nos Dei gratia, Regimont, 1723, 4°; Heumann, de titulo Dei gratia, Gotting. 1727 u. a. Mabillon, de re diplomatica lib. II. cap. II, § X; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I, Th. II, S. 150 ff.

Meier (H. F. Jacobson †).

Deismus. Der Name wird in einem doppelten Sinn gebraucht, in metaphysischem und in dogmengeschichtlichem Sinn. Im metaphysischen Sinn unterscheidet man Deismus von Theismus, und bezeichnet mit Deismus eine gewisse Denkweise in Beziehung auf Gott und sein Verhältnis zur Welt überhaupt, und zwar diejenige Ansicht, welche (im Gegensatz gegen den Atheismus) das wirkliche Sein Gottes anerkennt, welche (im Gegensatz gegen den Pantheismus) die Verschiedenheit Gottes von der Welt, seine Überweltlichkeit festhält, aber die Gottheit als von der Welt nicht bloß verschieden, sondern auch geschieden denkt, in ein äußerliches Verhältnis zu der Welt setzt, als ob das Weltganze, einmal geschaffen, one weiteres Einwirken Gottes, seinen geregelten Gang den anerschaffenen Naturgesetzen gemäß fortsetze. Dagegen denkt der Theismus den lebendigen Gott auch in einem fortwärenden, lebendigen, inneren Verhältnis zur Welt, so daſs er auf das Schöpfungsganze wie auf alle einzelnen Geschöpfe jeden Augenblick erhaltend und regierend wirkt. Dieser metaphysische Sprachgebrauch des Wortes Deismus ist übrigens erst von neuerem Datum.

In dogmengeschichtlichem Sinne versteht man unter Deismus eine Auffassung des Christentums, welche in demselben lediglich eine leicht faſsliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben erkennt und alles, was hiemit unvereinbar ist oder scheint, vermöge freier Prüfung durch den Verstand, als unecht aus dem Christentum ausscheidet. Sachlich betrachtet ist der Deismus soviel als Naturalismus, denn er erklärt die natürliche Religion für die Norm und Summa auch der christlichen Religion; formell betrachtet ist er soviel als Rationalismus, sofern er der Vernunft und dem von aller Auktorität unabhängigen Denken ein unbegrenztes Recht zuspricht, die gegebene christliche Religion, die Offenbarung, zu prüfen und zu läutern.

Geschichtlich ist dieser Deismus in England aufgetreten wärend des 17. und 18. Jarhunderts. Diese Erscheinung war bedingt durch den Gang, welchen in England selbst teils die Reformation, teils die Philosophie, teils die allgemeine Bildung genommen hatten, wärend vom Ausland her teils der Socinianismus teils Spinozas Kritik der Offenbarung, teils französische Zustände mitwirkten. Der Gang der englischen Reformation war ein sehr kampfreicher gewesen, und es hatten sich innerhalb des reformirten Gebietes so verschiedene Parteien von Nonkonformisten oder Dissenters der bischöflichen Statskirche gegenüber

fest gegliedert, daſs der Drang natürlich wurde, ein jenseits des Streites liegendes Gebiet religiöser Warheit zu suchen, auf welchem alle Parteien sich würden vereinigen können. Die Philosophie wurde in England so, daſs nicht bloß eine gewisse Schule entstand, sondern auch die allgemeine Bildung die Hauptergebnisse sich aneignete, zuerst von Franz Bacon von Verulam († 1626) bearbeitet: er reformirte die bisher scholastische Philosophie durch Zurückfürung auf Erfarungserkenntnis (Empirismus); wärend er selbst jedoch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie eine scharfe Grenze gezogen hatte, wurde von anderen sein Bestreben, alle Philosophie auf denkende Erfarung zurückzufüren, auch auf den Glauben und das Christentum angewendet, welches er nur auf Gottes Wort hatte gründen wollen. Thomas Hobbes († 1679) fürte vollends alle Erkenntnis auf Sinnesempfindung und deren Bearbeitung durch den rechnenden Verstand zurück (Sensualismus, statt Empirismus), dem entsprechend leitete er alles Wollen aus sinnlicher Empfindung und Begierde ab, wornach nichts an sich gut oder böse ist und keine sittliche Regel schlechthin gilt; aller religiöse Glaube und Kultus ist nach ihm teils aus wisbegierigem Nachdenken über gemachte Erfarungen, teils aus Furcht entsprungen, und durch Statengründer und Gesetzgeber sowie durch Offenbarung „geformt" und zur positiven Religion geworden. Die Offenbarung und heilige Schrift bezweckt Gründung eines Reiches Gottes, der Inhalt aber von Gottes Wort kann teilweise *übervernünftig*, nie *vernunftwidrig* sein. Die Kirche ist ein Gemeinwesen von Christen, das als rechtliche Gesamtperson schlechthin vom Statsoberhaupt abhängt, der Souverän ist kraft göttlichen Rechtes auch oberster Seelsorger, und hat zu bestimmen, was gelehrt werden darf und rechtgläubig ist. Hobbes wirkte, one eine eigentliche Schule zu gründen, auf die allgemeine Bildung tief ein und wurde, mit Thorschmid zu reden, „der Großvater aller Freidenker in England". Noch umfassender aber gestaltete sich der Einfluſs Johann Lockes († 1704), der ebenfalls alles Wissen, auch alle religiösen und sittlichen Begriffe aus Sinnesempfindung und Reflexion ableitete und der Vernunft die Vollmacht zuerkannte, sowol über die Wirklichkeit einer Offenbarung als über den waren Sinn der Offenbarung zu entscheiden; die Offenbarung könne nur solche Warheiten mitteilen, die der Vernunft nicht widersprechen, welche aber die sich selbst überlassene Vernunft entweder mit Mühe oder gar nicht entdeckt und im besten Fall nur in wissenschaftliche Form gefaſst haben würde, wärend die Offenbarung sie in einfacher, allgemein faſslicher Gestalt mitteilt. Die christliche Warheit ist zwar nicht *aus* der Vernunft erzeugt, kann aber *durch* Vernunft begriffen werden. Daſs das biblische Christentum durchaus vernunftgemäß sei, ist der Grundgedanke seiner Schrift: The Reasonableness of Christianity 1695. So wurde Locke ein Stützpunkt der rationalistischen Richtung, wiewol auch die Gläubigen sich an ihn kraft seines Offenbarungsglaubens anschlossen.

Die Reihe der eigentlichen Deisten eröffnet Eduard Herbert, Lord Cherbury († 1648), ein Welt- und Statsmann, der durch Wissenschaft und viele Reisen gebildet, in zwei Schriften: De Veritate, 1624, und De Religione Gentilium (1645), 1663, nebst zwei kleineren Schriftchen: De causis errorum und De religione laici, seine religionsphilosophischen Gedanken niedergelegt hat. Das erstgenannte Werk ist eine Art Kritik des Wissens, das zweite eine Kritik des Glaubens, eine „censura religionis". Herbert stellt die Religion hoch, als das einzige spezifische Merkmal des Menschen, wornach kein Mensch, der gesunden Geistes ist, Atheist sein könne. Da er Sittlichkeit und gegenseitige Eintracht für den notwendigen Zweck aller Religion ansah, und doch Streit und Zwietracht in Nebendingen herrschend fand, so forschte er nach den Gründen davon, und fand *fünf Hauptwarheiten* als den Kern aller Religion, auch der heidnischen, nämlich: 1) Dasein eines höchsten Gottes; 2) Pflicht der Verehrung desselben; 3) Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptteile der Gottesverehrung; 4) Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und zu lassen; 5) Wirklichkeit göttlicher Vergeltung, teils in diesem, teils in jenem Leben. Die Entartung und das Sinken der ursprünglich reinen und vernünftigen Naturreligion glaubt er den Priestern schuld geben zu müssen, die aus eigennützigem Interesse anderweitige Lehren, Gebräuche und Ord-

nungen erfunden und eingefürt hätten. Dessenungeachtet seien die „fünf Grundsäulen der reinen Religion“ fest stehen geblieben. Übrigens sei auch in der Geschichte des Christentums die ursprünglich reine, auf den fünf Warheiten beruhende, Religion durch die Hierarchie verfälscht worden. Diese fünf Artikel seien, auch one Offenbarung (welche Herbert zwar nicht für unmöglich, jedoch nur unter starken Bedingungen für glaubhaft erklärte), zur Erlangung des Heils hinreichend, wie sie denn auch jenseits allen Streites der Religionsparteien liegen und zu jeder Zeit aller Orten anerkannt sein sollen. Herberts Einfluss zeigt sich schon bei dem nächsten Schriftsteller, welcher desselben Weges kam: Karl Blount († 1693), Übersetzer der zwei ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana, 1680, und Verfasser einer Schrift: Anima Mundi, 1679, sowie der Oracles of Reason, 1695 (nach seinem Tod erschienen), hat von Hobbes die Auktorität des Stats in Sachen der Religion angenommen, von Herbert die fünf Artikel nebst der Ansicht, dass die ursprünglich reine und vernünftige heidnische Religion nur durch die Selbstsucht der Priester mittels erdichteter Offenbarungen entstellt worden sei. One je einen direkten Angriff zu wagen, sucht er das Christentum indirekt in Schatten zu stellen, und zwar mit Waffen des Witzes und geistreicher Ironie, in einem Ton, wie er damals, in dem Zeitraum der Restauration (1660—1689), besonders unter Karl II., herrschend war.

Nachdem aber durch die Revolution von 1689 die Stuarts gestürzt, der Prinz von Oranien als Wilhelm III. auf den Thron erhoben, die Pressfreiheit 1694 gesetzlich geworden war, und Locke die „Vernünftigkeit des Christentums“ als Losung ausgegeben hatte, trieb die deistische Aufklärung, deren Keime bisher gelegt waren, eine rasche Blüte, um nach einem halben Jarhundert wider zu verwelken. Im Jar 1696 machte ein Irländer, Johann Toland († 1722), Aufsehen durch die Schrift: Christianity not mysterious, worin er mittels Lockescher Methode, aber in der Sache über Locke hinausgehend, den Satz durchfürte und zu begründen suchte, nicht nur, dass die Lehren des Evangeliums nicht *wider* die Vernunft seien (Hobbes und Locke), sondern auch dass gar nichts *Übervernünftiges*, wirklich Geheimnisvolles und Unergründliches im Evangelium sei, dass sämtliche geoffenbarte Religionswarheiten, weil sie jedenfalls höchst nützlich und notwendig seien, auch ganz ebenso fasslich und verständlich sein müssen, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser u. dgl. wissen. Um diese, angesichts aller Wunder der heiligen Geschichte und der unergründlich tiefen, sittlichen und religiösen Warheiten des Evangeliums erstaunlich küne Behauptung zu erweisen, ging Toland teils vom Wesen der Vernunft und der Erkenntnis überhaupt aus, teils suchte er aus der Bibel selbst, sowie aus den Kirchenvätern, nachzuweisen, dass im echten Urchristentum keine schlechthin unbegreiflichen Geheimnisse sich finden, solche seien vielmehr erst im Laufe der Zeit, durch Anbequemung an das Judentum mit seinen levitischen Gebräuchen und Festen, an das Heidentum mit seinen Mysterien, sowie durch Einmischung der Philosophie, eingeschwärzt worden. Dieses Buch, eine der Hauptschriften des Deismus, reizte nicht nur zu heftigem Widerspruch in Gegenschriften, sondern wurde auch kraft Beschlusses des irischen Parlaments durch Henkershand öffentlich verbrannt, wärend der Verfasser für seine Person nur durch schnelle Flucht aus Dublin der gerichtlichen Verfolgung entging. Noch im Jare 1700 verhandelte die Konvokation der anglikanischen Geistlichkeit über dieselbe Schrift in Verbindung mit einer anderen (Amyntor), worin Toland gelegenheitlich kritische Zweifel gegen die Echtheit mehrerer urchristlicher Denkmale hatte einfließen lassen. Zweifel, die um so mehr Anstoß erregten, als sie in einer gewissen Unbestimmtheit gehalten waren, so dass die Tragweite derselben eine viel größere zu sein und das Neue Testament selber zu treffen schien. In seiner Verteidigung erklärte jedoch Toland, dass er keine Schrift des Neuen Testaments, sondern bloß Schriften von apostolischen Vätern u. a. im Auge gehabt habe, und ließ sich auf die kritischen Fragen über das Neue Testament nicht näher ein. Der Mann sank indessen geistig immer tiefer; seine späteren Schriften (Letters to Serena, 1704; Nazarenus, 1718; Pantheisticon, 1720) verraten, bei manchen Merkmalen vielseitiger Gelehrsamkeit, doch auch einen feindseligen ver-

bitterten Geist, welcher zu Verhönung der christlichen Offenbarung und zu einem unwissenschaftlichen Pantheismus hinneigte.

Bedeutender tritt Anton Collins († 1729) auf, persönlich ein vertrauter Freund Lockes, dessen Prinzipien und Methode er sich angeeignet hatte; er verteidigte und empfahl in seinem anonym erschienenen Discourse on Freethinking 1713, im Gegensatz gegen blinden Auktoritätsglauben, das „freie Denken" (unter dem er sich aber nur ein ungläubiges Denken vorstellte), als ein Menschenrecht, das nie beschränkt werden könne und dürfe; denn es sei durch die Bibel selbst erlaubt und geboten, schon die Propheten des Alten Testamentes seien große Freidenker gewesen, Christus selbst fordere auf, in der Schrift zu forschen, und der Apostel Paulus anerkenne die Freiheit des denkenden Urteils, indem er Gründe und Beweise gebrauche. Überdies trage das freie Denken zum Wol der Gesellschaft vieles bei, und von jeher seien die durch Einsicht und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen. — Dieses Buch, das übrigens mit schlecht verhaltener Bitterkeit wider Christentum und Kirche, ja wider die Menschheit geschrieben und an persönlichen Seitenhieben reich ist, rief eine Menge Gegenschriften hervor, unter welchen die von dem berühmten Philologen und Kritiker Richard Bentley verfaßte die geistreichste und schlagendste war. Die Gegner stimmten übrigens mit Collins und dessen Meister, Locke, darin vollkommen überein, daß Vernunft und Offenbarung keinen absoluten Gegensatz bilden können, und daß das Denken in voller Freiheit zu üben sei; nur forderten sie, daß das Denken ein *warhaft* freies und nicht von Vorurteilen des Unglaubens befangenes sein müsse. Ein Jarzehnt später griff Collins aus Anlaß einer Schrift Whistons den Beweis für die göttliche Auktorität des Christentums, wie er aus den *Weissagungen* gefürt zu werden pflegt, indirekt an. Er fürte in der Schrift: A Discourse of the Grounds and Reasons of the christ. Rel., 1724, nach einer Kritik der Whistonschen Hypothesen und Versuche, den Gedanken aus, daß der Hauptbeweis für das Christentum allerdings der aus den Weissagungen sei, daß aber dieser nur mittels allegorischer Auslegung gefürt werden könne. Jede neue Offenbarung sei auf eine frühere gegründet, und so hange auch die Warheit des Christentums von der Offenbarung des Alten Testamentes ab; der Hauptartikel des Evangeliums, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sei, habe nur aus dem Alten Testamente bewiesen werden können, wie denn auch wirklich die Apostel diesen Weg eingeschlagen haben. Weder Wunder noch Echtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher können von der Warheit des Christentums überzeugen. Ist der Beweis aus den Weissagungen des Alten Testamentes gültig, so steht das Christentum auf seinem waren Grunde unüberwindlich fest; ist aber jener Beweis falsch, so ist das Christentum grundlos. Der Weissagungsbeweis nun, welchen die neutestamentlichen Schriftsteller füren, beruht, nach Collins, durchaus auf typischer und allegorischer Auslegung und Anwendung der alttestamentlichen Stellen, das ganze apostolische Christentum ist gleichermaßen auf Typik und Allegorie gegründet; wenn man also mit Whiston die allegorische Auslegung als schwach und schwärmerisch verwirft, so zerstört man die Grundlage des Christentums. Und in der Tat lief die stillschweigend angedeutete Meinung des Verfassers darauf hinaus, das Christentum ermangle einer haltbaren Grundlage, weil der einzig mögliche Beweis für dasselbe ganz und gar nicht bündig sei.

Ein lebhafter Streit erhöb sich wider diese Ansicht, indem die Gegner teils den Satz bestritten, daß das Christentum positiv auf das Alte Testament gegründet sei, teils auf die wirkliche Kongruenz der Weissagung und Erfüllung hinwiesen, teils das tatsächliche Vorhandensein typischer Weissagungen im Alten Testamente behaupteten, teils zugaben, daß die Schriftsteller des Neuen Testamentes in einzelnen Deutungen von alttestamentlichen Stellen geirrt haben könnten. Collins hatte darin gefehlt, daß er die anscheinenden Schwächen des urchristlichen Weissagungsbeweises als Waffe gegen das Christentum überhaupt gebrauchen wollte; seine Gegner aber irrten meist darin, daß sie mit ihrer modernen Theologie dem Urchristentum zu Hilfe kommen zu müssen glaubten.

Die Erörterung über den Beweis aus den Weissagungen fürte auf den verwandten Beweis für die Göttlichkeit des Christentums aus den Wundern. Thomas Woolston († 1731) mischte sich anfangs in den Streit über die Weissagungen, und zwar als ein begeisterter, ja schwärmerischer Verehrer der allegorisirenden Methode; nachher übertrug er diese Methode auf die Erzälungen von den Wundern Jesu, in sechs Abhandlungen nebst zwei Verteidigungsschriften, Discourses on the Miracles of our Saviour, 1727—30. Er erörterte nach und nach 15 Erzälungen der Evangelien über Wunder Jesu ausfürlich in der Weise, dass er die Schwierigkeiten aufzeigte, woran jede dieser Geschichten, wörtlich verstanden, leide, wobei er teils die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters, teils den Charakter der handelnden Personen verdächtigte und jedesmal zu dem Ergebnis gelangte, der Buchstabe der Geschichte habe keinen vernünftigen Sinn, sondern die Erzälung habe eine mystische Bedeutung. Die letztere kommt aber immer darauf hinaus, dass die Schrift eben allegorisch und nicht buchstäblich auszulegen sei. Woolston verfärt bei seinen „Invektiven gegen den Buchstaben der Geschichte" nicht nur mit einer empörenden Unehrerbietigkeit gegen die heilige Schrift, sondern auch mit einer unsinnigen Willkür, wärend er in dem Positiven, was er aufstellt, stets den Eindruck einer bemitleidenswerten Gedankenarmut macht, indem er sich unaufhörlich in einem und demselben engen Kreise von Vorstellungen dreht. Unter den vielen Streitschriften wider Woolston, der übrigens auch gerichtlichen Strafen nicht entging, war Sherlocks „Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu" die gelungenste und verbreitetste. Gegen diese trat 15 Jare später Peter Annet († 1768) auf, indem er die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Auferstehung Jesu angriff; er bestritt hierauf auch die Wunder im Leben des Apostels Paulus, verbunden mit Angriffen auf den Charakter des Apostels. Annet legte das allegorische Gewand Woolstons ab, ließ sich auf den Begriff des Wunders mit negativer Kritik ein, behandelte aber den Charakter des Apostels Paulus und die biblische Geschichte überhaupt in einer so rücksichtslos wegwerfenden Art, dass dieselbe ein leidenschaftliches und zerrissenes Gemüt verriet.

Nachdem von den Deisten die Forderung, dass das Christentum ein vernünftiges und geheimnisloses sein, die Vernunft aber in religiösen Fragen freien Lauf haben müsse, geltend gemacht, und die Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christentums einer auflösenden Kritik unterworfen worden waren, so fragte es sich: was soll denn der positive Gehalt des Christentums der Aufklärung sein, das die Deisten befürworten? Die Antwort lautete zunächst dahin: eine Religion, welche Sittlichkeit zu ihrem Zweck und Prinzip hat. Diesem Gedanken lieh Graf Shaftesbury († 1713) Worte, wiewol er nicht streng zu den Deisten zu rechnen ist, in den Characteristics, 1711. Er war für die Idee des Schönen begeistert, sah in der Welt eine von Gott geschaffene Harmonie, im sittlich Guten wesentlich das Schöne, und suchte demgemäß eine rein diesseitige Religion des Schönen, welche die Vollendung der Tugend wäre. Dadurch war der feine hochgebildete Weltmann gegen das Christentum eingenommen, das ihm durch Verheißung eines Tugendlones, durch Vertrösten auf den Himmel die reine Sittlichkeit, welche Selbstzweck ist, zu verderben schien. Übrigens hat er seine Opposition gegen das Christentum stets schalkhaft zu verhüllen gewusst, und ist mehr indirekt als durch offene Verneinung und Bekämpfung dem christlichen Glauben entgegengetreten.

Die Gesamtansicht des Deismus über Religion und Christentum ist endlich vollständig an den Tag getreten in Matthäus Tindals († 1733) Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Rel. of Nature, 1730. Tindal, nach Skelton „der große Apostel des Deismus", hat in dieser Schrift, welche als das deistische Grundbuch betrachtet werden kann, die Ansicht durchgefürt, dass die natürliche Religion schlechthin vollkommen, und das Christentum nur insofern wirklich Religion sei, als es mit der natürlichen Religion identisch ist. Religion überhaupt ist ihm nämlich nichts anderes als Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen, oder das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, sofern dieselbe als Wille Gottes betrachtet wird. Diese in

Sittlichkeit bestehende und auf der Vernunft der Dinge beruhende Religion der Natur ist nach Tindal schlechthin vollkommen, und kann durch eine Offenbarung in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert noch beeinträchtigt werden. Wenn irgend eine positive Religion von der natürlichen sich unterscheiden sollte, so könnte dies nur insofern der Fall sein, als ihre Vorschriften nicht auf der Natur und Vernunft der Dinge, sondern auf reiner Willkür beruhten. Das Christentum ist in der Tat identisch mit der natürlichen Religion; es ist, soweit es etwas neues ist, Widerherstellung der ursprünglichen natürlichen Religion, welche durch Aberglauben entartet war; und weil das Christentum mit natürlicher oder Vernunftreligion zusammenfällt, so hat die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze. Der Grundbegriff dieses Systems, die „natürliche Religion", ist ein unklarer und ungeschichtlicher, was die Gegner, besonders Johann Conybeare, a Defence of Reveal'd Religion, gehörig geltend machten; andererseits ist darin das Wesen und die Würde des Christentums verkannt, was den in dieser Hinsicht auf dem gleichen Standpunkt befindlichen Gegnern nicht so klar war. Ein deistisches Buch, das zu Tindals a priori deducirender Schrift die Ergänzung bildet, ist „das ware Evangelium Christi" von Thomas Chubb, dem Handschuhmacher († 1747). Chubb geht vom Neuen Testament aus und zeigt aus den Reden Jesu, was sein Zweck gewesen, welche Mittel er gewält, welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe; er findet, dass Christus nur dasjenige zur Pflicht mache, was schon unabhängig von ihm an sich pflichtmäßig sei; sein Beruf sei gewesen, die durch den Aberglauben der Heiden und Juden verwischte sittliche Lebensansicht von neuem geltend zu machen, und durch sein Vorbild und durch Stiftung frommer Vereine zu verwirklichen; das Christentum sei nicht Bekenntnis oder Fürwarhalten, sondern sittliches Leben, und das ware Evangelium Christi sei identisch mit der natürlichen Religion, — was ja Tindals Hauptsatz war. Mit besonderer Beziehung auf das Alte Testament fürte Thomas Morgan († 1743) in seinem Moral Philosopher 1737 ff. die deistische Ansicht durch. Er ging davon aus, dass die Entstellung des Christentums von dem Judentum herkomme, das dem ursprünglichen vernünftigen Christentum beigemischt worden sei; er befestigte eine fast dualistische Kluft zwischen Altem und Neuem Testament, kritisirte, auf Paulus, „den großen Freidenker seiner Zeit", gestützt, den Mosaismus und die israelitische Geschichte auf eine feindselige und verkehrte Weise, warf Versönung u. dgl. als „verdorbene Hefe des Judentums" weg, stellte sich als „deistischen Christen" den „Judenchristen" seiner Zeit mit Stolz gegenüber, — was viele Entgegnungen hervorrief, besonders das geistreiche Werk von W. Warburton: die göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, 1738 ff. Endlich verraten Lord Bolingbrokes († 1751) philosophische Schriften eine niedrige Denkungsart von der Religion, die er lediglich als ein Mittel für Statszwecke ansieht, welches überdies erst durch die Eitelkeit der Philosophen und durch selbstsüchtigen Betrug der Priester entstellt und zu einer hierarchischen Macht entartet sei. Das echte Christentum der Evangelien sei nichts anderes als die natürliche Religion, das kirchlich traditionelle Christentum sei das Werk von Menschen, die größtenteils sehr blöde, sehr wansinnig oder sehr betrügerisch waren; übrigens möge man nur alle Versuche, die philosophische Warheit mit der Schrift auszusönen, aufgeben, indem dadurch die Auktorität der Schrift nur erschüttert werden könne.

In dem letzteren Satz ist schon ein Standpunkt des unversönten Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung angedeutet und ein Pessimismus ausgesprochen, welcher von nun an Geltung erhielt, indem der Deismus an sich selbst zu verzweifeln und sich in Skepsis aufzulösen anfing. So richtet sich Dodwells des Jüngeren Christianity not founded on Argument, 1742, gegen allen „vernünftigen Glauben", gegen alle Versuche, den Glauben rationell zu begründen, und beweist, dass der Natur der Sache und der Bibel zufolge nicht die Vernunft es sei, die zum echten Glauben füren könne, sondern die überzeugende und erleuchtende Gnadenwirkung des heiligen Geistes. Aber so viel Wares der Verfasser auch sagt, so übertreibt er doch andererseits und scheint von skeptischem Geist

erfüllt zu sein. Diese Skepsis hat Hume († 1776) vollendet, indem er alle, die das Christentum mit Vernunftprinzipien verteidigen, für verkappte Feinde oder gefärliche Freunde des Evangeliums erklärt, den Glauben an Wunder und die ganze Geschichte der Religion durch Zweifel auflöst.

So hat der ganze Versuch, durch rationelle Bearbeitung das Christentum auf natürliche Religion zurückzufüren, in Verzweiflung an der Aufgabe geendigt, und der Deismus ist in Skepsis verlaufen, wärend zugleich die methodistische Erweckung in der englischen Kirche zur positiven Überwindung des Deismus beitrug. Indessen hat der englische Deismus auf den französischen Naturalismus und den deutschen Rationalismus wesentlich eingewirkt. — Bearbeitungen: Johann Leland, View of the principal deistical Writers — 1754. Übers. Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, 1755 f., 2 Theile. Thorschmid, Versuch einer vollst. Engelländischen Freydenker-Bibliothek, 1765—67. Lechler, Gesch. d. engl. Deismus, 1841.

G. V. Lechler.

Dekalog. Dieser Name (ὁ oder ἡ δεκάλογος), die Übersetzung des hebr. 'aséreth hadebarim (mischnisch hadibroth), bezeichnet treffend den Inbegriff der zehn fundamentalen Gottesworte, welche die in Ex. c. 20—23 schriftlich gemachte sinaitische Grungesetzgebung, das sog. Bundesbuch (Ex. 24, 7; vgl. Deut. 4, 13), eröffnen. Die Thora selbst nennt sie die „Dekas der Worte", Ex. 34, 28; Deut. 4, 13. 10, 4, nicht der „Gebote". Nach talmudisch-jüdischer Teilung sind es auch nicht zehn Gebote, denn nach dieser ist „Ich bin Jehovah dein Gott" u. s. w. nicht das Proömium, sondern das erste Wort, „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir, sollst dir kein Bild machen" das zweite Wort, das Doppelverbot des Begehrens das zehnte. Die zwei ersten Worte wurden, wie Maccoth 24ª und anderwärts gesagt wird, von Israel unmittelbar מפי הגבורה (aus dem Munde der Allmacht) und zwar ברבור אחד d. i. als Kontinuum vernommen. Hiermit hängt die zweifache Accentuation des Dekalogs in Ex. c. 20 und Deut. c. 5 zusammen. Die sog. untere Accentuation (טעם התחתון) gilt den 13 Versen und die obere (טעם העליון) gilt den 10 Worten; die ersten 2 Worte aber verlaufen von „Ich bin" bis „und denen die meine Gebote halten" one Silluk dazwischen als ein Ganzes, weil sie one Unterbrechung als Einheit vernommen wurden (s. die Abhandlung Heidenheims in seiner Pentateuch-Ausgabe Meor enajim, Bd. 2, S. 76—81). Ebendeshalb bilden die 2 ersten Worte Eine Sethume; auffällig aber ist es, dass auch das Doppelgebot des Begehrens, obgleich es als eins gilt, ein ס zwischen den zwei „du sollst nicht begehren" hat, wenigstens in korrekten Handschriften, wie Norzi bemerkt, der sich dadurch an der synagogalen Teilung der 10 Worte nicht irre machen läst, aber auch keine Erklärung dieser vormasoretischen Markirung gibt. In der Tat hat die augustinisch-römisch-lutherische Zälung, welche von „du sollst nicht andere Götter haben" anhebt, das Bilderverbot in das Gebot der Monarchie einrechnend, und die Verbote des Begehrens als zwei betrachtet, daran nur eine schwache Stütze; günstiger ist ihr der Wechsel des Verbums im Deut. 5, 18 wo mit לא תחמד das Verbot des Weibes des Nächsten vorausgeht und dann mit ולא תתאוה das Verbot seines Hauses, Feldes u. s. w. folgt. Die freie deuteronomische Reproduktion des Dekalogs inmitten der rekapitulirten Auszugs- und Gesetzgebungsgeschichte ist höchst verwunderlich. Das Sabbatgebot (hier nicht mit זכור, sondern שמור beginnend) wird im Exodus durch den Rückblick auf den Schöpfungssabbat Gottes, hier aber (gemäß dem Reichtum des Deuteronomiums an ägyptischen Erinnerungen) durch den Rückblick auf die ägyptische Knechtschaft motivirt, von wo Israel mit Dank gegen Gott den Erlöser sich erinnern müsse, wie dem Knechte und der Magd zu Mute ist. Diese über den Buchstaben der Bundesworte erhabene Freiheit begreift sich, wenn der Gesetzesmittler selbst der Sprecher ist; die neueste Pentateuchkritik aber sieht sich dadurch zu der Schlussfolgerung gedrängt, dass der Dekalog zur Zeit des Deuteronomikers, also in der jeremianischen Zeit, noch nicht die feste Gestalt einer authentischen Urkunde hatte (Graf, Die Gesch. Bb. des A. T., 1866, S. 20). Neben der talmudisch-jüdischen und augustinisch-römisch-lutherischen Teilung des Dekalogs gibt es noch eine dritte, die helleniſtische (bei Josephus, Philo, Origenes),

welche in der griechischen und der reformirten Kirche zur Geltung gekommen ist. Sie zält wie folgt: 1) Kein Abgott; 2) Kein Bild; 3) Gottes Namen nicht missbrauchen; 4) Sabbat; 5) Eltern; 6) Nicht töten; 7) Nicht ehebrechen; 8) Nicht stehlen; 9) Nicht falsch zeugen; 10) Nicht begehren [wofür LXX Ex.: 6) Nicht ehebrechen; 7) Nicht stehlen; 8) Nicht tödten; vgl. Röm. 13, 9 und dagegen Matth. 19, 18, wider anders Luc. 18, 20 und nach Tischendorf ebenso Mc. 10, 19]. Die Frage, wie die zehn Worte auf die zwei Tafeln verteilt waren, wird dadurch, dass nach Ex. 32, 15 diese auf beiden Seiten beschrieben waren (s. Keil zu Ex. 31, 18), um so verwickelter. Sie wird in jer. Schekalim VI, 1. bab. Schabbath 104[a] Megilla 2[b] diskutirt und die Ansichten gehen bunt durcheinander. Mit der nächstliegenden Annahme, dass die zehn Worte je 5 auf einer Tafel standen, verbindet sich die Ansicht, dass die Buchstaben durchgegraben und also auf der andern Seite der Tafel in umgekehrter Folge zu lesen waren (s. Mendelssohns Pentateuch zu Ex. 32, 15). Nach der Paraschenteilung, welche im Exodus mit זכור des Sabbatgebots einen neuen Absatz beginnen lässt, zerfallen die 10 Worte in 3 + 7, was räumlich vorstellbarer ist: hienach wären auf der ersten Tafel 76 Wörter, auf der zweiten 96 zu stehen gekommen, vielleicht so, dass die Schrift der Vorderseite sich auf der Rückseite fortsetzte. Bei der Ansicht, dass die 10 Worte je 5 auf den zwei Tafeln standen, kommen nach der talmudisch-jüdischen Zälung auf die zweite Tafel mit לא תרצח beginnend (Mechilta f. עח ed. Weiss), von den 172 Wörtern des Dekalogs nur 26 — ein höchst unwarscheinliches Missverhältnis. Indes entscheidet die Verteilung im Raume nicht zugleich über die innere sachliche Teilung. Eine Hauptfrage ist die, ob das Elterngebot den Pflichten gegen Gott, mit denen der Dekalog anhebt, oder den Pflichten gegen den Nächsten zuzuzälen ist. Nach der üblichen katholisch-lutherischen (3 + 7) und reformirten Halbirung (4 + 6) beginnt das Elterngebot die Reihe der Nächstenpflichten, wofür bei den Alten irrig Eph. 6, 2 angefürt wird. Teilt man die Zehn in 5 + 5, so beschließt es (sowol nach rabbinischer als helleniſtischer Zälung das fünfte) die Reihe der Pflichten gegen Gott, indem die Eltern nicht als Mitmenschen, sondern als Repräsentanten Gottes des Schöpfers und Regierers in betracht kommen. Dies ist wol das Richtige und das Elterngebot, mag es als fünftes oder als viertes gezält werden, beschließt die Pflichten der pietas, worauf die der probitas folgen. So z. B. Öhler, mit dem wir auch darin übereinstimmen, dass die augustinisch-römisch-lutherische Zälung, welche dem Bilderverbot seine Selbständigkeit entzieht, irrig ist. Mag dieses Gebot bei Übertragung des Dekalogs auf das neutest. Gebiet als minder wesentlich erscheinen, als Bundeswort an ein Volk inmitten heidnischer Umgebung, an ein seiner Natur nach, wie die Auszugsgeschichte zeigt, zum Heidentum abschüssiges Volk war es von größter Bedeutung. Wird es besonders gezält, so ist das Doppelverbot des Begehrens Eines, denn die im Texte des Deuteronomiums zulässige Unterscheidung der cupiditas impurae voluptatis und cupiditas inordinati lucri trifft im Texte des Exodus nicht zu, wo das Weib nicht voraussteht (außer in LXX, welche hier Ex. und Deut. gleichförmig macht) und wo das Verbum bei sämtlichen Objekten das gleiche ist. Vollends unzulässig ist die altdogmatische Beziehung des 9. Gebotes auf die concupiscentia actualis und des 10. auf die concup. originalis, schon deshalb, weil der Dekalog sich nicht an den Menschen, sondern an den Israeliten richtet. Der Dekalog ist der Grundriss des Willens Gottes an Israel und jeden einzelnen als Glied dieses Volkes. Es ist die Folge dieser seiner volklichen Bestimmung, dass er mehr negativ als positiv lautet, mehr äußerlich als innerlich, mehr social als persönlich; er lautet volks- und zugleich zeitgestaltgemäß, indem er durch das Verbot aller Bildnerei der dermalen herrschenden Nationalsünde der Idololatrie zuvorkommt; er macht den Sabbat in äußerlicher und negativer Fassung zu einem Tage der Ruhe von der Werktagsarbeit — er macht ihn dazu mit besonderem Bezug auf die Knechte und Mägde und Tiere in Israels Dienst und die Fremdlinge in dessen Bereiche, und mit Hinweis auf den Schöpfungssabbat, weil Israel als Volk auf dem Naturboden der Schöpfung steht, und mit Hinweis auf die Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens, weil die Volksgemeinde keine andere

Erlösung als diese kennt, und in seinen Drohungen und Verheißungen lautet er durchaus diesseitig, weil eine Volksgesetzgebung dem Jenseits entnommene Motive ausschließt. Das ist die eine Seite. Andererseits kann der Wille Gottes an sein Volk nicht in Widerspruch stehen mit seinem Willen an den Menschen als solchen. Dieser allgemeine Wille Gottes muss dem Dekalog als die nationale Besonderung desselben zu Grunde liegen; er muss mittelst Entnationalisirung und Verinnerlichung daraus entnommen werden können. Schon im Dekalog selbst zeigt sich die Strebung von außen nach innen. Denn wenn auch das 10. Gebot nicht auf die reine Innerlichkeit des Begehrens, sondern auf dessen Betätigung geht, wonach es Marc. 10, 19 in μὴ ἀποστερήσῃς abbrevirt wird, so ist doch Paulus Röm. 7, 7 in vollem Rechte, wenn er auch schon die innerlich aufsteigende ἐπιθυμία als Übertretung dieses Gebotes ansieht. In dem Menschheitsgesetze aber, dem Gesetze des Reiches Gottes, welches Jesus Matth. 5, 27—32 verkündigt, fallen die Gebote: „du sollst nicht ehebrechen" und „du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib" zusammen. Das Volksgesetz richtet sich gegen die Sünde in ihrer Erscheinung, das Menschheitsgesetz erfasst sie bei der Wurzel — es ist das vertiefte Volksgesetz, sein entbundener Geist. Auf dem Wege zur rechten Erkenntnis des Dekalogs waren die Socinianer, indem sie darin die Zusammenfassung des alttest. Moralgesetzes und in diesem nur eine Vorstufe des neutestamentlichen sahen; sie gingen aber zu weit, indem ihnen das Sabbatgebot als ein Zeichen der Unvollkommenheit, weil als Verquickung der lex moralis mit der lex ceremonialis, erschien. Wenn das Gesetz in zeitlicher Hülle einen ewigen Kern birgt, den das Christentum zur Geltung bringt, so muss auch das Sabbatgebot ein Moment der den Menschen verpflichtenden aeterna Dei regula enthalten: das Leben des Menschen soll ein Wechsel von Arbeit und Ruhe sein und er soll sich und anderen von Zeit zu Zeit die nötige Ruhe gönnen, um sich mit Gott zu beschäftigen und neue Kraft zu schöpfen. Wenn die Kirche zu diesem Zwecke einen Tag der je sieben, nämlich den ersten statt des siebenten, dafür bestimmt hat und wenn der Stat alle Werktagsarbeit an diesem Tage, soweit sie unter seine Kontrole fällt, mit gesetzlicher Strafe verbietet, so hat das zwar an sich nur den Rechtstitel eines jus humanum, aber eines in der göttlichen Stiftung der Woche und in der vorbildlichen alttestamentlichen Volksgesetzgebung und in der Bedeutung des Sonntags als Auferstehungstages wolbegründeten. Auch das Bilderverbot beschließt in sich einen ewig gültigen Kern. So rigorös wie von Carlstadt und weniger in thesi als in praxi von den schweizerischen Reformatoren, ist es weder von der alttestamentlichen Praxis noch von der traditionellen Gesetzesauslegung verstanden worden; der starre Buchstabe wird schon von Mose selber auf des Gesetzgebers eigenes Geheiß durchbrochen. Aber der in die christliche Kirche eingedrungene Paganismus der Bilderverehrung zeigt, dass dieses Verbot auch als Präventivgesetz in der Christenheit noch immer nicht unnötig geworden war. Der Kern des Verbotes aber liegt darin, dass Gott, weil er als ein über kreatürliche Begrenztheit, Bedingtheit, Bedürftigkeit erhabenes Wesen vorzustellen ist, auch nicht unter dem Bilde irgend einer Kreatur im Himmel, auf Erden oder in den Wassern, eingeschlossen den Menschen, sei es Mann oder Weib, dargestellt werden soll. Geschieht es in reiner Absicht und mit solcher Kunst, wie z. B. in den Deckengemälden der Sixtinischen Kapelle von Michel Angelo, so ist es dennoch ein den reinen Gottesbegriff fälschender Missbrauch. **Frz. Delitzsch.**

Dekan, Decanus, ursprünglich der Anführer von 10 Soldaten, δεκαδόρχης, d. h. Fürer einer decania. Der Ausdruck wurde zur Bezeichnung einer kirchlichen Würde gebraucht. Über die Dekane in den Kapiteln s. Kapitel. Über die Dekane in den Klöstern s. Kloster. Über die Landdekane, decani rurales, s. Archipresbyter. Das Amt fand in modifizirter Weise Eingang in die protestantischen Kirchen beider Bekenntnisse. In den lutherischen Kirchen kommen sie meist unter dem Namen der Superintendenten (s. d. Art.) vor, doch in manchen Fällen von ihnen unterschieden und ihnen subordinirt. In den reformirten Kirchen erscheinen sie als Vorsteher der verschiedenen Abteilungen der Geistlichkeit, der Kapitel in Ländern deutscher Zunge, der Klassen in Ländern französischer Zunge. Siehe

Richter, Handbuch des Kirchenrechts, und die Artikel betreffend die einzelnen Landeskirchen. **Herzog.**

Delegirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Demeritenhäuser, Domus demeritorum. Unter den von der Kirche namentlich für Geistliche angewendeten Strafen (s. d. Art. Gerichtsbarkeit, wo von der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit und ihren Mitteln gehandelt wird) waren schon früh auch Freiheitsstrafen in Gebrauch, sowol zur Besserung, wie im geistlichen Standesinteresse, welches unverbesserlich verkommene Kleriker den Augen der Gemeinden für immer zu entziehen gut fand. Zu beiderlei Zweck finden sich schon im Jare 369 in einer Konstitution des Arcadius und Honorius Gefängnisse, decanica, erwänt: l. 30, Th. C. de haereticis (16, 5), l. 3, C. eod. (1. 5); andere Ausdrücke dafür sind decaneta, diaconica, secretaria: Nov. Just. 79, c. 3. Vgl. Jac. Gothofredus ad Cod. Theodos. l. c., Bingham origines s. antiquitt. eccl. lib. 8, c. 7, § 9. Nicht selten benutzte man Klöster zu solchen Zwecken, z. B. Nov. Just. 123, c. 11. 30, Conv. Agath. (506) u. D. 50, c. 7, Hispal. II (619) u. c. 2; C. 21, qu. 2, P. Alexander III. (1172) u. c. 6, X, de homicidio, P. Innocenz III. (1212) u. c. 6, X, de poenis. Sehr früh kommt dabei schon Einzelhaft vor: Siricii epist. 1, c. 7, verb. c. 11. C. 27, qu. 1. Die heutige römisch-katholische Kirche hat Anstalten solcher Art für Laien, abgesehen von den Inquisitionsgefängnissen, nicht festgehalten; dagegen für die Strafgerichtsbarkeit über Geistliche sie konservirt; und der Stat räumt ihr die Unentbehrlichkeit derselben, wegen des Character indelebilis der Priesterweihe, ein, hat daher in seinen neueren Konventionen mit Rom sich bereit erklärt, ihr Demeritenhäuser zu unterhalten: Bayr. Konkordat a. 12. N. 1, Preuß. Circumscriptionsbulle De Salute a. 56 u. a. Er hat diese Zusage auch ausgefürt. Allein wie er, um die Einzelfreiheit seiner Angehörigen zu schützen, einesteils die Dauer der Freiheitsstrafen beschränkt, welche die Kirche erkennen kann, so hält er anderenteils darauf, dass auch innerhalb dieser Grenzen sie niemandem aufgelegt werden, der sich nicht freiwillig ihnen unterwirft, und nimmt außerdem die Ausfürung und hiermit die Demeritenhäuser unter seine Aufsicht. Es gestattet, dass die Verwaltung waltung dieser Anstalten, die Einrichtung der Hausordnung, die Anstellung, Verpflichtung, Beaufsichtigung der am Hause Angestellten an und für sich in der Hand der Kirche sei und anerkennt insoweit deren Selbständigkeit. Wenn aber die Kirche beansprucht, souverän in diesen Dingen zu versaren, so gibt das der Stat nicht zu. Ein preuß. Ministerialreskript v. 30. Juni 1828 z. B. verlangte im Anschlusse an das Pr. Allg. Landrecht Th. 2 Tit. 11 § 124 ff., dass wenigstens in den Fällen, in welchen der Bischof eine die gesetzliche Strafzeit überschreitende, oder eine auf unbestimmte Zeit verfügte Einschließung eintreten ließ, dies der Regierung angezeigt werde. Das preuß. Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt v. 12. Mai 1873, § 5. 6, unterwirft die Demeriten-Anstalten der statlichen, durch den Oberpräsidenten der Provinz zu übenden Aufsicht allgemein; ihre Hausordnung muss ihm zur Genehmigung eingereicht werden, ihre Visitation steht ihm jederzeit frei, vor jeder Aufnahme eines Demeriten muss ihm unverzügliche Anzeige gemacht, ein Jaresverzeichnis aller Detinirten, welches deren Namen, die gegen sie erkannten Strafen und die Zeit ihrer Aufnahme und Entlassung enthält, muss ihm am Schlusse jedes Jares eingereicht werden. Ähnliche Vorschriften enthalten auch die außerpreußischen neueren kirchenpolitischen Gesetze. Sie sind bei der Leichtigkeit des Missbrauches der Demeritenanstalten und nach den seit 1848 in betreff desselben gemachten Erfarungen notwendig.

Mejer.

Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes.

Demut — עֲנָוָה, *ταπεινοφροσύνη*, humilitas — ahd. diomuoti, aus dio (subjectus) und muot (animus, mens) *) — ist, wie sich schon aus dieser Etymologie ergibt, dem Über- und Hochmut entgegengesetzt und insofern im allge-

*) S. Raumer, Einfluss des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 402 f.

meinen die Tugend, da der Mensch nicht mehr von sich hält, als sich zu halten gebürt, Röm. 12, 3, sondern sich dem unterordnet und unterwirft, dem er sich unterzuordnen und zu unterwerfen hat. Da dies nun zuoberst Gott ist, der Herr über alles, so tritt die Demut mit dem Bewusstsein von ihm zunächst als „das schlechthinige Abhängigkeitsgefül" hervor und ist mit dieser Wurzel aller Frömmigkeit geradezu identisch. Ja, im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes würde nur im Verhältnis des Menschen zu Gott von Demut die Rede sein, wärend im Verhältnis zu Menschen Bescheidenheit Pflicht ist (s. de Wette, Chr. Sittenl. III, 275). Dies um so mehr, da es im Verhältnis zu Gott bei weiterer Entwickelung der Frömmigkeit nicht bei jenem nur auf dem Bewusstsein vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen beruhenden Abhängigkeitsgefül bleibt, sondern mit dem Bewusstsein von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit kommt im Menschen das Gefül der sittlichen Mangelhaftigkeit und Unwürdigkeit, der Sünde und Schuld hinzu, welches jenes Gefül bereichert und verschärft und gleich ihm ein Grundgefül der Frömmigkeit ist. Aber freilich in verschiedener Art und in verschiedenem Grade. — Waren auch alle übrigen Religionsstifter der alten Welt weit entfernt, eine Religion des Übermutes und der Selbstvergötterung zu verkündigen, so liegt doch eben in jenem Umstande ein wesentliches Moment für ihren charakteristischen Unterschied überhaupt. — Unter den großen Geistern der klassischen Welt ist wol Sophokles der waren Idee der Demut am nächsten gekommen. Sie zieht sich als leuchtender Faden durch die ganze alttestamentliche Frömmigkeit von ihrer ersten bestimmteren Erscheinung an, 1 Mos. 17, 1, bis zu den Propheten, Micha 6, 8, und der Bußpredigt des Täufers, Matth. 3, 2, sowol im allgemeineren als im speziellen Sinn, hier mehr, dort weniger verhüllt, am wenigsten, wenn sich mit ihr das Bewusstsein verknüpft, welches Luther in seiner allerdings verfehlten Übersetzung von Ps. 18, 36 so schön ausdrückt. Vgl. jedoch Ps. 32 u. 51; auch Lutz, Bibl. Theol. 155. Denn richtig bleibt die Bemerkung Kants, dass die rechte Demut immer zugleich mit einer hohen sittlichen Erhebung verbunden ist; Werke V, 269. — Christus, obwol one Sünde, ist doch von kindlicher Demut durchdrungen, Matth. 19, 17; Joh. 5, 30, und verlangt dieselbe als wesentliche Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich, Matth. 5, 3; 18, 2. Aber wenn sie unser Herz im Stande der Schuld für den Glauben und die Lust zur Buße empfänglich machte, so darf sie nicht bloß die Scheidewand ziehen zwischen ihm und dem Stande der Gnade, sondern muss fort und fort den Christen beseelen und ungeachtet des tiefen Bewusstseins, dass er nichts durch sich allein ist und vermag, — Gottes Gnade ist und tut es (1 Kor. 4, 7; 2 Kor. 3, 5) — oder vielmehr eben deswegen ihn treiben, seine Seligkeit in Furcht und Zittern zu schaffen und zu trachten, ob er, was er noch nicht ergriffen hat, ergreifen möge, weil er von Christus ergriffen ist, vor dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit jede andere erbleicht, Phil. 2, 12; 3, 12. Und so erhält, wenn allerdings die Liebe zu Gott und zwar zu Gott über alles, wie er in Christo war und die Welt mit sich versönte (2 Kor. 5, 19), die Seele und der Pulsschlag des ganzen christlichen Lebens ist, dieselbe doch gerade durch die Demut in mehr als einer Hinsicht ihre bestimmte Färbung und, da nötig, das Korrektiv, welches sie vor verkehrt mystischen und quietistischen Verirrungen bewart. Ist sie nämlich einerseits die aus der Demut hervorgehende tiefe, dankbare Gegenliebe, so begleitet dieselbe sie andererseits fortwärend in der reinen anbetungsvollen Ehrfurcht vor Gott, dem unbedingten Gehorsam gegen ihn und dem ergebungsvollen Vertrauen auf ihn, welches, wie das Glück one Selbstüberhebung und Pochen auf eigenes Verdienst dahingenommen wird, auch dem Leiden und der Prüfung sich one Murren, ja mit Freuden unterwirft und immer zufrieden Gottes Hand segnet, auch wenn sie züchtigt, überzeugt, dass, wer sich so unter sie demütigt, werde erhöhet werden zu seiner Zeit, 1 Petr. 5, 6. Deshalb sieht aber auch die Demut darin keinen Lon im gewönlichen Sinn, sondern bewart gerade vor der Sucht nach ihm, Luk. 17, 10, wie vor selbsterwälter Geistlichkeit in willkürlich auferlegten Entsagungen, Kol. 2, 23. Das letztere ist jene falsche Demut, welche, oft mit widerlichem geistlichen Hochmut gepart, bereits in der alten Kirche her-

vorgetreten, vielfach im Mönchstum des Mittelalters fortgepflanzt und, nur mit weniger großartigem Charakter, auch in pietistischen und methodistischen Kreisen gehegt worden ist. Denn dem Pietismus und Methodismus als Ausartungen der christlichen Frömmigkeit ist die letztere gerade hauptsächlich in der Form der Demut alles, er will sie um jeden Preis in dieser Form, wärend doch alles aus der von der Demut getragenen Liebe hervorgehen soll. Und das kann denn auch, wie bei Luther, „ein heiliger Trotz" und „ein fröhlich Stolziren" auf die von Gott verliehenen und zu seiner Ehre verwandten oder noch zu verwendenden Gaben sein. L. W. Walch XXI, 1281. Legt sich ferner die ware Demut unwillkürlich im Wort und in der ganzen Erscheinung zu Tage, so wird das Zerrbild derselben zu jener von Christus schon so scharf gegeißelten Heuchelei, Luk. 18, 13 ꝛc. Ihr fällt die Maske ab in dem Verhalten gegen die Menschen. Denn es kennt und fordert die Schrift, sofern ihr ganzer Geist aller unwürdigen Kriecherei und mit Unwarheit behafteten Schmeichelei entgegen ist, eine auf der Demut vor Gott beruhende und eine wesentliche Seite der Liebe bildende Demut auch gegen sie. Man könnte sie definiren als die fromme Bescheidenheit, bei welcher, nach Luthers richtiger Erklärung von Röm. 12, 10, einer dem andern mit Achtung und Ehrerbietung zuvorkommt und, weil er, frei von eitlem Dünkel, gern klein in seinen eigenen Augen ist, es auch gern ist in den Augen von andern. Wie mit der Demut vor Gott das Bewusstsein der eigenen Würde, so ist mit dieser demutsvollen Anspruchslosigkeit die rechte Selbstachtung nicht bloß vereinbar, sie setzt dieselbe sogar voraus und äußert sich, wenn auch nicht streng in den von Arndt (wahres Christenthum, IV, 5) aufgestellten sechs Stufen, doch in der Geduld, Sanftmut, Gütigkeit, Freundlichkeit, Friedfertigkeit und Versönlichkeit, welche die Apostel nach dem Vorgange und Vorbilde des Herrn, Matth. 5, 5; 11, 29, so oft und so eindringlich verlangen: Röm. 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; Kol. 3, 12; 1 Petri 5, 5; Jak. 4, 5f. — Vgl. Mosheim, Sittenl. IV, 374f.; Reinhards Moral II, 432f.; Schleiermacher, Christl. Sitte, 615; Marheinekes Moral 460; Hirscher III, 114; auch Morus, De homine se submittente Deo, deutsch v. Petsche, Leipzig 1790; v. Hofmann, Theol. Ethik S. 100 ff. **E. Schwarz†.**

Denck, Hans, der Widertäufer. Über den frühern Lebensgang dieses in jungen Jaren gestorbenen Zeitgenossen der Reformation fehlen uns alle Nachrichten. Zuerst begegnet er uns 1522 zu Basel, wo er als Korrektor beschäftigt war und Oekolampads Vorlesungen über den Propheten Jesajas besuchte. Auf Oekolampads freundschaftliche Empfehlung an Pirkheimer wurde er im Herbst 1523 als Rektor der Schule zu St. Sebald in Nürnberg angestellt. Hier machte er indessen seinem Protektor wenig Ehre und brachte ihn sogar in den Verdacht, die antitrinitarische Lehre zu unterstützen; bekannte er sich doch one Hehl nicht nur zu der schweizerischen Abendmalslehre, sondern selbst zu Thomas Münzer, der damals in Nürnberg großen Anhang hatte. Hierüber auf Andreas Osianders Betrieb vor „die Geistlichen und Hochgelehrten" zur Verantwortung gezogen, ließ sich Denck nicht bel.hren und daraufhin wurde er zu Ende 1524 „beweglicher Ursachen halb" vom Rat für immer aus der Stadt „auf zehn Meilen Weges" verwiesen. Nachdem er sich eine Weile bei dem ebenfalls aus Nürnberg verbannten Münzer in dessen Machtbereiche Thüringen aufgehalten, zog er beim Sinken von Münzers Sonne nach St. Gallen, dem damaligen Centrum des schweizerischen Anabaptismus. Über den guten wie über den schlimmen Eindruck, den er dort machte, haben wir einen Bericht Vadians in der seinen Antilogieen gegen Schwenckfeldt vorgedruckten epistola ad D. Jo. Zuiccium 1540, p. 19: „In Denggio illo ornatissimo juvene omnia profecto ita erant eximia, ut aetatem etiam vinceret et seipso major videretur. Verum ita abusus est ingenio, ut Origenis opinionem de liberandis olim salvandisque damnatis magno conatu defenderet, scripturis supra quam credi potest argute adhibitis et amplissima dei nostri misericordia ceu pro concione quadam ita collaudata, ut spem facere vel improbissimis et perditissimis hominibus videretur salutis assequendae, quae die aliqua quantumvis longa sibi esset obventura". Sein Aufenthalt in St. Gallen war nur ein kurzer.

Vom Oktober 1525 an finden wir ihn zu Augsburg, wo der unmittelbar vorher vertriebene Ludwig Haetzer dem Anabaptismus vorgearbeitet hatte. Ungleich gediegeneren Wesens und Lebens als Haetzer wirkte Denck auch viel nachhaltiger als jener. Bei der damaligen Verwirrung der kirchlichen Verhältnisse Augsburgs fiel es ihm nicht schwer, fast ein Jar lang bei Urban Rhegius wol angesehen zu bleiben und daneben „in Winkeln nichts desto minder zu lehren und zu taufen". Die Widertaufe vollzog Denck in eigentümlicher Weise. Der Täufling musste bekennen, dass er bisher von sieben bösen Geistern, von Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenrat, Menschenkunst, Menschenstärke und Menschengottseligkeit getrieben worden sei und dieselben nun durch die Widertaufe vertauschen wolle mit den sieben guten Geistern der Gottesfurcht, Gottesweisheit u. s. w. Diese auf Jesaja 11, 2 beruhende Sieben-Geister-Lehre, wegen welcher Dencks Anhänger auch Daemoniaci genannt wurden, entwickelt der mehrfach, auch als Anhang denckischer Schriften gedruckte Traktat seines Gesinnungsgenossen Hauck: „Ain christlich ordnung aines warhafftigen Christen, zu verantwurtten die ankunfft seynes glaubens. Jörg Haugk von Juchsen". Denck selbst trat 1526 mit seinen originellen Anschauungen vor die Öffentlichkeit und zwar wandte er sich sofort in der Vorrede seiner ersten Schrift („Was geredt sey, das die Schrift sagt, Gott thue und mache guts und böses. Ob es auch billich, das sich jemandt entschuldige der Sünden und sy Gott überbinde 1526") polemisch gegen die Reformatoren: es seind etliche Brüder, die mainen, sy haben das Evangeli ganz und gar ergründet, und wer nicht allenthalben auf ihre Rede ja sagt, der muss ein Ketzer über alle Ketzer sein". Auch in seinem zweiten Traktat („vom Gesatz Gottes, wie das gsatz auffgehaben sei und doch erfüllet werden muß") wendet er sich unter vielfacher Anlehnung an die „deutsche Theologie" vorwiegend gegen die, welche „Gott und seinen Sohn von ihres Nutzens wegen lieb haben", d. h. gegen die Betonung des objektiven Werkes Christi. In immer neuen, zum Teil sehr frappanten, von großer Vertrautheit mit der Schrift zeugenden Wendungen stellt er den Prinzipien der Reformation seinen mystischen Rationalismus gegenüber, dass Gott den Menschen durch den Geist willig und fähig mache zur Erfüllung des Gesetzes, und dass das Wort nur insofern Bedeutung habe, als es uns auf das vorbildliche Leben Christi weise.

Durch den herausfordernden Ton dieser Schriften und durch das Aufsehen, welches Dencks Lehre von der endlichen Bekehrung des Teufels und aller Bösen machte, sah sich Rhegius veranlasst, gegen ihn einzuschreiten. Nachdem verschiedene Unterredungen erfolglos geblieben waren, sollte Denck vor den Rat gestellt werden. Da verließ er, eine Verurteilung voraussehend, wie er sie in Nürnberg erfaren hatte, heimlich die Stadt und begab sich nach Straßburg, wo Ludwig Haetzer ihn wegen seiner (wol in Basel bei Pellikan und Oekolampad erworbenen) tüchtigen Kenntnisse der hebräischen Sprache mit Freuden als Mitarbeiter bei seiner Übersetzung der Propheten begrüßte. Das Verhältnis Dencks zu Haetzer, wie es sich bei der gemeinsamen Arbeit im Winter 1526 auf 1527 gestaltete, finden wir treffend gezeichnet in den wenigen Worten Capitos (an Zwingli, 7. Juli 1527): „omnino negant Christi meritum. Denkius dux hujus blasphemiae et Hetzerum facile obtinuit". Denck imponirte aber mit seiner spekulativen Überlegenheit nicht bloß dem ziemlich unselbständigen Haetzer, sondern er übte sehr rasch auf größere Kreise Straßburgs einen bestimmenden Einfluss aus, und dies konnte den dortigen Predigern nicht lange verborgen bleiben. Denck war noch keine drei Monate in Straßburg, da fand am 22. Dezember 1526 ein öffentliches Gespräch statt, wobei ihm Butzer hauptsächlich vorwarf, er mache die Sünde „zu einem leeren Wan", ein Vorwurf, der sich offenbar nur auf Dencks Lehre von der Sündlosigkeit derer bezog, die dem „lebendigen innerlichen Worte Gottes" gehorchen. Immerhin scheint Denck, so wenig er sonst einer laxen Moral das Wort redete, in jenem Kolloquium einige bedenkliche praktische Konsequenzen seiner Lehre nicht entschieden missbilligt zu haben. Und so erhielt er vom Rat den Befehl, die Stadt unverzüglich zu verlassen.

Er begab sich zunächst nach Bergzabern, wo ihn Oekolampads Freund, der

Prediger Nikolaus Sigelspach, aufnahm; doch bereitete er auch diesem mit seinem „ingenium delicatissime morosum et morosissime delicatum“ (Vadian a. a. O.) in kurzer Zeit viele Not. Hierauf suchte er in Landau Boden zu gewinnen; allein hier wusste der wackere Johannes Bader (s. Band II, S. 60 ff.) sich seiner zu erwehren. Dieser gibt in seinem Büchlein „brüderliche Warnung für dem newen abgöttischen orden der widertäuffer“ ausfürlichen Bericht über „ein sonderlich gesprech mit Hans Dencken, dem widertauffer, gehalten, den heyligen kindertauff betreffend“. Mit Haetzer, welcher inzwischen ebenfalls aus Straßburg verwiesen worden war, vollendete nun Denck zu Worms die daher sogenannten „Wormser Propheten“. Dieselben tragen das Datum April 1527 und wurden gedruckt bei Peter Schöffer. Selbst Luther konnte der Arbeit der beiden „Rottengeister“ das Lob großen Fleißes nicht versagen (s. de Wette III, 172), und auch die Züricher Übersetzer haben sie benützt und in ihrer Vorrede von 1529 charakteristisch von ihr ausgesagt, sie verdeutsche getreulich nach dem hebräischen Buchstaben. Neben dieser friedlichen Beschäftigung beunruhigten Denck und Haetzer als „Wormser Propheten“ die Pfalz in einer Weise, die dem Rumor der „Zwickauer Propheten“ wenig oder nichts nachstand. In Worms selbst wußten sie den feurigen jungen Prediger Jakob Kautz für sich zu gewinnen. Derselbe erbot sich zu Pfingsten 1527 durch öffentlichen Anschlag zur Verteidigung von sieben vollständig aus Dencks Dogmatik hervorgegangenen Thesen. Über diese Artikel erließen die Straßburger Prediger unter dem 2. Juli eine „getrewe Warnung an die erwelten Gottes zu Wormbs“, die jedoch viel weniger gegen Kautz als gegen Denck, den „schweren feyndt der erlösung Christi, des liechts der schrifft und göttlicher ordnung der Oberkeit“ polemisirte. Diese Warnung kam insofern zu spät, als die Anstifter der Bewegung schon am 1. Juli aus Worms vertrieben worden waren. Denck und Haetzer traten eine Rundreise bei den „Brüdern“ in der Schweiz und Süddeutschland an. Am Laurentiustag 1527 erließ der Rat von Zürich, „an die von Ougspurg und Constantz“ eine Warnung vor denen, die „nit allein die innerliche gewißnen, sondern ouch die üßerliche menschliche ordnungen und satzungen einer ordenlichen und christenlichen oberkeit zu zerstören begeren“; in diesem Schreiben (s. Simlersche Sammlung) heißt es: „Nun ist in kurtzen Tagen einer mit namen Hans Denck, der sich von Ogspurg nempt, dises widertouffs ein erztöuffer, und der die unruw sampt Ludwigen Hätzern und andern zu Wurms verursacht haben soll, als wir nach synem abscheid deß gute kundtschaft vernomen haben, durch unsre stadt und land gezogen, die unsern, so deßhalb ouch verdacht sind, heimgesucht und hinder im verlassen, das er willens syg gen Schaffhausen, Costentz und darnach fürter uff Ogspurg zu ziehen, u. s. w.“ Der Züricher Rat war recht berichtet worden. Doch scheint auch seine Warnung nicht überhört worden zu sein. Das Erscheinen Dencks, des „Abts“, „Papsts“ und „Apollo“ der Widertäufer ward überall, wo er hinkam, in Augsburg, Ulm und Nürnberg, das Zeichen zu kräftigem Einschreiten gegen die Sekte. Abgehetzt, bat er schließlich seinen alten Gönner Oekolampad flehendlich um Aufnahme, und dieser wusste ihm in der Tat die Erlaubnis zum Aufenthalte in Basel auszuwirken, gab sich auch viele Mühe, ihn von der Irrigkeit seiner Lehren zu überzeugen. Als Ergebnis dieser Bemühungen muss one Zweifel ein Bekenntnis angesehen werden, das Denck dem Freunde übergab, und welches dieser später herausgegeben hat. Dasselbe enthält zwar keinen Widerruf aber doch einige namhafte Modifikationen seiner Lehre. Denck starb zu Basel, von der Pest dahingerafft, schon im November 1527.

Litteratur: Epist. Oec. et Zuinglii; Sebastian Francks Chronik; Uhlhorn, Urban Rhegius 111 ff.; Trechsel, Antitrinitarier I, 16 ff.; Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübers. in der reform. Schweiz 79 f.; namentlich aber die wertvollen Aufsätze von Heberle in den Studien und Kritiken 1851, I, und 1855, II, mit einem Verzeichnis der Schriften Dencks und die Arbeit Keims über Haetzer in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856, II; Chr. Meyer, in der Zeitschr. des histor. Vereins für Schwaben und Neuburg I, 207 ff. (1874).

Bernhard Riggenbach.

Denunciatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Deputaten 1) in der griechischen Kirche, δεπόταοι, ein niederes Kirchenamt, dessen Inhaber bei feierlichen Ämtern die Geistlichen bei einigen Funktionen mit brennenden Kerzen begleiten; auch haben sie dem Priester beim Ausgehen den Weg frei zu machen. S. Du Cange s. v. ceroferarius und deputatus und Suicerus s. v. δεπόταος. Ein eigentlicher ordo ist nicht damit verbunden, daher ihnen auch die zweite Ehe unverwehrt ist; 2) in der römisch-katholischen Kirche, in einigen Gegenden vorkommend als Vorsteher der regiunculae, d. h. der Distrikte, worein größere Dekanate zerfallen. Gewönlich stehen sie unter dem Dekan, als eine Art Geschäftsträger desselben; bisweilen empfangen sie unmittelbar vom Bischof die Befehle, und der Dekan erscheint als primus inter pares. **Herzog.**

Dereser, Thaddäus Anton, geb. d. 9. Febr. 1757 zu Fahr in Franken. Nachdem er in Würzburg und Heidelberg seine philosophischen und theologischen Studien absolvirt und in Mainz Priester geworden, lehrte er in Heidelberg Philosophie und Theologie, erhielt darauf das Professorat der orientalischen Sprachen und der Erklärung der heil. Schrift auf der Universität Bonn (1783). Hier, bald Dr. der Theologie geworden (1786), nahm er teil an der freien Richtung der Universität durch mehrere Schriften, wovon eine über die Worte: tu es Petrus in den Index kam (1790). Seit 1791 war er in Straßburg als Professor in denselben Fächern, zugleich als Superior am bischöflichen Seminar und Prediger an der Domkirche. Hier kam er durch seine Weigerung, den konstitutionellen Eid zu leisten, in Todesgefar, woraus ihn nur der Sturz Robespierres befreite. Seit 1797 sehen wir ihn wider als Professor in Heidelberg; er verblieb daselbst mit Ablehnung verschiedener ehrenvoller Rufe, wurde badischer geistlicher Rat, und wanderte 1807 mit der katholischen Universität von Heidelberg nach Freiburg; von 1810 bis 1813 verwaltete er das Pfarramt in Karlsruhe, wurde darauf wegen der Misdeutung einer Predigt bei der Totenfeier des Großherzogs 1811 nach Konstanz versetzt als Lehrer der alten Sprachen; er nahm aber diese Stelle nicht an, unternahm eine Reise nach der Schweiz und wurde 1811 Professor am Lyceum zu Luzern und Regens des dortigen Seminars. Seine freie Richtung machte ihn der Nuntiatur verdächtig und sein Charakter als Ausländer den inländischen Geistlichen verhast. 1814 erhielt er plötzlich seine Entlassung; — er lebte eine zeitlang in Heidelberg, wurde darauf von der preußischen Regierung (1815) als Professor nach Breslau berufen, wo er auch allerlei Streitigkeiten hatte; er starb daselbst 1827. Dereser hat sich einen ehrenvollen Ruf erworben durch mehrere Kommentare zur heil. Schrift, durch seine Bibelübersetzung (s. d. Art. Deutsche Bibelübersetzung S. 347), durch seine hebräische Grammatik; als erbaulicher Schriftsteller ist er in seiner Kirche bekannt durch sein deutsches Brevier und durch sein katholisches Gebetbuch. S. Ersch und Gruber, Wetzer und Welte, Allg. deutsche Biogr. 5, 60. **Herzog.**

Desservant oder Succursalpfarrer, s. Kaplan.

Deusdedit, soviel als Deodatus und Adeodatus, daher bisweilen als Adeodatus I. aufgefürt, im Gegensatz zu dem gewönlich so genannten Adeodatus (s. d. Art.). In Rom geboren, nach einer Nachricht Son eines Subdiakon Stephanus, wurde 615, nach dem Tode Bonifacius IV., zum Papste gewält, und konnte wegen seiner kurzen Amtsverwaltung († 618) wenig ausrichten. Sein Leben wurde durch die Sage mit Wundern geschmückt und seine Regierung mit unächten Dekretalen, er selbst unter die Heiligen versetzt (9. Nov.). **Herzog.**

Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutsche Bibelübersetzungen. An der Spitze der deutschen Litteratur steht die gotische Bibelübersetzung. Ihr Urheber, der schriftstellerisch auch sonst tätig war, Ulfila, Bischof der Westgoten, die damals an der untern Donau saßen, „ein heiliger und unbefleckter Priester des Herrn", † im Jan. 381 in Konstantinopel (s. W. Bessell, Ueber das Leben des U. und die Bekehrung der Gothen zum Christentum, Göttingen 1860, 8°, S. 53) musste sich zu diesem Ende erst ein Alphabet bilden, das ihm auf Grundlage des Griechischen, Lateinischen und der Runen entstand, vgl. Ge. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des U., Hannover 1840, 4°.

Nach Philostorg. 2, 5 übersetzte er, die Bücher der Könige wegen ihres den kriegerischen Goten gefährlichen kriegerischen Geistes ausgenommen, die ganze Bibel; erhalten aber hat sich von dem A. T. nur wenig, nämlich Esra 2, 8—42 und Nehem. 5, 13—18; 6, 14—19; 7, 1—3, dagegen das N. T. einem guten Teile nach, nämlich die Evangelien und paulin. Briefe (außer Hebr.-Br.), freilich mit großen Lücken. Von dem Arianismus des Ulfila findet sich in der Übersetzung keine Spur; sie ist treu und so geschickt, dass selbst feinere Beziehungen des Grundtextes glückliche Berücksichtigung gefunden haben, wie uns denn darin das Gotische als eine nach grammatischen Formen reiche und entwickelte Sprache entgegentritt. Die Übersetzung floss aus dem Griechischen und ist so auch kritisch von Belang: bei den alttestamentl. Bruchstücken lag der Text von 19. 82. 93. 108 vor, vgl. O. Ohrloff, Die Bruchstücke vom A. T. der Got. Bibelübers. kritisch untersucht, Halle 1876, 8°; daneben zeigen sich aber auch Spuren des latein. Textes. Diese können, da Ulfila auch des Lateinischen mächtig war, von ihm selbst herrüren, allerdings aber auch erst später eingedrungen sein. Die neuerlich aufgeworfene Frage, ob vom Ulf. die ganze Übers. herstamme oder nur ein Teil derselben, s. Ohrloff a. a. O. S. 26 ff., wird in betreff des N. T. zu bejahen sein, in betreff des A. T.'s aber bei den wenigen Bruchstücken sich kaum entscheiden lassen. Merkwürdig sind die späteren Schicksale dieses höchst wichtigen Buches. Nachdem sich die Erinnerung an dasselbe jarhundertelang selbst den Gelehrten entzogen hatte, wurde plötzlich ein bedeutendes Bruchstück desselben (die 4 Evangelien mit großen Lücken) in dem sogenannten, wol aus dem 5. Jarhundert stammenden codex argenteus, der von den Schweden, in Prag erbeutet, nach Upsala gebracht worden war, entdeckt und zuerst von Fr. Junius, Dortr. 1665, 2 Bde. 4°, dann von G. Stiernhjelm, Stockh. 1671, 4°, Edm. Lye, Oxf. 1750, Fol., herausgegeben und von diesen und andern in verschiedener Weise erläutert. Neue Bruchstücke des Briefs a. d. Röm. endeckte in einem Palimpsest zu Wolfenbüttel F. A. Knittel, herausgeg. von diesem, Braunschw. 1763, 4°, und mit Anmerk. von J. Ihre, Ups. 1763, 8°. Eine Gesamtausgabe des Entdeckten mit Berücksichtigung des bis dahin Geleisteten und nötigem Apparat lieferten Fr. C. Fulda und J. Ch. Zahn, Weißenfels 1805, 4°. Die übrigen Fragmente entdeckten in Palimpsesten auf der Ambrosiana in Mailand Ang. Mai und C. O. Castiglione und veröffentlichten sie nach und nach von 1819—1839. Eine Gesamtausgabe mit vollständigem Apparat besorgten H. C. v. Gabelentz u. J. Loebe, Lips. 1843—1846, T. 4; hierauf Ign. Gaugengigl, Passau 1848, 8°, 4. Titelausg. 1856; H. F. Maßmann, 2 Abthl., Stuttg. 1855, 1857, 8°; Fr. Ludw. Stamm, Paderborn 1858, 8°, 4. Ausg. besorgt von M. Heyne, 1869; E. Bernhardt, Halle 1875, 8°. Am ausfürlichsten schreibt über die Übers. W. Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker I, 1, Berlin 1854, 8°, S. 240 ff.

Die gotische Sprache, die ältere Schwester der andern deutschen, starb in den ersten Jarhunderten des Mittelalters aus. Das Deutsche selbst hat sich in drei Hauptzweigen forterhalten, von denen das Nordische hier ganz außer betracht fällt, das Niederdeutsche nur beschränkt, dagegen das Hochdeutsche ganz eigentlich in Berücksichtigung kommt, das sich der Zeit nach wider als Alt-, Mittel- und Neuhochdeutsch unterscheidet. Es ist diejenige Sprache, die als Schriftsprache neben den Volksmundarten ihre besondere Bestimmtheit erhielt und sich über die örtlichen und persönlichen Schranken mehr oder weniger erhebend einen allgemeingültigen Typus annahm, indem das Volk als Ganzes sich erkannte.

Es vergingen lange Jarhunderte, bis es zu einer vollständigen hochdeutschen Bibelübersetzung kam. Diese auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Die Schwierigkeit der Arbeit außer betracht gelassen, so war die Zeit nicht zu abstrakter Wissenschaft, sondern zu konkreter Wirklichkeit geneigt; was man brauchte, wurde beschafft und das machte Mühe genug. Das Bedürfnis, den Inhalt der Schrift zu haben, war da, es war ein liturgisches, didaktisches, erbauliches, und selbst aus dem Erhaltenen ist erkennbar, wie sehr es sich geltend machte. Dabei ist aber zu beachten, dass die Zeit nicht nur die eine Form eigentlicher Übersetzungen für sich zuträglich hielt, sondern sich gern

auch anderer Formen bediente, in denen biblischer Inhalt mitgeteilt wurde, als Reimbibeln, vgl. W. Scherer, Geistliche Poeten der deutschen Kaiserzeit, H. 1, 2, Straßburg 1874, 1875, 8°, Historienbibeln, s. den Art., freiere Bearbeitungen biblischen Stoffes, und sodann dass für das nächste Bedürfnis die Übers. hervorstechender Teile der hl. Schrift genügte. Nicht zufällig ist es daher, dass die Psalmen, die lyrischen Stücke der hl. Schrift und die Evangelien am meisten berücksichtigt wurden.

Etwa mit dem 8. Jarh. entwickelte sich auf dem Gebiete des Althochdeutschen in Poesie und Prosa, Kirchlichem und Weltlichem eine litterarische Tätigkeit; es war die Zeit, wo das Christentum sich die deutsche Sprache zu Diensten zu machen begann. Da die Geistlichen ihre Studien vorzugsweise der hl. Schrift zuwandten, finden wir nicht nur zalreiche deutsche Glossen in biblischen Texten, s. R. v. Raumer, Die Einwirkung des Christenth. auf die althochd. Sprache, Stuttg. 1845, 8°, S. 81 ff., sondern es wurden auch Übersetzungen einzelner biblischer Bücher angefertigt. Mancherlei der Art mag verloren, anderes noch handschriftlich verborgen sein; hier beschränke ich mich darauf, das kurz zu verzeichnen, was uns bisher zugänglich gemacht worden ist, rücksichtlich weiterer litterar. Angaben auf v. Raumer a. a. O. S. 35 ff. verweisend. Aus dem 8. (?) Jarh. haben wir Bruchstücke einer Übers. des Ev. Matth. (edd. St. Endlicher et H. Hoffmann, Vindob. 1834, Fol., ed. 2. cur. J. F. Massmann 1841, 4°), deren Verf. sich nicht streng wörtlich hält und seiner Sprache sich sehr kundig zeigt, aus dem 9. Jarh. eine aus dem Latein. gefertigte Übers. der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandr., ed. J. A. Schmeller, Viennae 1841, 8°, und eine niederdeutsche Psalmenübers., herausgeg. von F. H. v. d. Hagen, Breslau 1816, 4°. Von dem fleißigen Übersetzer Notker Labeo in St. Gallen, † 1022, hat sich eine Übersetzung und Erklärung der Psalmen (nach der Wiener Hdschr. herausgeg. von R. Heinzel und W. Scherer, Straßburg 1876, 8°) und einiger lyrischer Stücke A. und N. Test.'s erhalten, s. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters, Bd. 3; die Übersetzung des Hiob ist verloren. Williram, Abt zu Ebersberg in Bayern, † 1085, übersetzte und erklärte in gewandter Sprache das Hohelied, zuletzt herausgeg. von H. Hoffmann, Breslau 1827, 8°; übrigens vgl. Jos. Seemüller, Die Hdschr. und Quellen von Williams deutscher Paraphrase des Hohenliedes untersucht, Straßburg 1877, 8°. Die deutschen Interlinearversionen der Psalmen aus der Windberger (12. Jarhundert) und Trierer Handschr. (13. Jarhundert) gab E. G. Graff, Quedlinburg 1839, 8°, heraus; eine Übers. der biblischen Cantica s. in desselben Diutiska 3, S. 124 ff.

In der Priesterkirche erkaltete in den nächsten Jarh. das Interesse an dem deutschen Bibelwort, und wenn man dessen auch nicht gänzlich entraten konnte, so beschränkte man sich doch auf das Notwendigste für den täglichen Gebrauch in Haus und Kirche. Anders in gewissen frommen Kreisen des Volkes, die abgestoßen von dem Mechanischen und Hierarchischen des Kirchenwesens auf eigene Hand ihre Erbauung in der Lektüre der Schrift und von Traktaten in Landessprachen suchten, weshalb die Hierarchie dagegen einschritt und zum Bibelverbot kam, das sich durch kein katholisches Sophisma bemänteln oder gar beseitigen lässt, s. T. G. Hegelmaier, Gesch. d. Bibelverbots, Ulm 1783, 8°. Nach dem, was bis jetzt vorliegt, lässt sich nicht einmal die Zeit näher bestimmen, in welcher eine vollständige deutsche Bibelübersetzung zuerst zu Stande kam, aber soviel ist erkennbar, dass eine solche zu Anfang des 15. Jarh. bereits vorhanden war und dass sich besonders seit der Mitte dieses Jarh. ein allgemeineres Interesse an der Sache zu erkennen gab. Gleich unter den Wiegendrucken finden sich Drucke der deutschen Bibel. Über sie ist das äußere Bibliographische durch viele und fleißige Untersuchungen (s. die vornehmste Litteratur in Jos. Kehrein, Zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttg. 1851, 8°, S. 33) ziemlich ins Licht gesetzt, nicht existirende oder nicht sicher erweisbare Ausgaben sind abgewiesen, den erschienenen ist Ort und Zeit mit ziemlicher Sicherheit angewiesen und ihr Äußeres genau beschrieben worden. Danach erschienen sicher bis zum J. 1518 in hochdeutscher Sprache 14 Ausgaben, sämmtlich in Fol., die 4 ersten o. O. und J.,

nämlich 1) Mainz J. Fust und P. Schoiffer 1462 (?), Straßb. H. Eggesteyn um 1466 (?); 2) Straßburg J. Mentel um 1466; 3) Augsb. Jod. Pflanzmann um 1475; 4) Nürnb. Frisner und Sensenschmid um 1470, oder Basel? vgl. Stockmeyer und Reber, Beiträge zur Baseler Buchdruckergeschichte, Basel 1840, 8°, S. VII; 5) Augsb. o. J., um 1470. Günther Zainer, s. Serapeum 11, S. 12 ff. 30 ff.; 6) Augsb. 1477 (Günth. Zainer?); 7) Augsb. Ant. Sorg 1477; 8) Augsb. Ant. Sorg 1480; 9) Nürnb. Ant. Koburger 1483; 10) Straßb. 1485; 11) Augsb. Hans Schönsperger 1487; 12) Augsb. H. Schönsperger 1490; 13) Augsb. Hans Otmar 1507, vgl. Acta scholastica Bd. 3 (Leipz. und Eisenach 1743, 8°) S. 10 ff.; 14) Augsb. H. Otmar 1518. Gegen diese Zal der Gesamtausgaben sticht charakteristisch die der Ausgaben einzelner biblischer Teile ab. Ausgaben von Plenarien finde ich 27 (bei L. Hain bis 1500 20) verzeichnet, vom Psalter allein deutsch nur 8 (bei Hain bis 1500 7), von der Offenb. Joh. 2, Nürnb. Albr. Dürer 1498, Fol., und wider 1511. Einzelne Nachträge, die sich hierzu beibringen lassen, ändern das allgemeine Resultat nicht. Im Niederdeutschen erschienen 4 Gesamtausgaben, sämtlich in Fol., nämlich 1) Köln o. J., H. Quentell um 1480, vgl. J. H. J. Niesert, Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, Cösfeld 1825, 8°; 2) Köln o. J., H. Quentell; 3) Lübeck, Steffen Arndes 1494, und 4) Halberstadt 1522. In den beiden ersten Ausgaben ist das Hohelied nicht übersetzt, weil es den jungen Leuten nach dem Buchstaben wenig fromme, aber der Vollständigkeit wegen lateinisch beigegeben. Von Drucken einzelner biblischer Stücke kannte Göze aus Anfürung nur einen Psalter, Lübeck 1493, 4°, und ein Epistel- und Evangelienbuch, Basel 1517, doch Hain fürt bis 1500 7 Plenarien auf und außer jenem noch einen Psalter, Lübeck um 1494. Bei der niederdeutschen Übersetzung lag die hochdeutsche zu Grunde, diese wurde dialektisch umgesetzt, dabei die Vulgata berücksichtigt und nach derselben manches verbessert. Reichliche Proben daraus s. in J. M. Göze, Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln v. 1470—1621, Halle 1775, 4°. — Neben den Bibeldrucken ist das noch vorhandene Handschriftliche von ganz besonderem Interesse. Handschriften einzelner biblischer Teile und vornehmlich der Psalmen und von Lektionarien aus dem 14. und 15. Jarhundert sind nicht gerade selten, dagegen gehören die der ganzen Bibel oder doch größerer Stücke zu den Seltenheiten. Die reichen Schätze Wiens s. bei H. Hoffmann, Die altdeutschen Handschr. zu Wien, Leipz. 1841, 8°, und einiges weitere bei Kehrein a. a. O. S. 21 ff.; wir fügen ergänzend folgendes bei. Eine Psalmenhdschr. aus dem 13. Jarh. ist in Solothurn, s. Urkundio I, S. 345; eine auf Pergament v. J. 1386 per manus henrici vorster auf der Stadtbibl. in Leipzig, s. Serapeum 17, Intlbl. S. 161; über eine Handschr. der Sprichw. und des Pred. s. J. G. Biedermann, Nova Acta schol. VIII (Leipz. 1749, 8°), S. 577 ff. Das Evangelienbuch „gemachit Mathie v. Beheim dem clusenere zu Halle“ v. J. 1343 hat R. Bechstein, Leipz. 1867, 8°, herausgegeben. Eine Evangelienhdschr. auf Pergament v. J. 1327, geschrieben von Stephan dem Pölnchover besitzt die Stadtbibl. in Leipzig, s. Serapeum a. a. O., eine andere die in Zürich; eine Handschrift der Evang. und Apostelgesch. v. J. 1404 in 8° besaß J. M. Göze a. a. O. S. 6 ff.; über eine Handschr. der Briefe Pauli aus dem Anfang des 15. Jarh. in Altdorf s. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch. IX, S. 1 ff. Von neutestamentlichen Handschriften findet sich eine in Stuttgart vom J. 1351 (? 1451 ?), eine in Freiberg aus dem Anfange des 15. Jarh. und zwei in Augsburg, die eine v. J. 1350, die andere v. J. 1487; s. G. C. Mezger, Gesch. der Bibl. in Augsburg, Augsb. 1842, 8°, S. 55, 91. Ganzer Bibelhandschriften finden sich in Wien 2, nämlich die prachtvoll ausgestattete, die Kaiser Wenzel besorgen ließ, s. Lambec., Comment. de bibl. Vindob. l. II, p. 749, und eine andere Thl. 1 v. J. 1446, Thl. 2 v. J. 1464; 1 in Gotha, ebenfalls ein Prachtwerk, vollendet 1532, aber vom A. T. ist nur die Hälfte da, s. F. Jacobs und F. A. Ukert, Beiträge zur ältern Literatur Bd. I, S. 38 ff.; 1 Pergamenthdschr. in 2 Bd. Fol., in Basel 1464 von J. Liechtenstern von München auf Kosten des Matthias Eberler geschrieben, s. Clement, Bibliothèque curieuse —. III, p. 323; 1 Papierhdschr. vom J. 1468

in Oldenburg, s. Serapeum 28. Intlbl. Nr. 5 f.; 1 in Zürich vom J. 1472, von der sich nur der zweite Teil erhalten hat, s. Serapeum 15, S. 177 ff., und 1 in Augsb. aus dem 15. Jarh., s. Mezger a. a. O. S. 90 f. Wo einige Handschr., die D. G. Schöber, Bericht von alten deutschen geschriebenen Bibeln, Schleiz 1763, 8°, erwänt und beschreibt, hingekommen sind, ist mir unbekannt. Von niederdeutschen Handschriften finde ich nur 2, einen Psalter und einen Jesus Sirach angefürt, s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenl. Literatur 3, S. 55 ff.

Nach den verschiedenen Ausgaben gibt sich diese Übersetzung im ganzen als eine, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass teils in dialektischer Hinsicht, teils nach der Vulg. größere oder geringere Veränderungen angebracht wurden. Dagegen ist eine weitere Frage, ob auch in den Handschriften nur diese Übersetzung sich findet. Nach dem bisher Mitgeteilten scheint dem nicht so zu sein, wie es denn auch sehr denkbar ist, dass wenn nicht von allen, so doch von manchen bibl. Büchern mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Übers. angefertigt wurden, vgl. Kehrein, Pater noster und Ave Maria in deutschen Übersetzungen; Frankf. a/M. 1865, 8°, doch fehlt hierüber noch jede Erörterung. Deutlich aber ist, dass überhaupt nur aus der Vulg. übersetzt wurde, die bisweilen gröblich missverstanden wurde, dass man sich sehr wörtlich hielt und eine frühere Übersetzung benutzte. Die Sprache ist unbeholfen und rauh. Proben sind unter andern mitgeteilt von Ge. W. Panzer, Nachricht v. d. allerältesten gedr. deutsch. Bibeln, Nürnb. 1777, 4°, S. 76 ff.; Kehrein, Zur Gesch. d. deutsch. Bibelübers. S. 62 ff.; Ge. W. Hopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung, Nürnb. 1847, 8°, S. 7 ff. und im Serapeum 15, S. 181 ff. — Trotz der Ausgaben der deutschen Bibel und einzelner Stücke derselben kann von einer damaligen großen Verbreitung derselben unter den Laien (Kehrein) überall keine Rede sein, wenn man darunter, wie billig, die größeren Massen versteht. Bewiesen dies nicht ausdrückliche Zeugnisse von Zeitgenossen, so müsste es aus der einfachen Statistik dieser Ausgaben erhellen. Die Gesamtausgaben, in sehr kleinen Auflagen gedruckt, waren jedenfalls nur engeren, gewälteren Kreisen zugänglich, die Ausgaben einzelner Stücke aber in verhältnismäßig so geringer Zal vorhanden, dass sie nicht einmal für den Bedarf der Priester, wenn diese ein rechtes Verlangen darnach gehabt hätten, hinreichend gewesen wären. Nein, das deutsche Bibelwort blieb trotzdem dem Volke verschlossen; was es davon erhielt, waren einzelne Bruchstücke, die der ärmliche geistliche Unterricht mit sich fürte.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer, vgl. überhaupt J. Ge. Palm, Historie d. deutsch. Bibelübers. Dr. M. Lutheri von 1517—1534. Herausgegeben von J. M. Göze, Halle 1772, 4°; Ge. W. Panzer, Entwurf einer vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. Luthers vom J. 1517—1581, Nürnb. 1783, 8° (2. A. 1791), und desselben Zusätze dazu 1791, 8°; Ge. W. Hopf s. o.; die weitere Litteratur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipz. 1835, 8°, S. VI ff. In den gleichen Jaren, in denen er Hand ans Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Übers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschenstain (7 Bußps. und Rut), J. Lange in Erfurt (Matth., Mark. und Luk.), Nic. Krumpach in Querfurt (Ev. Joh., Briefe Petri und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nachtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene), Capito (Hosea) und Ge. Fröhlich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnb. 1532 und öft.); die näheren Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel, Nürnb. 1780, 4°, die wichtigern anderen Übersetzungen unten. One noch an weiteres zu denken, übersetzte Luther nicht „für die Gelerten", sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei. Den Anfang machte er mit den 7 Bußps. (1517, 4°, wesentlich verbessert 1525), denen bis 1521 das Vaterunser, Gebet des Manasse, die 10 Gebote, das Magnifikat mit dem Gebete des Salomo, einige Psalmen und

evang. Perikopen folgten; auch nachher erschienen noch einige Ps. und Festepisteln besonders: Schriftchen, die widerholt gedruckt wurden. Erst gegen Ende des J. 1521 scheint Luther den Plan gefaßt zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Über seine Gründe sind wir nicht unterrichtet, aber wir können leicht von selbst erkennen, daß sich ihm dieses Unternehmen nahe genug legen mußte. Erkannte er darin seine Lebensaufgabe, das christliche Volk wider in das lautere biblische Wort einzuführen, so war als dringendes Bedürfnis nicht nur eine lesbarere Bibelübersetzung, sondern auch eine solche gegeben, die nicht aus einer abgeleiteten, unlautern Quelle, sondern aus der Urquelle floß, die ja eben der Wissenschaft zugänglicher gemacht worden war und mit der sich diese angelegentlichst beschäftigte; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft sein. Zuerst nahm er das N. T. in Angriff; es war der wichtigste Teil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er gegen Michaelis 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten one Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jarzal, ja Luther selbst ist nicht genannt, wie auch in mehreren folgenden Ausgaben des N. T. sein Name fehlt; der Preis $1^1/_2$ fl. Schon im Dezember des gleichen Jares erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem Titel, aber mit der Angabe des Druckers und der Jareszal; über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf ꝛc. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum A. T. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Teil 1 (5 B. Mose), 1524 Teil 2 und 3 (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 die Propheten, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jonas und Habak., 1528 Zachar. und Jes., 1530 Daniel. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Weisheit, die übrigen, von denen 3. und 4. Esra und 3. und 4. Makk. ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534, stückweis; als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, das sind Bücher, so nicht der heil. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind", zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherschen Bibel 1534, Fol., bei Hans Lufft erschienen zu sein, doch vgl. Palm a. a. O. S. 394. So war in verhältnismäßig wenigen Jaren das epochemachendste Werk der Neuzeit ans Licht gestellt: es war ganz das Werk Luthers, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melanchthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. F. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.'s, Halle 1840, 8°, S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. O. S. 393, und das eigenste Werk Luthers, womit natürlich nicht ausgeschlossen war, daß er gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Kollegen oft genug Rat einholte und in seinem Sinne verwendete. Und mit der Zeit lernte er selbst; wie unablässig er Altes umstieß, änderte, nachbesserte, ausfeilte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben; eine Vergleichung von 6 Ausgaben des N. T.'s s. bei Palm a. a. O. S. 102 ff., eine der Ausgaben der 5 B. Mose gibt Göze, Vergleichung der Original-Ausgaben ꝛc., Stück 1, Hamb. u. Leipz. 1777, 4°; einzelne Übersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Psalmen gilt. Wenn er selbst das Verhältnis der Ausgabe der Psalmen vom J. 1524 zu der vom J. 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dies allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen. Nur ein Beispiel, Ps. 6, 10.

1524.	1531.
Got erhöret hat mein gebeet, Got hat auffgenommen mein bitten	Der Herr hat meyn flehen gehöret, meyn gebet hat der Herr angenommen.

1545. Der Herr höret mein flehen
mein gebet nimpt der Herr an.

Luther erlebte 10 Originalauflagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältnis zu den früheren Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte, und doch schien eine gründliche Durchbesserung von Nöten. Wie daher Luther schon früher sonderlich bei den Revisionen seine

Kollegen zu Hilfe zog, so errichtete er jetzt zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Kollegen Melanchthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Aurogallus und der Korrektor Ge. Rörer (Rorarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abendessen in seiner Wonung, ein jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hilfsmitteln umgesehen und nun kam das einzelne Fragliche in Beratung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zu Stande, deren Verbesserungen indessen schon zum Teil (1 Mos. bis Ende 2 Kön.) die vorhergehende Ausgabe 1540 und 1541 hat, welche zuerst als „auffs new zugericht" bezeichnet ist. Auch die 2 folgenden Ausgaben vom J. 1543 haben manche Verbesserungen, bis in der vom J. 1544 und 1545 die nachbessernde Tätigkeit Luthers ihren Abschluss fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, 7 Bde, Halle 1845—55. 8°. Allerdings erschien schon 1546 wider eine Ausgabe mit Änderungen, aber es ist eine lebhaft verhandelte Kontroverse, besonders zwischen J. M. Krafft und Ch. Reinecius 1708 ff., ob diese von Luther selbst (Krafft) oder etwa vom Korrektor Rörer herrüren. Ersteres bezeugt nur Rörer; sein Zeugnis in diesem Falle an sich nicht unverdächtig, wird um so verdächtiger, als die Korrekturen im Jenaer Exemplare Luthers von seiner (Rörers) Hand herrüren, ihre Beschaffenheit sich nicht eben empfiehlt und Luther selbst wol schwerlich schon wider zu einer Revision kam.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im A. T. nur darin abweichend, dass er einige Apokryphen ganz überging, s. oben, die anderen als Anhang dem Ganzen anschloss, im N. T. nur darin, dass er auf die paul. Briefe die petrin. und johann. folgen ließ und als Anhang wegen ihrer geringeren historischen Beglaubigung und somit deuterokanon. Ansehens den Brief an die Hebr., den des Jak., des Judas und die Offenb. Joh. anfügte. In der Kapitelabteilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chron. 4 in 2 Kapitel zerlegt, so dass das Buch nun 30 Kapitel zält. Die Versabteilung findet sich nur in den Ps. und Sprüchen, doch one Zalangabe, dafür sind die Kapitel in Unterabteilungen geteilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mos. 1, 1 der wind, in der 2. Ausg. kam die Glosse dazu: oder geyst, bis 1534 der geyst in den Text kam; vorausgeschickt sind wertvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luthers Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Psalmen, aber nicht mit der Absicht, dass sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalausgaben und Nachdrucke in Menge. Erstere sämtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lotther'schen Offizin, s. über diese Serapeum 12, S. 335 f., dann in der von Hans Lufft, † 2. Sept. 1584; vom N. T. sind von 1522—1533 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, über die seltene und beachtenswerte A. Wittenberg 1528, 8°, am Ende des Registers: gedr. zu Magdeburg durch Hans Barth, s. Lorck, Bibelgeschichte 2, Kopenh. und Leipz. 1783, S. 428 ff.; dagegen belaufen sich die Nachdrucke auf ungefär 54, wobei Augsburg mit 14, Straßburg mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Über den sehr seltenen Nachdruck der Lutherbibel Augsburg, H. Steyner 1535, Fol., von dem auch Exemplare auf Pergament abgezogen wurden, s. Lorck a. a. O. 2, S. 318 ff. Über die Nachdrucke hatte sich Luther bitter zu beklagen, so steht in der Ausg. von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrucke, die „unvleißig und falsch" seyen: man solle dies Test. des Luthers deutsch Test. seyn lassen, „denn meisterns und klügelns ist itzt wedder masse noch Ende"; brauchen sie eins, so sollen „sie selbs ein eignes für sich machen". Dass in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindrangen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Teile des A. T. wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wider aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Teil 1 in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Teil 2 in Wittenberg 4 mal, auswärts 15 mal, Teil 3 in Wittenberg 2 mal, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher und Abteilungen von Büchern widerholt gedruckt und nachgedruckt und nament-

lich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrucke. Als das ganze Werk 1534 ans Licht gestellt war, bewirkte die Betriebsamkeit des rechtmäßigen Verlegers, dass die Nachdrucke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der lutherschen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Lutherschen noch fehlende durch eine neue Übersetzung zu vervollständigen. Man nennt dies kombinirte Bibeln. Es sind die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschower erschienenen (1525—1529, 6 Teile Fol.; 1527—1529 6 Teile 16°; 1530 4°; 1531 2 Bde. Fol.) mit der Züricher Übers. der Propheten und Apokryphen, s. u., die vielbesprochene Wormser 1529 bei Pet. Schöfer, Fol. (Nachdruck Augsb. H. Steyner 1534, Fol.), ein Nachdruck der Zürich. von 1527 mit einigen Änderungen, s. Panzer a. a. O. S. 274 ff., die 2 Ausgaben von Straßburg bei Wolff Köpphl 1530, Fol. und 4°, in denen in den Propheten das bei Luther noch fehlende Haetzers, s. u., in den Apokryphen Leo Juds Übers. ist, endlich die von Frankf. a. M. bei Christ. Egenolph 1534, Fol., wo alles die luth. Übers. und nur die der Apokryphen, aber auch Weisheit, Sirach und 1 Makk. ausgenommen, die Züricher ist. In den 4 zuletzt genannten Ausgaben und in dem Straßburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537, 8°) der luth. Bibel hat auch der apokryphische Brief an die Laodicäer, aus vorluth. Bibelübersetzungen nach Philemon gestellt, Aufnahme gefunden.

Über die Aufgabe des Übersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vergl. Hopf a. a. O. S. 75 ff., und man sieht daraus, wie sehr er bemüht war, sich vom Dolmetschen, der „sonderlichen Gabe Gottes" Rechenschaft zu geben. Aber der Theorie folgt nicht sofort die Praxis: wir sehen Luthern in den letzten Jarzehnten seines Lebens, wie er unermüdlich das heilige Werk am heiligen Buche der Vollendung, die seinem Geiste vorschwebt, entgegenzuführen strebt. Und freilich nur dadurch, dass er rang, dass er es auf die Weise, wie er es tat, allmählich umgestaltete, wurde es zu dem Meisterwerke deutscher Sprache und Kunst. Zur Charakteristik desselben hier nur das Hauptsächlichste. Die Übersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem A. T. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luthers Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurden die LXX, Vulgata, die latein. Übersetzungen des Santes Pagninus, Seb. Münster, von Kommentaren besonders die glossa ordinaria und der des Nicol. v. Lyra zu Rate gezogen (über Raschis Einfluss auf N. v. Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis s. Siegfried im Arch. f. wiss. Erforschung des A. T., herausgeg. von Merx, Bd. I, S. 428 ff.); beim N. T. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. vom J. 1519 befolgt, vgl. übrigens Schott a. a. O. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. War Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum teil durch sein eminentes exegetisches Gefül und dadurch ersetzt, dass er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfaren in der hl. Schrift. Kein Wunder daher, dass er im ganzen richtig übersetzt hat, womit ja freilich besteht, dass es bei einem so großartigen Werke nicht one mancherlei Fehler abgegangen ist, dass der Sinn an gar manchen Stellen nicht, oder doch nicht ganz getroffen wurde, namentlich in den schwierigen Büchern als Hiob, den Propheten und Briefen. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Teil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersetzen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Er wollte kein „Buchstabilist" sein, sondern befleißigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben". Wenn er in einem Briefe ausruft: Deus! quam molestum et quantum opus Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, resistunt, quum Hebraicitatem suam relinquere volunt et barbaritatem Germanicam imi-

ari, so versetzt uns das in den Kampf, in den er sich gestellt sah. In der Tat war auch die barbaries Germanica zu überwinden. Die Gefar ängstlicher Wörtlichkeit lag Luthern nicht nahe, vielmehr die, zu frei seinen Genius walen zu lassen, doch es bewarte ihn hier die tiefe Ehrfurcht vor dem gegebenen Schriftworte, und dass er sich in die biblische Anschauungsweise bereits ganz hineingelebt hatte: daher war es bei ihm ein ebenso natürlicher, als glücklicher Entwicklungsgang, dass er nur allmählich die dem Deutschen widersprechenden Formen des Originals beseitigte. Er wollte genau sein, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps. 36, 6), ein Wort zuzusetzen (Röm. 3, 28, allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Sein Werk ist deutsch und doch wider sofort als Nachamung eines orientalischen Originals zu erkennen; das hebräische Kolorit ist nur wo notwendig verwischt, sonst so maßvoll beibehalten, dass mancherlei davon mit Recht das deutsche Bürgerrecht erhielt. Weiter ist es ihm im hohen Grade gelungen, den verschiedenartigen Typus des Originals der Übersetzung aufzudrücken: nicht nur ist zwischen Poesie und Prosa, Geschichtlichem und Lehrhaftem, Breite und Kürze streng geschieden, alles breite und platte zu vermeintlicher Verständigung vermieden, auch mit feinem Gefüle ist der Wollaut berücksichtigt, und wie Luthern im Originale die rhetorischen Figuren, als Paronomasieen, nicht leicht entgingen, so suchte er sie auch entsprechend wider zu geben. Die Sprache ist klar, lebendig und kräftig, mannigfaltig und woltönend, edel und tüchtig; dass er das Natürliche und Derbe des Grundtextes, wo notwendig, wiedergab und nicht nach moderner Zimperlichkeit verquickte, dürfen wir ihm nur Dank wissen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, das er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Kurz, es ist ihm gelungen, einer in einer anderen Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Und so dürfen wir ihm wol glauben, dass er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips, Aurogallus und ich, dass wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen kundten fertigen". Eigentliche Nachlässigkeiten, wie dass Ez. 41, 20 ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten. Die Grundlage der Sprache L.'s war die gebildete und diplomatische Sprache der sächsischen Kanzlei, kirchlicherseits war der Sprachstoff im wesentlichen gegeben, vgl. v. Raumer a. a. O. S. 285 ff., L. wusste aber auch das Gegebene zu beherrschen und umgestaltend und schaffend einzugreifen. Übrigens vgl. W. A. Tel-, er, Darstellung und Beurtheilung d. deutsch. Sprache in Luthers Bibelübers. Bde., Berlin 1794 f., 8°; J. F. Wetzel, Über die Sprache L.'s in s. Bibelübersetzung, Stuttg. 1859, 8; A. Lehmann, L.'s Sprache in s. Übersetzung des . T., Halle 1873, 8°; F. A. Beck, Wörterbuch zu L.'s Bibelübersetzung, Siegen und Wiesbaden 1846, 8°; W. U. Jütting, Bibl. Wörterbuch ꝛc., Leipzig 864, 8°; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869.

Luthers Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, dass sie das Reformationswerk einem guten Teile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesamte Anschauung desselben auf das tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformirte, s. u., mittelbar aber teils dadurch, dass sie von andern Übersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., teils dadurch, dass sie in neuen Übersetzungen in Landessprachen Töchter erhielt. Und wäre es ihr einziges Verdienst, dass nach ihr dem ganzen deutschen Volke das deutsche Bibelwort, und zwar in lesbarer Gestalt, nicht mehr vorenthalten werden konnte, es wäre allein der Rede wert. In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; bewärte Luther besonders durch dieses seine Klassizität, so verschaffte eben auch dieses ihm den bestimmenden Einfluss auf die Entwickelung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, dass das Hochdeutsche, als das geregelte Deutsch und die feinere Umgangs- und Schriftsprache, sich weiter ausbildete und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. Waren in den süddeutschen Nachdrucken anfangs

nur etwelche dialektische Veränderungen vorzunehmen gewesen, so musste dagegen die Übersetzung in das Niederdeutsche geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluss eines Jarhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die erste niederdeutsche Bibelausgabe (De Biblie vth der vthlegginge D. M. Luthers yn dyth düdesche vlittich vthgesettet) besorgt von Bugenhagen, erschien schon Lübeck, Lud. Dietz, 1534, Fol., die letzte war, wie es scheint, die zu Lüneburg 1621. Überhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das Neue Test. in Wittenberg sechsmal und in sieben Nachdrucken, einzelne Teile des A. Test.'s. in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrucken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben, einzelne Stücke in 77, darunter das N. T. (zuletzt Grypswoldt 1625, 8°) in 28. Das nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkw. Bibeln. Halle 1777, 4°, S. 249 ff.; Lorck, Bibelgeschichte 1, S. 457; 2, S. 244 ff., 376 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Kot hängte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Verteidigung der Maßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luthers an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vorbotten worden sey", Leipz. 1523, 4°, 2. Aufl. u. T. Annotationes, Dresde 1524, 8°; vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 16 ff., worin er Luthern in der Übersetzung des N. T. ketzerische Irrtümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Für Luther: Urban Regius, Ob das new Test. yetz recht verteuscht sey kurtz bericht, 1524, 4°. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet, war Ge. Wicelius, (Annotationes, das sind kurze verzeichnus ꝛc., Leipz. 1536, 4°, 2 Bde., Mainz 1555, 4°, 1557, Fol.), er erkannte manches an, fand aber überhaupt in der Übersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luthers Werk (über F. Traub 1578, M. Zanger 1605, J. Keller 1614 s. Hopf a. a. O. S. 135, 145), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urteile, die nicht one Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen d. hl. Schrift, 2. A., Braunschw. 1750, 8°, S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe wert, ausfürlich darauf einzugehen. Erwänenswert von den späteren Verteidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung der Bibel Lutheri, Frankf. 1613, 4°, und Balth. Raith, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L., Tub. 1676, 4°. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luthers dient, dass sein Werk jarhundertelang one Unterbrechung seine Volkstümlichkeit bewärt hat, dass es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben, und dass man auf seine Übersetzungsart, als die bewärteste, immer wider zurücklenkt.

Über die weitere Geschichte der Übersetzung beschränken wir uns auf folgendes. Ein Verzeichnis der Originalausgaben sowol der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Teile derselben lieferte H. E. Bindseil, Halle 1840, 4°. Bei H. Lufft erschienen bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben; seit 1555 blieben Rörers Postfationen und auch das „Auffs new zugericht" weg. Die Ausgabe Wittenb. bei Hans Krafft 1572, Fol., erhielt Veit Dietrichs Summarien, die bei demselben 1581, Fol., ward auf Befehl Kurfürst Augusts von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben one und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zalloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichnis bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürnb. Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnb. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichnis seiner Samml. ꝛc. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kayser, Vollst. Bücher-Lexikon. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 hat von Wittenb. Ausgg. zuerst die vom J. 1596, 4°. In der Wittenb. Ausg. 1624, 4°, traten an die Stelle der Summarien V. Dietrichs

die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen katholischen Setzer Offenb. Joh. 14, 6 statt „ein ewig Evangelium“ „ein new Ev.“, weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Ähnlich brachte ein kathol. Setzer in die Ausg. Nürnb. 1670, Fol., das Fegfeuer, nämlich Jud. 23: und rücket sie aus dem Fegfeuer. Die Wittenb. Ausgg. wurden seit 1626 zu Frankfurt a. M. gedruckt, s. J. Deutschmanns Vorrede der Ausg. 1695, 12°. — Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Änderungen im Texte oder auch durch ihre Zutaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth in calvinistischem Sinne glossirte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten, Nic. Krell u. a., Dresd. 1590—1593 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erfuren herbe Angriffe die Ausgaben des Dav. Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1587 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jak. Andreä und J. Ge. Siegwart erhoben; die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Fakultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ; die des Paul. Tossanus, Heidelberg 1617, 18 Fol. und öfter (über die Ausg., Basel 1665, Fol., s. Buxtorf-Falkeisen, Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jahrh., Heft 3, Basel 1877, 8°, S. 7 ff.), gegen den besonders der Gießener J. Winckelmann auftrat; endlich die Stuttg. Ausg. vom J. 1704. In anderem Sinne erregte die mystische und prophetische Bibel (v. H. Horche), Marb. 1712, 4°, Anstoß, die sich als „auffs neue nach dem Grund verbessert“ gab, die zu Ebersdorf 1726, 4° aber wegen ihrer im zinzendorfischen Sinne meisternden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Nic. Funk, Altona 1815, 8°, einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube“ gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die erstarkende Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. N. Funk, Gesch. d. neuesten Altonaer Bibelausgabe, Altona 1823, 8°.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindrangen, es wirkte dabei nicht weniger Willkür als Zufall und Nachlässigkeit. Dass in der Orthographie geändert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisirende Versuch in der Braunschweiger Exzellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der Tat wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so dass zum Verständnis der ursprünglichen Übersetzung Erklärungsschriften nötig wurden, s. Hopf a. a. O. S. 230 ff. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es tat not, von Zeit zu Zeit der Willkür und Nachlässigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuschauen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Korrektheit verdient machten, ist besonders J. Dieckmann, † 1720, hervorzuheben, dessen Stadeschen Ausgaben 1690 und öfter hervorragen. Die Ausg. vom J. 1703 diente den sehr treuen Cansteinschen zur Grundlage. Seit 1717 druckt die Cansteinsche Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem über fünf Millionen ganze Bibeln und Bibelteile unters Volk gebracht, vgl. O. Bertram, Gesch. der Cansteinschen Bibelanstalt, Halle 1863, 8°, S. 56, 24, 26. Den Halleschen Text geben auch die Bibeln (one Apokryphen) der englischen Bibelgesellschaft. Aus neuester Zeit empfehlen sich weiter unter andern die zu Marburg 1808, von J. M. Hartmann und G. W. Lorsbach besorgt, und die (von W. Hopf) revidirte, Leipzig und Dresden bei B. G. Teubner 1850 und öfter.

L.'s Übersetzung galt auch in der lutherischen Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. H. Franckes zeigt, s. Guerike, A. H. Francke S. 284 ff., 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Aichinger, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w.,

Regensburg 1774, 8°. Neuerlich ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, C. Mönckeberg, K. Frommann (Vorschläge zur Revision v. M. L.'s Bibelübersetzung, H. 1, 2, Halle 1861, 1862, 8°), u. a. widerholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden; über Stiers Bemühungen s. E. R. Stier, Versuch einer Darstellung seines Lebens —, 2. Bd. (Wittenberg 1868), S. 177 ff., 290. Von einer einfachen Rückkehr zur Ausg. von 1545, s. H. Hupfeld N. Jen. Lit.-Zt. 1842, Nr. 253 ff., kann im praktischen Interesse nicht die Rede sein; in Frage kann nicht die Statthaftigkeit und Notwendigkeit einer Verbesserung in L.'s Geiste kommen, sondern nur die nähere Art der Ausfürung. Unterdessen haben neuerlich, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer, E. Ch. F. Kraus (Tüb. 1830, 8°) und W. Hopf (3. Aufl. Leipz. und Dresden 1854, 8° und 16°), eine Berichtigung vorgenommen. Letztere haben in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem Sinne nach das Richtigere nach dem Grundtexte zu geben gesucht, dagegen hat sich ersterer (Frankf. a. M. 1819, 3 Bde.; 3. A. Frankfurt a/M. und Erlangen 1855, 4°; 6. A. [one Anmerkungen] neu revidirt von R. Stier, Braunschweig 1856, 8°), in der Berichtigung große Freiheit gestattet, und noch küner ist Stier (nochmals nach J. Fr. v. Meyer berichtigt. Mit Apokryphen, Bielefeld 1856, 8°; 3. A. 1867, 8°), vorgegangen. Es stand nun so, dass neben der Cansteinschen etwa noch sechs Textgestalten der luth. Bibelübersetzung verbreitet waren, vgl. C. Mönckeberg, Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. N. Test., Halle 1865, 4°; A. Test. I—IV, 1870, 1871, 4°. Diesem Übelstande, der im Leben leicht zu Irrungen fürte, ließ sich nur dadurch abhelfen, dass man durch Revision und Berichtigung einen guten, der Art und Einsicht unserer Zeit entsprechenden Lutherschen Text herstellte, der durch alle Bibelgesellschaften verbreitet, zur allgemeinen, eigentlich kirchlichen Geltung käme. Nach einer in diesem Sinne erfolgten Anregung auf den Kirchentagen zu Stuttgart und Hamburg 1857 und 1858 ward die Angelegenheit dem Oberkirchenrate in Berlin empfohlen, der sie 1861 und 1863 bei der Kirchenkonferenz in Eisenach zur Beratung brachte. Diese beschloss, sie zwar auf mögliche Weise zu fördern, aber nicht unmittelbar kirchenregimentlich in sie einzugreifen; und nachdem man sich weiter klar zu stellen versucht hatte, wie in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu verfaren sei, ward die Ausfürung einer Kommission von Theologen verschiedener Farbe übertragen. Eine durchgreifende Revision und Berichtigung ließ sich bei der jetzigen Sachlage nicht ermöglichen, man glaubte aus praktischem Interesse sich auf das „Notwendige und Unbedenkliche" beschränken zu sollen. Die Kommission hat mit Fleiß und Sorgfalt ihrer schwierigen Aufgabe obgelegen. Als Resultat ihrer Arbeit erschien bis dahin das N. T., revidirt Halle 1867, 8°, und wider 1870 (vgl. J. W. Grashof, Die revidirte A. der luth. Übers. des N. Test.'s, kritisch beleuchtet, Köln 1868, 8°), das erste Buch Mose, revidirt mit Vorbemerkungen und Erläuterungen von Ed. Riehm, Halle 1873, 8°, und die Psalmen von K. Fr. Schroeder, Halle 1876, 8°. Das weitere ist abzuwarten. Übrigens vgl. W. Grimm, Die Lutherbibel und ihre Textes-Revision, Berlin 1874, 8°.

Neben Luther als Übersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fülen, und in der Tat erschien einerseits, abgesehen von der achtungswerten Arbeit der Antitrinitarier Ludw. Haetzer und Hans Denck, der Übersetzung der Propheten, Worms bei Peter Schöffer 1527, Fol., und oft (s. Jos. Lorck, die Bibelgesch. Bd. 1, S. 439; Panzer, Beschr. d. ält. Augsp. Ausgg. d. B. 105 ff.; Baumgarten, Hall. Bibl., 8, S. 285 ff.; Heberle in den Theol. Stud. u. Krit. 1855 S. 832 ff., 889), der auch Luther (Werke von Walch 2, S. 323) Kunst und Fleiß nicht absprach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes. 58, 1 Schrey, dass dir der Hals kracht), nur die Züricher Übersetzung, vgl. J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-ref. Kirche, Basel 1876, 8°, und dazu Jenaer Lit.-Zt. 1877, Nr. 8, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 345 f.

Dass in Zürich L.'s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt,

aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man elbst Hand ans Werk. Beide erschienen als 4. und 5. Teil des A. Test.'s 1529, Fol. und 12°, in neuer Übersetzung, erstere „durch die Predicanten zu Z.", letztere durch Leo Jud mit der näheren Bezeichnung: „diß sind die bücher die by den alten vnder Biblische geschrifft nit gezelt sind, ouch by den Ebreern nit gefunden". Aufnahme fanden darunter auch das 3. u. 4. B. Esr. u. das 3. B. der Makk., dagegen sind erst später in den Ausgaben das Gebet Asariä und der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, das Gebet des Manasse und die Stücke im Esther hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel die Züricher 1530, 4°. Weggelassen wurden alle Vorreden und Glossen, im Texte wurden Druckfehler beseitigt, aber sonst erhebliche Änderungen nicht vorgenommen. Die Apokryphen stehen am Ende der ganzen Bibel. Bemerkenswert ist sofort die Ausg. 1531, 2 Bde. Fol., und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußern Ausstattung. Vorangeht „eine kurtze vermanung unnd eynleytung an die Christenlichen läser diser Biblischen bücher", eine volgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwinglis, beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt viele kleine Holzschnitte, doch das wichtigste ist, dass nun von den Hagiographen Hiob, Ps., Sprichw., Pred. und Hohesl. die Züricher eine eigene Übersetzung gegeben haben, weiteres über sie s. bei Mezger a. a. O. S. 95 ff. Die folgende Ausg. 1534, 2 Bde. 4°, ist, von einigen Änderungen in den Zutaten abgesehen, von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschower, dass die Diener des Wortes in Zürich „die gantz Bibel grundtlich und eygentlich verteütschet" zu höheren Ehren gekommen. Die Übersetzung selbst ist also größernteils die Luthers, die angebrachten Änderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zalreich, dagegen sind der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich (L.'s Briefe, herausgeg. v. de Wette 3, S. 460) über Juds Arbeit urteilt: mirum quam nihili sint, so läßt sich dagegen nicht wol aufkommen, aber auch die Übersetzung der andern Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Charakter. Die Sprache ist hart und schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon geben, sondern verständlich sein wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten: jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichnis der spätern Ausgaben gaben J. C. Rüscheler vor der Ausg., Zürich 1755, Fol. und in J. Lorck a. a. O. 1, S. 212 ff., J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II, 2, S. 381 ff., und Mezger a. a. O. S. 109 ff. Aus der weitern Geschichte der Übersetzung noch dies. Die Versabteilung erhielt zuerst die Ausg. 1589, 4°. Die Ausgabe von 1548, 2 Bde. Fol. und 4°., will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen sein, sodass sie „an vil orten verbesseret" und „das Teutsch yetz dem Hebräischen vil näher dann vor ye worden" sei; in Wirklichkeit aber weicht sie nach Text und Beigaben von den unmittelbar vorhergegangenen Ausgaben von 1542, 4°, und 1545, Fol., durchaus nicht ab: dagegen hatte schon die Ausgabe von 1539 und 1540, 2 Bde. Fol., eine neue Vorrede erhalten und war unter Beihilfe des jüdischen Konvertiten Mich. Adam verbessert worden. In den folgenden Ausg. folgte man ganz überwiegend der von 1548. Selbstverständlich änderte sich mit der Zeit dialektisch mancherlei, Druckfehler in Menge schlichen sich ein und auch willkürlich wurde da und dort geändert. — Die vom Antistes J. J. Breitinger besorgte Ausg. des N. T's, 1629, 4°, gibt nicht eine neue Übers., sondern eine ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausg. von 1622, 8° (das korrigirte Exemplar ist auf der Züricher Kantonsbibl.). Da Breitinger in sprachlicher Hinsicht reaktionär verfur, um das Buch dem Volke widerum „in seiner Eydgenöss. anerbornen mutterspraach" zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind wol Änderungen, aber nicht eben Verbesserungen „an unzalbar vil orten" bemerkbar. Dennoch wurde diese Arbeit nicht nur 1642 und 1656 wider aufgelegt, sondern sie fand auch Aufnahme in die Bibelausgabe 1638. Fol. Letztere Ausgabe hatte im A. Test. wider mancherlei Nachbesserungen erfaren. Seit 1661 nahm man einen großen Anlauf zu einer durchgreifenden Überarbeitung der

Übersetzung und an Kräften fehlte es nicht, man errichtete ein collegium biblicum und arbeitete fleißig, aber da lämte die allerdings begründete Furcht damit Anstoß zu geben („Insgemein vermeinen die H. Capitulares es seyge weder nothwendig noch erbaulich, dass abermalen im Text etwas geändert werde") die Kraft: die neue Ausg. 1665—1667, Fol. und 4°, brachte zwar Änderungen und auch Besserungen, aber keineswegs eine den Zeitverhältnissen entsprechende Umarbeitung, vgl. J. J. Breitinger in J. J. Simler, Sammlung ꝛc. I, 3, S. 914 ff., II, 1, S. 113 ff., doch auch Mezger a. a. O. S. 230 ff. Von den weitern Ausgaben, s. Mezger a. a. O. S. 253 ff., heben wir als revidirte die von 1724, 4°, die von 1755, 2 Bde. Fol., von J. Casp. Ulrich besorgt, vgl. J. J. Simler a. a. O. II, 1, S. 365 ff., bes. aber die von 1772, Fol., hervor. Letztere war nach dem Grundtexte sehr fleißig und mit Geschick verbessert, erregte aber wegen ihrer rationalisirenden Beigaben Anstoß, so dass sie erst später die verdiente Anerkennung fand. Durchgreifenderes geschah im 19. Jarh., zuerst in der Ausgabe von 1817, Fol. und 3 Bde. 8°, besonders aber in der v. J. 1860, 8°, und wider 1868, 8°, revidirt, unter gewissenhafter Benutzung der bisherigen exegetischen Ergebnisse. So hat die Übers. ihr dialektisches Gewand nun völlig abgelegt und in Rücksicht der Richtigkeit kann sie sich den besten zur Seite stellen; freilich ist sie nicht aus einem Gusse gekommen, und gerade die erstrebte Treue fürte nicht selten zu Schwulst und Unklarheit.

Die katholische Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Lutherschen Übersetzung nicht zurückbleiben; dass sie dieselbe als verfälscht verschrie, wollte nicht verfangen, das echte musste dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luthers Übersetzung des N. Test's. mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen, stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526, Fol., s. Serapeum 15, S. 333 ff., trat Hier. Emser, „der Sudler in Dresen", auf den Kampfplatz, sein N. Test. erschien Dresden 1527, Fol. Ein Zufall wollte, dass es in der Offenb. Joh. ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenommen) hatte, wie Luthers Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, s. Palm a. a. O. S. 80, anders stands mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendirt und zurechtgebracht zu haben, in der Tat hat er aber nur eigne Glossen gegeben, die Übersetzung Luthers dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gedient. Das Werk ist dann oft wider gedruckt worden, s. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. der römisch-cath. deutschen Bibelübersetzung, Nürnb. 1781, 4°, S. 47 ff. Gegen den Druck in Rostock erklärte sich Luther, s. O. Krabbe, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrh. 1 (Rostock u. Schwerin 1854, 8°), S. 384 f. L.'s Briefe, herausgeg. von de Wette 3, S. 528 f. Ganz verunglückte J. Eck's Bibel, Ingolstadt 1537, Fol., und einige Male aufgelegt, s. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im N. T. war Emsers Ausg. im wesentlichen, nur sprachlich noch verschlechtert, beibehalten, im A. T. aber gab er die ältere Übersetzung, vgl. die Ausgaben Augsburg 1475 und 1507, sprachlich etwa und nach seiner Vulgata, aber nichtsweniger als durchgreifend ändernd; sein Deutsch ist unter aller Kritik, vgl. Th. Wiedemann, J. Eck, Regensburg 1865, S. 615 ff. Mehr Glück machte one sein Verdienst der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit seiner Bibel, Mainz 1534, Fol., und oft, s. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er sich nämlich im N. T. fast ganz an Emser hielt, die Apokryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des A. T. aber Luther stark benutzte, doch im einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungefüge; seine Tendenz polemisch. Er wollte die ungesauberten Biblien der „Elymassiten" von ihrem Unflat segen und reinigen und ruft daher sofort allen deutschen Christen zu:

„Kommt her on forcht, lesst mich allein.
Bey mir habt yr Gots wort gantz rein.
Das euch vil zeit ist abgestolen,
Durch falsche Bibel unverholen.

Hier findt yr, wie yr seyt verfürt.
Gantz, trew, rein, war, werd ich gespürt*)."

Nachdem dieses Werk von Casp. Ulenberg, † 1617, Köln 1630, Fol., stark überarbeitet, dann wider von den Mainzer Theologen, Köln 1662, Fol., verbessert worden war, erschien es gewönlich u. d. T.: Catholische Bibel, s. die Ausgaben bei Panzer a. a. O. S. 160 ff., 177 ff., und so hatte die kathol. Kirche allmählich eine Übersetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar sehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vorteil abwich; im ganzen herrscht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maßgebend.

Etwa nach Verfluss eines Jarhunderts versuchte man sich zunächst in den protestantischen Kirchen wider in neuen Übersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes, Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit, und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisiren wurden durchgemacht und Klopfstocks Ode „die deutsche Bibel", dass der hl. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Platze. Aber auch die Besseren übersetzten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit zurück, sodass es gar nicht wunder nimmt, wenn es die Mehrzal dieser Übersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des reformirten J. Piscator, Herborn 1602 ff., 4 Bde. 4°, und oft, die sogenannte Strafmich-Gott-Bibel (Marc. 8, 12, „wann disem geschlecht ein zaichen wirdt gegeben werden, so straaffe mich Gott"), die in Bern, s. J. J. Frickart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern, Aarau 1846, 8°, S. 52; Mezger a. a. O. S. 286 ff. und auch in einigen andern Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam. In Bern erschien 1684, 4 Bde. Fol. und 4°, eine offizielle Ausgabe, der im Laufe der Zeit weitere folgten. Die Übersetzung ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sie sucht ängstlich den Text widerzugeben, latinisirt aber daneben so stark, dass die Benutzung der lat. Übersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. Notirt sei die Übersetzung „allerley" für *πάντας* 1 Tim. 2, 4 und *πάντων* 1 Tim. 2, 1. 6. — In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Perikopen in der „Evang. Kirchen-Harmoney" des Herz. August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichnis seiner Samml. ꝛc. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Übersetzung unternommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666, 4°, bis 1 Sam. 17, 58) unter Verschluss genommen; das Prinzip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jarhundert entstand im mystischen Interesse die Berlenburger Bibel 1726—1742, 8 Bde. Fol., von J. F. Haug u. a. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Lutherschen Übersetzung, daneben ward aber auch die Züricher Übersetzung benutzt, s. Mezger a. a. O. S. 283; übrigens s. oben II, S. 311 ff. diesen Artikel. Die Wertheimsche Bibel, Wertheim 1735, 4°, von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jare verfrüht: es durfte nur der erste, die 5 Bücher Moses enthaltende Band, ans Licht gestellt werden. Die Übersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei herrscht das naturalistische Interesse alles außerordentliche und wunderbare zu beseitigen. 1 Mose 19, 26. „Lots Frau blieb zurück und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen, und lag nachgehends da, von harzichtem Dampf angelaufen und erstarrt, wie ein steinernes Bild". Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738, 4°, und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der W. Bibel, Erfurt 1739, 4°. Dem gelehrten J. D.

*) Berghauer schließt seine *Βιβλιομάχεια* d. i. Biblischer Feldzug und Musterung vieler jämmerlich verfälschten Bibelen —, Oberammergau 1746, 4°, mit den Worten: Du verfälschte Bibel | Bist des Teufels Kübel | Wo steckt alles Uebel.

Michaelis fehlte zum Übersetzer der gewandte, treffende deutsche Ausdruck und Geschmack, seine Übers. (A. T. Gött. 1769 ff., 13 Bde. 4°, 2. A. 1—4 und 6, 1773 ff.; one Anmerk. A. T. 1789, 2 Bde. 4°, N. T. 1790, 2 Bde. 4°) ist breit, echt hausbackene Kost damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelübers., Frankf. a. M. 1773, 8°, und J. H. Voß in Jen. Allg. Lit.-Zt. 1804, Nr. 25. Breit und matt übersetzt auch J. H. D. Moldenhauer, A. T., Quedlinburg 1774 ff., 10 Bde. 4°, N. T. 1787 f., 2 Bde. 8°. Sim. Grynaeus, Basel 1776 f., 5 Bde. 8°, 2. Aufl., Berl. u. Bas. 1782, 3 Bde. 8°, paraphrasirt mit engerem Anschluss an die Textesworte in modernisirender Weise. Die historischen Bücher des A. T. sind im Auszuge gegeben, die Evangelien synoptisch in einander verschmolzen. Um durch eine „edele und gebildete" Übersetzung, statt der veralteten Lutherischen, zum Verständnis der hl. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Griesinger die hl. Schrift „nach den neuesten besten deutschen Übersetzungen" heraus, Stuttg. 1824, 8°, worin von 11 neutestamentl. Briefen die Bahrdts gegeben ist. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, dass sie besseres haben wollte und geben konnte, denn die Übers. von W. L. M. de Wette und J. C. W. Augusti, Heidelberg 1809—1814, 6 Bde. 8°, bezeichnet jedenfalls einen bedeutsamen Fortschritt und namentlich hat sie durch den Rücktritt Augustis, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachsen war, in der 2. umgearbeiteten Aufl. 1831 f., 3 Bde. 8° (3. Aufl. 1838 f., 4. Aufl. 1858), bedeutend gewonnen. In Anschluss an Luthers Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffenden, geschmackvollen Ausdruck exegetischen Takt, der über Schwierigkeiten nicht selten glücklich hinüberhilft. Die Übersetzung in Bunsens Bibelwerk (Leipzig 1858 bis 1869, 8°; die Hagiographen von Ad. Kamphausen, die Apokryphen und das Neue Test. von H. J. Holtzmann) soll als verständlichere dem Gemeindeinteresse dienen; ebenso die Darbystische. Von dieser erschien zuerst das N. Test. (4. Aufl., Elberfeld, C. Brockhaus, kl. 4°), dann auch das Alte.

Zalreiche Übersetzungen erschienen in der katholischen Kirche. Die herkömmliche katholische blieb meist die Grundlage, man folgte der Vulgata, berücksichtigte hier und da etwa den Grundtext, selten nur diesen. Änderungen wurden genug angebracht, sie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrschenden anbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt sich meist treu und verständlich. In diesem Sinne hielten sich zur frühern Th. Aqu. Erhard, Augsb. 1722, 2 Bde. Fol., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünster unter Leitung von Germ. Cartier, Konstanz 1751, 4 Bde. Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphrasirend), Fr. Rosalino („von unzäligen Sprachfehlern gereiniget"), Wien 1781, 3 Bde. 8°, Seibt, Prag 1781, 8°, Ign. Weitenauer, Augsb. 1777—1781, 14 Bde. 8°, und (Jos. Fleischütz), Fuld 1778 ff., 8°. Als neu verdeutscht gibt sich die anonyme, Wien 1793, 12 Bde. 8°. Selbständiger arbeitete H. Braun, Augsburg 1788—1805, 13 Bde. 8°, 2. A., verbessert von M. Feder, Nürnb. 1803, 3 Bde. 8°., 3. A., umgearbeitet von Jos. Fr. Allioli, Nürnb. 1830—1832, 6 Bde. 8°, worauf sie, da sie allerdings durch den letztern eine andere Gestalt gewonnen und mit Vermeidung des Modernisirens auf Luthers Art zurückgelenkt hatte, unter Alliolis Namen erschien, so 3. verb. Aufl., Landshut 1838, 6 Bde. 8; vom N. T. erschien die 4. Aufl., Landshut 1855, 8°. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat H. J. Jäck, Leipz. 1847, 8°, übersetzt. Aus dem Grundtexte übersetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und modernisirend; das N. T. erschien zuerst Kempten 1790 f., 3 Bde. 8°, 5. A. Grätz 1813 f., 4 Bde. 8°, dagegen vollendete er die Bearbeitung des A. T. nicht. Sie wurde fortgesetzt von Th. A. Dereser und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833, 4 Thle. in 15 Bänden 8°, und erschien wärenddem größtenteils auch in 2. Aufl. Daran schließt sich die Bearbeitung des N. T. von Scholz, Frankf. a. M. 1828—1830, 4 Bde. 8°. Treuer hielten sich K. und Leand. van Eß, N. T., Sulzb. 1807, 8°, und sehr oft, A. T. von L. v. E., 2 Bde., Sulzb. 1822, 1836, 8°.

Noch sei bemerkt, dass man es auch an Übersetzungen ins Judendeutsch nicht fehlen ließ und dass selbst einige Afterübersetzungen (abgesehen von denen aus

der Vulgata) geliefert wurden. Eine aus dem Französischen des Martin enthält das aus dem Französischen übersetzte, von Rom. Teller, J. A. Dietelmair u. a. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—1770, 19 Bde. 4°, eine aus dem Englischen Sam. Nelsons antideistische Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766 bis 1778, 8 Bde. 4° (A. T. bis Hohel.). Das N. T. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f., 3 Bde. 8°, aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesamte hl. Schrift sich erstreckenden Übersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Teiles derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichnis der einzelnen Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes sein. Über diese sei nur dies bemerkt, dass ihre Zal, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jarhunderts außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Übersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel der Zeit und sind mit ehrenwerten Ausnahmen im ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das A. T. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Verändlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, dass die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. F. Rückert (Hebr. Propheten, Lief. 1, Leipz. 1831, 8°), ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den einzelnen strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewönlicher folgte man dem Original, das sich one Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten gehören die von Jos. Lauber, Bd. I (5 Bücher Mos.), Wien 1786, 8°, (R. F. O. Heinzelmann) Halle 1801, 2 Bde. 8° (bis 2 Mos. Kap. 28), K. G. Kelle, 4 Bde. (Salom. und Mos. Schriften (Freiberg 1815—1821, 8° und E. F. Ch. Oertel, Bd. I (5 B. Mos.), Ansbach 1817, 4°, der modernisirenden Richtung an. M. Mendelssohn lieferte eine verständige Übers. der 5 Bücher Mos. (Berlin 1780 ff., 3 Bde. und öfter) und der Psalmen (Berlin 1783, 2. Aufl. 1788, 8°). Zalreiche Übersetzungen erschienen in den letzten 3 Jarhunderten in gebundener und ungebundener Rede von den Psalmen; von denen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren, nennen wir nur die viel gebrauchten und oft gedruckten von Casp. Ulenberg „in allerlei Teutsche gesangreimen gebracht, Köln 1582, 8°“, und die deutsche Übersetzung der französ. Ps. „in Teutsche Reimen verstendtlich und deutlich gebracht, nach Frantzösischer Melodey und Reimart durch Ambr. Lobwasser, Newstadt an der Hardt 1582, 8°“. Letztere, Bremen 1616 auch niederdeutsch erschienen, diente den Reformirten als Gesangbuch. — Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaktion von Zunz, Berlin 1837, 8°, 6. Ausg. 1855, L. Philippson, Leipzig 1839 ff., 8°, mit ausfürl. Erklärung nebst Einleitungen, 4 Bde., Leipz. 1854, 8°, 3. Ausg. 1862, 8°, S. Herzheimer, Berlin 1842 ff., 8°, 2. Ausg. Bernburg 1854, 8°, erstreben Treue und dienen in ihrem Judendeutsch der Synagoge. Von den Übersetzungen größerer Stücke des A. T. sind die der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f., 2 Bde. 8°, und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854, 8°, und der poetischen Bücher von H. Ewald, Göttingen 1835 ff., 4 Bde. 8°, und E. Meier, Stuttg. 1854, 8°, hervorzuheben. Letzterem ist nachteilig geworden, dass er wirkliche Versmaße im Originale entdeckt zu haben vermeint.

Gehen wir zu den Übersetzungen des N. Test.'s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jarh. glaubte man durch neue Übersetzungen dem Verständnisse zur Hilfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus Le Long, Bibl. s. II, p. 181 bekannten Übersetzung von J. Adam Lonicerus, Frankf. 1590, 8°, und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603, 8°, die trotz der gleißnerischen Vorrede wesentlich nur eine schwach und wenig geschickt überarbeitete lutherische ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter), Rackau 1630, 8°. Da Luthers

Übersetzung sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatz nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische Parteistellung blieb nicht one nachteilige Einwirkung. Der Logos (Joh. 1) ist „die Rede", „alle Dinge geschahen durch sie, und one sie geschah nicht ein einig Ding, welches geschehen ist" (1, 3) „und die Rede war Fleisch" (1, 14). Die zu Amsterdam 1660, 8°, erschienene Übersetzung (vom Socinianer Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Rackausche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vergl. Ge. H. Goezius, De vers. N. T. Felbingeriana, Lubec. 1706, 4°. Durch diese Beispiele nicht gewitzigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Äußersten vor. Barbarisch ist die Übersetzung des Reform. J. H. Reitz, Offenbach 1703, 8°, und doch erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterdam 1703, 8°), in der wir z. B. Röm. 1, 12 den untereinander Glauben, 1, 19 das kennerliche Gottes, Matth. 6, 11 das zuwesentliche Brot finden; übrigens vergl. G. Olearius, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15, Lips. 1704, 4°, und G. Ge. Zeltner, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf 1711, 4°. Schließlich kam J. J. Junckherrot (Offenbach) 1732, 8°, und lieferte ein gar possierliches Kauderweltsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin", 1, 1 „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da o küsser Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da". Eine handschriftliche Übers. ungefär aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichnis ꝛc. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersetzte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739, 8°), sich seinem gemütlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein eigentlicher National-Trant allenthalben zu mercken". Dass er den Orthodoxen zum Ärgernis gereichte, vgl. z. B. J. H. Benner, Tirocinium Zinzend., Giss. 1742, und s. Acta historico-eccles. Bd. 5, S. 410 ff. war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir itzt etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismum der Handwerkspursche zu Nazareth nicht wüßten". Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f., 8°, doch 1735 f. lieferte er auch eine Übersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Übersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748, 2 Bde. 8°, 2 A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttg. 1753, 8°, 3. A. 1771. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der „feinen und zierlichen Schreibart ists nicht weit her; zu den Angriffen Kohlreifs und Frischs s. Ge. A. Cassius, Lebensbeschreibung Heumanns, Kassel 1768, 8°, Seite 414, 416 ff. Bengels Arbeit sollte neben der fließenden Lutherschen Übersetzung durch engern Anschluss an das Griechische „Etlichen dienen", aber sie ist damit steif und undeutsch ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Übersetzers und Auslegers mit einander vermengend, kam sie weiter zu dem leidigen Modernisiren. Indem die hl. Schriftsteller ganz in der damals gewönlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, dass selbst die Gedanken alterirt und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedankenkreises trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbackenen Zeit also angepasster Abklatsch, dass alles Dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind „die neuesten Offenbarungen Gottes — verteutscht" von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f., 4 Bde. 8°, 3. A., Berlin 1783, 8°. Matth. 2, 23, „worauf man die alte Sage deuten kann". 5, 4 „Wol denen, welche die süßen Melancholieen der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getröstet werden." Dass dagegen J. M. Göze (Beweis ꝛc., Hamb. 1773, 8°), seine ernste Stimme erhob, Göthe 1774 (Werke, Stuttgart und Tüb. 1828, kl. 8°,

. 13, S. 107 ff.) seinen Witz versuchte, wollte in dieser Zeit nicht verfangen,) weniger konnte das Konklusum des kaiserlichen Reichshofrates 1779 von rkung sein. Viel geringer und in mannigfaltiger Abstufung erscheint das Mo- nisiren bei den andern Übersetzern. Der verdiente Philolog (Ch. T. Damm, lin) 1765, 3 Bände 4°, brachte die Neologie wenigstens nur in die An- kungen, vgl. dagegen A. G. Masch, Prüfung ꝛc., Bützow und Wismar 1765, 7, 2 Bde. 8°, auch (Ph. M. Hahn, Winterthur) 1777, 12°, hielt sich auf ndlage Luthers ziemlich treu, verfur aber so puristisch, dass auch die Namen ristus, Evangelium, Apostel u. dergl. übersetzt wurden, wogegen J. G. Sillig, pz. 1778—1786, 8° (Matth. — Röm.) stark modernisirte. Weiter gehören hier- J. Ch. F. Schulz, Bd. I, Evang., Leipz. 1774, 8°, G. W. Rullmann, Lemgo)0 f., 3 Bde. 8°, J. A. Bolten, Altona 1792—1806, 8 Bde. 8°, J. O. Thieß, mb. und Gera 1794—1800, 4 Bde. 8°, Evang. und Apostelgesch., G. F. Sei- Erl. 1806, 2 Bde. 8°, 2. A., 1822, J. C. R. Eckermann, Kiel 1806—1808, Bde. 8°, J. W. F. Hetzel, Dorpat und Leipz. 1809, 8°, Ch. F. Preiß, Stettin Leipz. 1811, 2 Bde. 8°, L. Schuhkrafft, Stuttg. 8°. War die Sprache auch eine fließendere, so konnte sie jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die anken verdünnenden Charakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Hal- g fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Übersetzung hien zuerst Zürich 1781 f., Bd. I von J. L. Vögeli, Bd. II von Casp. Häfeli Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, A., Hannover 1804, 2 Bd. 8°. Zur Rechtfertigung ließ St. Anmerkungen zu ter Übersetzung erscheinen, 6 Hefte, Hannover 1796—1800, 8°. Über die rketzerung Stolz's von seiten J. L. Ewalds s. Stolz, Nötige Antwort ꝛc., mst. 1797, 8° und Die Verketzerer, Altenb. u. Erf. 1800, 8°. Im Jare 1820 erte Stolz auch eine wörtliche Übersetzung. Die Zeit dieser Richtung war ab- aufen, J. Goßner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revidirte Ausg., pzig 1825, 8°, hält sich im Anschluss an Luther etwas wörtlicher, Richters a. Arbeit, Zwickau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubel- es. Die neueren Übers. H. A. W. Meyer, Gött. 1829, 8°, 2 Abth., E. G. Böckel, Altona 1832, 8°, J. K. W. Alt, Leipz. 1837—1839, 4 Abth. 8°, nders aber K. v. d. Heydt, Elberf. 1852, 8°, 3. umgearb. Aufl. 1869, 8°, jüngst C. Reinhardt, Lahr 1878, 8°, erstrebten mögliche Treue, one damit lich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Daneben sind als neueste Über- er Fr. Rengsdorff (Hamb. 1860, 8°) und C. Weizsäcker (Tübingen 1875, 8°), nennen, vgl. über diesen Jenaer Litt.-Zt. 1875, Nr. 40. Als Kuriosität sei as Neue Fermähtnis" erwänt, von dem Matthäus und Johannes, Leipzig 75, 2 Bände 8°, erschienen. Schließlich darf die wolgelungene Übersetzung Öffenbarung Johannis von J. G. Herder, Riga 1779, 8°, nicht unerwänt iben.

Auch von Katholiken erschienen seit Ende des vorigen Jarhunderts neue ersetzungen. Sie flossen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des undtextes und halten sich, etwa die modernisirende und paraphrasirende J. Ba- s, Wien 1805, 3 Bde. 8°, ausgenommen, auf einem mittleren Niveau; das aditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Mir sind bekannt geworden die Christoph Fischer, Prag 1784, Trier 1794, 8°, Seb. Mutschelle, München 89 f., 2 Bde. 8°, B. Weyl, Bd. I, Mainz 1789, 8°, J. Ge. Krach, Freiburg 90, 2 Bde. 8°, 2. A. 1812, die anonyme, Wien 1792, 3 Bde. 8°, die von B. M. Schnappinger, Mannheim 1787—1799, 3 Bde. 8°, 3. A. 1817, 4 Bde., Schwarzel, Ulm 1802—1805, 6 Bde. 8° (Evangelien), die anonyme, Salz- rg 1808, 8°, die (von M. Wittmann) nach der Vatikan., A. Regensb. 1809, 8°, d oft, von J. M. Sailer, Grätz 1822, 8°, und die von J. H. Kistemaker, Münster 25, 8°, 11. Ausgabe 1853 und neuestens wider in 8° und 32° gedruckt. Die Deutschkatholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845, 8°, hält sich treu nach n Grundtexte. **O. F. Fritzsche.**

Deutsche Konkordate, s. Konkordate.

Deutschkatholizismus. Als der Bischof Arnoldi von Trier im Jare 1844, vielleicht um die Niederlage, welche der preußische Stat in dem Streit mit dem Erzbischof Droste Vischering von Köln erlitten hatte, zu feiern, den einer alten Tradition zufolge im Schatz der Kirche von Trier befindlichen ungenähten Rock Christi, um welchen die Kriegsleute das Loos geworfen hatten, öffentlich ausstellen ließ, fand dies in dem katholischen Volk einen solchen Anklang, dass in den 50 Tagen, in denen der hl. Rock (vom 18. August bis 6. Okt. 1844) ausgestellt war, mehr als eine Million Pilger aus den verschiedensten Ständen, aus deutschen und außerdeutschen Ländern, nach Trier strömte. Man feierte diese Tatsache als ein glänzendes Zeugnis dafür, dass im Volk noch der alte katholische Glaube feste Wurzeln habe. Aber noch in demselben Jar trat ein Ereignis ein, welches zu beweisen schien, dass man zu früh gejubelt und dass vielleicht ungezälte Massen es an der Treue zu dem katholischen Glauben, der in der Verehrung des hl. Rocks seinen Ausdruck gefunden hatte, fehlen ließen. Es erschien nämlich in den „sächsischen Vaterlandsblättern" (15. Okt. 1844) ein Brief an den Bischof Arnoldi, in welchem dieser um „des Götzenfestes willen", zu dem er durch Ausstellung des sog. hl. Rocks das katholische Volk verfürt habe, hart angelassen wurde und an diesen Brief schloss sich sogleich eine Aufforderung an die niedere katholische Geistlichkeit an, der katholischen Kirche den Rücken zu kehren. Der Verfasser des Briefes und dieser Aufforderung war Johannes Ronge, ein katholischer Priester, der, eine zeitlang Kaplan in Grottkau, einer kleinen Stadt im Neißener Kreise, wegen eines Aufsatzes, den er in dieselben Blätter geschrieben, suspendirt worden war und jetzt in Laurahütte (bei Beuthen, onweit der russischen Grenze) Kinder protestantischer Bergbeamten unterrichtete. Der Brief gab sich sofort zu erkennen als geschrieben von einem Mann, der an seinem katholischen Glauben längst irre geworden war und nun mit einer gewissen Begeisterung den in der Zeit moderner Bildung kursirenden Ideeen von Freiheit, Fortschritt, Vervollkommnung und Menschenwürde anhing. Dennoch machte der Brief ein ungeheueres Aufsehen. Die sächsischen Vaterlandsblätter konnten, obwol sie einen Separatabdruck des Briefes in 50,000 Exemplaren veranstaltet hatten, nicht alle Bestellungen befriedigen, und wie mit einem Schlag war der bis dahin gänzlich unbekannte Ronge ein berühmter Mann geworden, dem von allen Seiten, auch von Protestanten, Adressen und Beifallsbezeugungen, Ehrenpokale, Lorberkränze und Gedächtnismünzen zugesendet wurden. Es war, das läßt sich nicht verkennen, eine Massenbewegung gegen die katholische Kirche entstanden, zu der vorzugsweise die Städte mit ihrem Bürgertum das Kontingent lieferten. Die Parole war Loslösung von der röm.-katholischen Kirche und Aufrichtung einer deutschkatholischen Kirche. Der Beweis war damit geliefert, dass Massen in der katholischen Kirche lebten, welche sich in ihr nicht wol fülten. Worin ihre Unzufriedenheit bestand, musste erst die Folge lehren, denn die Vorgänge mit dem hl. Rock waren nur der Anstoß, ihre Unzufriedenheit an den Tag zu geben, und sie beschränkte sich nicht auf die Abneigung gegen den Aberglauben, der sich in der Verehrung des hl. Rocks zu Tag legte.

In der Aufforderung, sich loszulösen von der katholischen Kirche, war aber dem Ronge bereits ein anderer Mann zuvorgekommen, Czersky. Dieser war als Vikarius des Propstes nach dem an der nördlichen Grenze Posens gelegenen Städtchen Schneidemühl gekommen. Dort hatte er bereits einen Kreis von Katholiken vorgefunden, welche zu der Überzeugung gekommen waren, dass „die Lehre der römischen Priester mit der klaren und reinen Lehre Jesu und seiner Apostel in den wichtigsten Glaubenssätzen nicht übereinstimme". Das war auch die Überzeugung Czerskys, der bereits von dem römisch-katholischen Glauben losgelöst war, an ihn schloss sich darum jener Kreis an. Vom Konsistorium suspendirt, weil er in heimlicher Ehe mit einer jungen Polin lebte, nahm sich die Gemeinde seiner an und als er dann seine Stelle niederlegte, beschloss sie, „ihre Religion selbst von den durch die römischen Priester eingefürten Menschensatzungen und von den verwerflichen, die Menschen von dem waren durch Christum verkündeten Heilsweg abfürenden Schlacken zu reinigen". Sie trat am 19. Oktober

s der katholischen Kirche aus, wälte den Czersky zu ihrem Pfarrer und Regierung, sie als die aus der römisch-katholischen Gemeinde ausgeson- ristkatholische Gemeinde anzuerkennen. Das Glaubensbekenntnis, iblegte, schloss den Cölibat der Priester, die Abhaltung des Gottesdienstes er Sprache, das Fegfeuer, die Lehre von der Transsubstantiation und e, dass der Papst der Stellvertreter Christi auf Erden sei, aus, behielt Lehre von sieben Sakramenten bei, schloss sich in betreff der Lehre von Son und hl. Geist an das Nicänum an und bezeichnete die hl. Schrift inzig sichere Quelle des christlichen Glaubens.

zwei Seiten ging also jetzt das Bestreben aus, die von dem römisch- en Glauben Abgefallenen in Gemeinden zusammenzufassen. In der Kirche, ie christkatholische nannte, bot das weniger Schwierigkeit, weil gleich die meinde ein bestimmtes Glaubensbekenntnis hatte, an das man sich an- konnte; größere Schwierigkeiten erhoben sich bei der Kirche, welche sich chkatholische nennen wollte, denn schon damals, als sich die erste Ge- in Breslau, wohin Ronge gegangen war) konstituiren wollte, stellte es us, dass da Massen beisammen waren, welche in ihren religiösen Mei- weit auseinandergingen. Es war nicht einmal ein einfacher Beschluss zu und Ronge musste aufgefordert werden, die der gemeinsamen Grundan- entsprechenden Modifikationen am apostolischen Symbol vorzunehmen. es kam es zu dem Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Vater, der n allmächtiges Wort die Welt erschaffen hat, und sie in Weisheit, Ge- t und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unsern Heiland, durch seine Lehre, sein Leben und seinen Tod von der Knechtschaft der rlöst hat. Ich glaube an das Walten des hl. Geistes auf Erden. Ich n eine heilige allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, ng der Sünden und ein ewiges Leben." Auf dieses Glaubensbekenntnis ituirte sich dann am 9. März 1845 die erste deutschkatholische Gemeinde, reslau.

der Bildung von Gemeinden nahm es nun sofort einen raschen Fort- ie größere Rürigkeit entwickelte Ronge. Er unternahm Rundreisen durch und Preußen, provozirte damit öffentliche Demonstrationen, die auch nicht en und stellte den Czersky bald in den Hintergrund. Der Gedanke lag e, mit der Aufrichtung der neuen Kirche Ernst zu machen und zu diesem wurde Ostern 1845 ein allgemeines Konzil in Leipzig abgehalten, bei leich Vertreter von 27 Gemeinden zugegen waren. Dieses konnte nicht die Frage nach dem Bekenntnis, in dem man sich einigen wolle, wider men. Es zeigten sich aber die gleichen Schwierigkeiten, wie in Breslau, ig war man nur in der Parole: „los von Rom", dagegen gingen in der as man denn glaube und wozu man sich bekennen wolle, die Meinungen einander. Weder das Schneidemühler noch das Breslauer Bekenntnis nan sich aneignen. Es schien nichts übrig zu bleiben, als Umschau zu was denn das sei, was wo möglich alle zu glauben noch geneigt sein und mit diesem Minimum sich zu begnügen, und so kam man zu den „Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, an Jesum Christum unseren an den hl. Geist, eine heilige allgemeine Kirche, die Vergebung der Sün- ein ewiges Leben". Czersky, der mit Ronge erst zur vierten Sitzung sen war, hätte gewünscht, dass die Gottheit Christi mit in das Bekennt- genommen werde, „weil doch jeder fragen werde, wie er die Person ufzufassen habe". Er aber wurde belehrt, dass das jedem seine Vernunft lle. „Man hatte, sagt ein Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, den ttes ausgeschieden, um auch die Glaubensarmen in der neuen Kirche zu- .

einem frühlichen Festmal feierte man den Schluss des Konzils und „der große Wurf sei gelungen, der Fortschritt des Jarhunderts sei ge- der Genius Deutschlands greife schon nach dem Lorberkranz". Wärend nge wider Rundreisen antrat, bei denen schon die Wal der Orte zeigte,

dass er sein Absehen gar nicht allein auf die Katholiken richte, trat im eigenen Lager eine Spaltung ein. In den deutschkatholischen Kreisen Berlins empfand man es doch schmerzlich, dass das Leiziger Konzil die Grundlage aller christlichen Kirchen, das apostolische Symbol, abgeworfen hatte, man legte dagegen Protest ein und bildete eine gesonderte Gemeinde, die sich den Namen „Protestkatholiken" gab und am 15. Juli 1846 ihr Bekenntnis, dessen Grundlage wider das apostolische Symbol bildete, veröffentlichte. Es wäre dem Czersky nahe gelegen, das gleiche zu tun, denn auch das Schneidemühler Bekenntnis war noch ein positives, und noch auf dem Leiziger Konzil war er für die Gottheit Christi eingetreten, obwol er sich das Leipziger Bekenntnis doch hatte gefallen lassen. In der Tat hat er auch alsbald sich gegen dasselbe erklärt und dieses wie das Breslauer als unchristliche Bekenntnisse verworfen, weil Christus das Fundament des Glaubens bleiben müsse, und seinen Glauben an die Gottheit Christi hat er auch später nicht fallen lassen. Aber er war ein schwacher unsicherer Charakter, fülte wol auch, dass er nicht der Mann sei, die entstandene Bewegung in seinem Sinn fortzuleiten. Darum machte er einen faulen Frieden mit Ronge (zu Rawitz im Januar 1846), und erklärte nach abermaligem Schwanken schließlich: sein Standpunkt sei zwar der supranaturalistische, aber er wolle über Andersdenkende kein Richteramt üben. Man solle nur darauf sehen, dass die Freiheit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Individuen durch nichts beschränkt werde, denn nur in der völligen Freiheit könne die christliche Kirche gedeihen. Damit ging die Gefar des Zwiespaltes an den Deutschkatholiken vorüber, aber der Moment war damit auch versäumt, in dem die Deutschkatholiken noch in positive Banen hätten einlenken können: denn Czersky überließ jetzt dem Ronge das Feld und die Zal der Anhänger des positiven Bekenntnisses wurde immer dünner. Ronge fur allerdings fort, durch Rundreisen, die er machte, die Bewegung aufrecht zu erhalten, Gemeinden zu gründen und einen Verband unter ihnen herzustellen, aber es wollte sich immer kein Mittel finden, Leute, unter denen sich solche fanden, die nahezu alles christlichen Glaubens bar und ledig waren, zusammen zu binden und zusammen zu halten. Eine Weile fur man noch fort, nach einem solchen Mittel herum zu tasten. Hatte man damit angefangen, dass man nach einem Minimum suchte, in dem alle sich einigen sollten, so erklärte man auf einer späteren Synode (denn Synoden wurden jetzt an mehreren Orten gehalten), nachdem sich herausgestellt hatte, dass sich ein solches nicht finden lasse, dass auch das Leipziger Bekenntnis nicht als bindendes Symbol gelten solle. Andere gingen noch weiter und erklärten, die christkatholische Gemeinschaft dürfe als einigendes Band keinen Glaubenssatz (kein Dogma) aufstellen, denn Glaubenssätze hinderten gerade an der Erreichung des Zieles einer allgemeinen christlichen Kirche. Was aber unter dieser allgemeinen christlichen Kirche zu verstehen sei, wusste niemand zu sagen, am wenigsten Ronge, der zwar zugestand, dass man mit dem fünfzehnhundertjärigen Glaubensbekenntnis gebrochen habe, weil es unserem religiösen Bewusstsein nicht mehr entspreche, aber auch nicht zu sagen wusste, welchen Ausdruck man dem religiösen Bewusstsein der Jetztzeit zu geben habe und sich in vagen Redensarten erging.

Je mehr nun zu Tage trat, dass der Deutschkatholizismus mit dem christlichen Glauben, dem römisch-katholischen wie dem protestantischen, zerfallen sei, desto mehr zogen sich die Männer, welchen die religiöse Frage noch der Mittelpunkt war und welche es nur auf Reinigung der katholischen Kirche abgesehen hatten, Männer wie Anton Theiner, früher Professor der katholischen Theologie in Breslau, Regenbrecht, Domherr und Professor des kanonischen Rechts in Breslau, und andere zurück und nun wurde der Deutschkatholizismus ein Tummelplatz für alle negativen Geister. Nun suchten die einen Fülung mit dem Lichtfreundtum, die anderen mit dem politischen Radikalismus. Auch der Pantheismus fand Raum. Die Fürung entglitt aber ganz der Hand Ronges und freilich ein eigentlicher Fürer war er nie gewesen; ihm gebürt nur das Verdienst, das Signal zur Losreißung von Rom gegeben und durch Reisen die Bewegung eine Weile aufrecht erhalten zu haben. In seinen eigenen Kreisen war man früh mit

ihm unzufrieden geworden und tadelte an ihm insbesondere, dass er über dem steten Reisen seine Pflichten als Prediger und Seelsorger versäume. Erhielt er sich auch auswärts länger in Kredit durch gespreizte Reden, die er an den verschiedensten Orten hielt, so erkannte man doch auch da früh seine Nichtigkeit und schon im Jar 1847 sprach sich der, doch mit ihm auf gleicher Basis der Kirchenlosigkeit stehende Wislicenus über sein Buch: „das Wesen der freien Kirche" dahin aus, dass in demselben „Rationalismus, Radikalismus bis zu Feuerbach, Konservatismus, Socialismus, Mystik, Polemik, Klarheit und Dunkel, Wissenschaft, Glauben, Kirche, Nichtkirche vertreten sei, als eine große gärende Masse mit einander gemischt".

Da es sich jetzt also nicht mehr, wie man anfangs glauben konnte, um die Frage handelte, welche Kirche die reinere sei, die deutschkatholische oder die römischkatholische, so wurden auch die Regierungen mehr und mehr spröde gegen den Deutschkatholizismus, den sie zu keiner der rechtlich anerkannten Kirchen rechnen konnten. In Bayern erklärten die kirchlichen Behörden schon im Jar 1845, dass die „neue Sekte" nicht eine Religion, sondern Radikalismus und Kommunismus sei und dass daher die Teilnahme an ihr als Hochverrat zu behandeln sei, in Österreich wurde sogar der Name Deutschkatholizismus verboten; in Preußen schwankte man, ließ die Deutschkatholiken einigermaßen gewären, erkannte sie aber doch nicht als eigene Religionsgesellschaft an; auch in Sachsen und Baden waren ihnen die Regierungen nicht geneigt, in diesen beiden Ländern redeten aber die Liberalen in den Kammern ihnen das Wort. Ihre Stellung den Regierungen gegenüber wurde dann freilich vom Jar 1848 an eine günstigere, denn die in der Bewegung dieses Jares erlassenen Grundrechte der deutschen Nation gewärten ihnen eine gesetzlich anerkannte Existenz, die dann freilich durch die bald darauf eintretende Reaktion auf politischem Gebiet wider vielfach beschränkt wurde. Die gewärte Freiheit hatte aber nur zum Beleg gedient, dass sie keines Aufschwungs mehr fähig waren: denn nicht einmal eine beträchtliche Mehrung von Gemeiden fand infolge der gewärten Freiheit statt und die innere Zersetzung nahm ihren Fortgang. In einigen Distrikten vereinigten sich die Deutschkatholiken, um sich doch zu erhalten, mit den freien protestantischen Gemeinden und gaben sich den Namen: „Religionsgemeinschaft freier Gemeinden". Auf der Versammlung, auf welcher dieser Bund geschlossen wurde (in Gotha 1859), wurde auch der Antrag auf Zulassung der Reformjuden nur darum nicht zum förmlichen Beschluss erhoben, „weil eine solche Zulassung nach dem Bundesstatut, das nur freireligiöse, nicht gerade christliche Gemeinden, kenne, selbstverständlich sei" und so wurden auch in den auf den gleichen Grundlagen ruhenden von Ronge 1859 gestifteten Reformverein Reformjuden aufgenommen. Andere gaben die religiös-kirchliche Frage ganz auf und gingen in das politisch-demokratische Lager über, wie denn einer ihrer Fürer die Stirn hatte, offen zu bekennen, dass er die religiöse Bewegung nur als Mittel der social-politischen Agitation betrachtet habe, jetzt aber die vorgenommene Maske fallen lassen könne.

Im Publikum war das Interesse am Deutschkatholizismus längst erloschen. Die Zal der Gemeinden wurde darum immer geringer. Wenn der Deutschkatholizismus in der Zeit seiner höchsten Blüte ongefär 60,000 Mitglieder zälte, unter drei wirklich organisirten Synodalverbänden (der schlesischen, der sächsischen Landesgemeinschaft und der süd- und westdeutschen Kirchengemeinschaft), so bestanden nach Kampe, dem Geschichtschreiber des Deutschkatholizismus, gegen Ende des Jares 1858 in Deutschland nur noch 100 konstituirte Gemeinden, und unter diesen waren bereits 10 freiprotestantische. Je mehr sich dann die deutschkatholischen Gemeinden mit den freien protestantischen Gemeinden vermischten, desto weniger lässt sich eine Zalenberechnung noch anstellen.

Die Gefar, welche am Anfang der Bewegung der römischen Kirche drohte, war also an ihr vorübergegangen, das verdankt sie aber nur dem Umstand, dass diejenigen Katholiken, welche nur nach Reinigung ihrer Kirche begehrt hatten, sich vom Deutschkatholizismus von da an zurückzogen, wo dieser der positiv christlichen Elemente sich zu entschlagen anfing. —

Schriften: Dr. Edwin Bauer (d.-kath. Pfarrer), Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche, Meißen 1845. W. A. Lampadius (Protestant), Die deutschkatholische Bewegung, von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart, aus protestantischen Gesichtspunkt historisch-kritisch beleuchtet, Leipzig 1846. Dr. Ferdinand Kampe (d.-k. Prediger), Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, Leipzig 1852—1860, 4 Bde. Derſ., Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältnis zur Politik, 1860. Eine literarische Übersicht über die auf Anlass des Deutschkatholicismus erschienenen Schriften in der neuen Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung von Hase u. Schwarz, Jahrg. 1846 u. 1847. H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. **H. Schmid.**

Deutschmann, Joh., geboren den 10. August 1625, seit 1657 a. o., seit 1662 o. Professor in Wittenberg, starb den 12. August 1706. Dass sein Name noch gegenwärtig genannt wird, verdankt er allein den mit so großer Leidenschaftlichkeit gefürten Streitigkeiten mit dem jüngeren Calixt und später gegen Spener; von seinen Schriften hat keine eine Bedeutung erhalten. Zur Feier seines Rektoratsantritts 1678 wurde in seinem eigenen Hause von Studenten eine Komödie aufgefürt, in welcher der jüngere Calixt als greuliches Ungeheuer auf die Büne tritt mit Hörnern und Klauen, über welches die Calovsche Schrift Consensus repetitus den Triumph davon trägt. Einem Spener wirft Deutschmann in seiner „christlutherischen Vorstellung" nicht weniger als zweihundertdreiundsechzig Ketzereien vor. Nachdem Spener diese Schrift zu Gesicht bekommen, urteilt er: „es ist diese Arbeit aus göttlichem Gerichte so übel geraten, dass sich die Fakultät damit vor der ganzen Kirche prostituirt, also dass mir sobald einige gute Freunde gratulirten, Gott habe meine Feinde in meine Hand gegeben". Im letzten B. der Bedenken S. 566. Als Schwiegersohn von Calov war der schwache Mann nur blindes Werkzeug in dessen Hand. Zu seinen wissenschaftlichen Liebhabereien gehörte die Ausbildung der sogenannten theologia paradisiaca. Es sollte die Übereinstimmung nicht nur des Alten Testamentes, sondern auch des patriarchalischen und adamitischen Glaubens nicht nur mit der Conf. Aug., sondern selbst mit der F. C. nachgewiesen werden. Deutschmann gab daher heraus: eine antiquissima theologia positiva primi theologi Adami, ein symbolum apostolicum Adami, ferner: „Der christlutherischen Kirche Prediger-Beicht und Beichtstul von dem großen Jehovah-Elohim im Paradiese gestiftet". In dieser Spitze der Übertreibung richtete sich die höher und immer höher gespannte Orthodoxie der Zeit.

Ranfft, Leben der churſächsischen Gottesgelehrten, die mit der Doctorwürde geprangt, und im jetzt laufenden Jahrhundert das Zeitliche gesegnet haben, 1742, I, S. 243. Walch, Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, I, S. 341 ff. 749 ff. II, 891, 898. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 221. Allgem. deutsche Biogr. 5, 93. **Tholuck.†**

Deutschorden, der, verdankt wie der Johanniterorden und der Tempelorden seine Entstehung den Kreuzzügen, steht aber an kirchlichen und socialen Verdiensten weit höher als jene beiden. Denn die Verbreitung des Christentums und deutscher Bildung in den Ostseeländern, sowie die Gründung des Herzogtums Preußen ist wesentlich sein Werk. Seine Stiftung fällt in die Zeit der Belagerung von Akkon. Aus Mitleid über das jammervolle Schicksal der deutschen Pilgrime, welche nach den vielen Mühseligkeiten und Gefaren endlich entkräftet und mittellos in dem durch Seuchen und Hungersnot heimgesuchten Lager ankamen, und hier one Pflege und Obdach hinstarben, schlugen einige Bremer und Lübecker Bürger, welche unter Fürung des Grafen Adolf von Holstein nach dem heiligen Lande gesegelt waren, vermittelst ihrer Schiffsegel Zelte auf, um die deutschen Pilgrime darin aufzunehmen und sie, soviel es möglich war, hier zu pflegen. Mit ihnen verbanden sich um das Jar 1190 auch Brüder des deutschen Hospitals zu Jerusalem. Die woltätige Wirksamkeit dieser Männer erregte die Aufmerksamkeit der anwesenden Fürsten und besonders des jungen Herzogs Friedrich von Schwaben. Dieser fasste den Gedanken, den zum Schutz der deutschen Pilgrime gebildeten Verein zu einem Ritterorden nach dem Vorbilde der Johanniter und Templer zu gestalten und die

eiden Meister dieser Orden wurden nun beauftragt, in Gemeinschaft mit dem Patriarchen und anderen hohen Geistlichen eine neue Regel zu entwerfen. Dies urde in der Art ausgefürt, dass man die Gesetze für die ritterliche Tätigkeit von dem Tempelherrnorden entlehnte, die Pflichten christlicher Mildtätigkeit aber und die Pflege der Leidenden nach denen der Johanniter ordnete, was onehin schon den Vorgang der deutschen Hospitalbrüder für sich hatte. Die neue Gemeinschaft wurde nun „Orden des deutschen Hauses unserer lieben Frau zu Jerusalem" genannt und erhielt als solcher die Bestätigung des Papstes Clemens III. am Februar 1191. Herzog Friedrich von Schwaben, der die päpstliche Bulle auswirkt hatte, erlebte deren Ankunft im Morgenlande nicht, an seiner Statt vollzog nun der König von Jerusalem und der Patriarch die Aufnahme der deutschen Brüder in den neuen Orden. Vierzig edle Deutsche erhielten den Ritterschlag und die Weihe. Als Ordenskleid wurde ihnen ein weißes Gewand mit einem schwarzen Kreuze erteilt. Bald darauf erfolgte auch die Wal eines Vorstandes des Hochmeisters, die auf den aus den Rheinlanden gebürtigen Ritter Heinrich Walpott von Bassenheim fiel. Eine weitere Ausbildung der Ordensregel erfolgte durch dem Papst Cölestin III. Er setzte fest, dass sie alle Rechte, Begünstigungen und Freiheiten genießen sollten, welche die Templer und Johanniter besaßen. Als Grundgesetz wurde aufgestellt, dass nur Männer deutscher Geburt von ehrlicher und edlem Stamm aufgenommen werden sollten. Die Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams hatten sie mit den andern geistlichen Orden gemeinsam. Die Brüder zerfielen in zwei Klassen, in streibare Ritter, und in solche, welche die Pflege und Heilung der Kranken in den Hospitälern besorgten. Außer diesen Ordensbrüdern wurden auch Priester in den Dienst genommen, welche den Gottesdienst zu besorgen hatten, aber keine eigentliche Glieder des Ordens waren. Etwa 30 Jare später bekam der Orden die Erlaubnis, auch Priester-Brüder aufzunehmen. Die Mittel der Erhaltung und die Kosten der Krankenpflege flossen dem Orden anfangs, mehr in einzelnen Spenden woltätiger Gönner, als aus ausgedehnten Besitzungen zu. Erst nach der Eroberung von Akkon erwarb der Orden Grund und Boden und erbaute auf demselben eine Kirche, ein Hospital und andere Wongebäude. Die erste bedeutende Schenkung verlieh ihm Kaiser Heinrich VI., der ihm durch Urkunde vom 18. Juli 1197 ein Cistercienserkloster der heiligen Dreifaltigkeit zu Palermo, dessen Besitzer wegen widerspenstigen Benehmens vertrieben worden waren, samt allen dazugehörigen Besitzungen übergab. Übrigens blieb der Orden geraume Zeit in bescheidenen Verhältnissen, wuchs nur langsam an Mitgliedern und Gütern. Erst unter Hermann von Salza, einem tapferen aus Thüringen gebürtigen Ritter, der ums Jar 1210 zum Hochmeister erwält wurde, nahm er einen schnelleren Aufschwung; es flossen ihm nun reichlich Gelder, Güter und Privilegien zu.

Hermann von Salza war ein Mann von einnehmender Persönlichkeit und ausgezeichneter Tatkraft, er spielte nicht nur bei allen Unternehmungen im Morgenlande eine sehr wichtige Rolle, sondern auch in den europäischen Angelegenheiten. Häufig sehen wir ihn als Botschafter an den abendländischen Fürstenhöfen herumreisen; mit Erfolg machte er den Vermittler in Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst. Beide wetteiferten, ihm und seinem Orden Begünstigungen zuzuwenden. Der Kaiser verfügte, dass immer zwei Ordensbrüder am Kaiserhofe sollten weilen dürfen, um milde Gaben für die Spitäler des Ordens einzusammeln; und wenn der jeweilige Hochmeister selbst an den Hof komme, so sollte er als Mitglied der kaiserlichen Familie betrachtet und ihm alles notwendige aufs reichlichste zur Verfügung gestellt werden. Als Hermann von Salza einst (1226) zwischen dem Papst Honorius und Friedrich II. durch schiedsrichterlichen Ausspruch glücklich vermittelt hatte, wurde er und seine Nachfolger im Amte zur Reichsfürstenwürde erhoben und mit einem kostbaren Ringe beschenkt, der nachmals bis in entfernte Zeiten von Meister zu Meister überging; auch erhielt er die Erlaubnis, auf seinem Schilde und in seiner Ordensfane den schwarzen Adler füren zu dürfen. Der Papst Innocenz III. verlieh dem Orden Zehentfreiheit von allen seinen Gütern, und bestätigte eine schon von früheren Päpsten zugestandene Gleichstellung

mit den Vorrechten der Templer und Johanniter; Honorius III. verordnete, es solle jeder, der an einen Deutschordensritter gewalttätige Hand anlege, in den Kirchenbann erklärt werden. Eine besonders wichtige Begünstigung war es, dass Honorius III. dem Orden das Recht erteilte, Halbbrüder anzunehmen, die nicht gerade Ritter zu sein brauchten, wodurch es ihm möglich wurde, in allen Ständen und Lebenskreisen tüchtige Männer für seine Dienste zu gewinnen. Nicht nur Vorrechte erhielt der Orden, sondern auch von Kaiser, Papst und Privatpersonen reiche Schenkungen in Italien und Deutschland, besonders in den Rheinlanden, Franken, Hessen, Thüringen, Bayern, Österreich und Ungarn. Das für die Zukunft des Ordens folgereichste Ereignis war aber die Berufung zum Kampf gegen die heidnischen Preußen, welche ihm einen weiten Wirkungskreis und eine schöne Ban zu Macht und Ruhm eröffnete. Der für Verbreitung des Evangeliums unter den Preußen so eifrige Bischof in Preußen, Christian, konnte gegen dieses rohe und wilde Volk nur wenig ausrichten, und fand auch bei dem verbündeten Herzog Konrad von Masovien nur ungenügende Hilfe. Namentlich war das neubegründete Bistum im Kulmerland den beständigen Einfällen und Verheerungen der Preußen ausgesetzt. Der Bischof Christian und der Herzog Konrad kamen nun nach Besprechung mit den masovischen Großen überein, an den tapfern Hochmeister des Deutschordens eine Gesandtschaft nach Italien, wo er damals residirte, zu schicken, ihm eine Schenkung des Kulmerlandes und eines anderen Gebietes zwischen dem Herzogtum Masovien und Preußen anzubieten und ihn aufzufordern, er möge einen Teil seiner Ordensritter zur Bekämpfung der heidnischen Preußen herbeisenden. Der Hochmeister, den die preußische Gesantdschaft in den ersten Monaten des Jares 1226 in Italien fand, erklärte sich in Einstimmung mit seinen Ordensbrüdern bereit, das Erbieten anzunehmen, wenn auch der Kaiser einwillige und Beistand verheiße. Dies geschah, der Kaiser Friederich II., die Wichtigkeit des Unternehmens würdigend, erteilte dem Hochmeister Vollmacht, mit der ganzen Macht seines Ordens in Preußen einzudringen und bewilligte zugleich, dass der Hochmeister für seine Nachfolger und seinen Orden sowol das Landgebiet, welches der Herzog Konrad verheißen habe, oder sonst noch verleihen werde, sowie alles, was der Orden sonst noch in Preußen erwerben würde, völlig frei one Dienstlast und Steuerpflicht besitzen sollte, one irgend eine Verantwortlichkeit. Kurz der Orden wurde in eine souveräne Herrschaft über Preußen eingesetzt. Auch der Papst erteilte seine Einwilligung, doch so, dass das Land eigentlich dem heiligen Petrus gehöre und der Orden es als Lehen vom päpstlichen Stule inne haben sollte. Mit dem Herzog Konrad von Masovien wurde ein für alle Fälle sichernder Vertrag abgeschlossen. Im Jar 1227 schickte nun Hermann von Salza eine Schar auserwälter Ordensritter unter Anfürung des Deutschmeisters Hermann Balk und des Marschalls Dieterich von Bernheim nach Preußen ab. Nachdem sie das ihnen angewiesene Gebiet in Besitz genommen, vereinigten sie sich mit dem schon früher in diesen Gegenden zur Bekämpfung der Heiden gestifteten Orden der Dobriner Ritterbrüder, der mit allen seinen Besitzungen dem Deutschorden einverleibt wurde. Um festen Fuß zu fassen, schritten die Ordensritter sogleich zu Erbauung einiger Burgen an der Weichsel. Zuerst wurde Nessau befestigt, dann eine andere alte, früher zerstörte Burg Thorn neu aufgebaut, bald wurden einige andere von den Preußen besetzte Burgen erobert und in kurzer Zeit war das dem Orden geschenkte Kulmerland ganz vom Feinde gesäubert, die Städte Kulm, Thorn und Marienwerder gegründet. Der Orden erhielt infolge eines gegen Preußen gepredigten Kreuzzugs ansehnliche Zuzüge aus Deutschland; der Landgraf Konrad von Thüringen nahm mit 24 seiner Ritter das Ordenskleid; der Markgraf Heinrich von Meißen erschien mit einem ansehnlichen Kreuzheer an der Weichsel, um die Ordensritter zu unterstützen. Diese machten immer weitere Fortschritte, sie eroberten Pomesanien, gründeten die Stadt Elbing, vereinigten sich im Jar 1237 mit dem Ritterorden der Schwertbrüder in Livland, die kurz zuvor Esthland unterworfen hatten, und fassten nun auch in Livland festen Fuß. Hermann von Balk konnte sich nun Landmeister von Preußen und Livland nennen. Aber jetzt wurde seiner siegreichen Tätigkeit ein

Ziel gesetzt. Nach Deutschland berufen, um in einer Versammlung des Ordenskapitels von seinen Taten Bericht zu erstatten, erkrankte er und starb am 5. März 1239. In demselben Jar und Monat starb auch der große Hochmeister des Ordens Hermann von Salza. Zu seinem Nachfolger wurde Landgraf Konrad von Thüringen gewält, der den Krieg gegen die Preußen mit erneuter Energie fortsetzte. Eben jetzt drohten bedenkliche Gefaren; die Preußen hatten nur durch große Strenge in Unterwerfung gehalten werden können und närten bitteren Hass gegen ihre Unterdrücker. Ihre Klagen fanden Gehör bei dem pommerschen Herzog Suantepolk, der, ein änliches Loos fürchtend, als Schirmherr der Preußen sich aufwarf. Der Orden wurde mit Suantepolk in Krieg verwickelt, gewann aber Verbündete in den Herzogen von Polen, und Suantepolk, dessen Land greulich verheert wurde, musste 1248 einen für den Orden sehr günstigen Frieden abschließen, dem im folgenden Jar auch eine Übereinkunft mit den unterworfenen Preußen folgte, durch welche die gegenseitigen Rechte und Verpflichtungen geregelt wurden. Annahme des Christentums, Erbauung einer Anzal von Kirchen und Teilnahme an den Heerfarten des Ordens waren im wesentlichen die Friedensbedingungen, welchen die Preußen sich fügen mussten. Die Kämpfe für Unterwerfung der Preußen waren aber damit noch nicht abgeschlossen, manche Gefaren und Wechselfälle traten dazwischen, Aufstände der bereits besiegt geglaubten Preußen, Verwicklungen mit benachbarten Fürsten und den preußischen Bischöfen, Verheerungen bereits angebauter Länderstrecken durch die benachbarten Lithauer. Als Schluss der Eroberungskriege kann die Unterwerfung der preußischen Provinz Sudauen angesehen werden, die im Jar 1283 erfolgte. Noch wärend des Kriegs war für die Germanisirung und Kultivirung des Landes viel geschehen. Eine große Anzal deutscher Einwanderer, zum teil aus adeligen Geschlechtern stammend, hatten sich auf den herrenlosen Besitzungen niedergelassen, und Burgen, Dörfer und Städte angelegt. Es bildete sich nicht nur ein deutscher Adel, sondern auch ein deutscher Bauernstand, und ein deutsches städtisches Bürgertum. Der Deutsche trat hier in freierer Beweglichkeit auf, als in der alten Heimat, er konnte Rechte und Freiheiten, die er zu Hause nur unter Fehden und Bedrängnissen, unter Zwist und Kampf zu erringen vermochte, auf dem Wege friedlicher Anordnung und gesetzlicher Ruhe gewinnen. Die Landesverwaltung bildete sich im Zusammenhang mit der Ordensverfassung jetzt weiter aus. Die oberste Behörde in dem Ordensstat war der von seinem Ordenskapitel auf Lebensdauer erwälte Hochmeister mit den ersten Würdenträgern oder Ordensgebietern, die seinen engeren Rat bildeten. Der erste derselben war der Großkomthur, des Hochmeisters Stellvertreter in dessen Abwesenheit; ihm zunächst stand der Oberst-Spittler, der Vorsteher der Hospitäler, zunächst des mit dem Haupthause verbundenen; die dritte Würde war die des Oberst-Trapiers, der die Aufsicht über das Hauswesen im Konvente, die Bekleidung und die zum Lebensunterhalt nötigen Dinge zu füren hatte; das vierte Amt war das des Treßlers oder Schatzmeisters. Die Residenz des Hochmeisters und seiner Würdenträger war Akkon; dort wurde von Zeit zu Zeit das große Generalkapitel des Ordens gehalten, und die Gesetze und Beschlüsse, die man dort entwarf, hatten in allen Provinzen Geltung. Für die einzelnen Länder, in welchen der Orden seine Besitzungen hatte, wurden dann Stellvertreter ernannt, welche die oberste Gewalt im Namen des Hochmeisters handhabten. Der Statthalter von Deutschland hieß Deutschmeister, der von Livland Heermeister, der von Preußen Landmeister. Ihm stand dann noch ein Ordensmarschall zur Seite, welcher das Kriegswesen leitete, übrigens war das Marschallamt kein feststehendes Ordensamt, es wurde nur besetzt, wo die Kriegsfürung das Bedürfnis eines eigenen Vorstandes erzeugte. Den einzelnen Bezirken, auch Balleien genannt, deren es in Deutschland elf gab, standen dann Komthure vor, die sich wider in Landkomthure und Burgkomthure unterschieden, sie waren die natürlichen Berater des Landmeisters und hatten die ganze Verwaltung des ihnen zugewiesenen Gebietes in Händen.

Neben den Komthuren kommen in Preußen auch noch Ordensvögte vor, die eine Art Landkomthure waren, wärend die eigentlichen Komthure gewönlich an

bestimmte Burgen und ihr Gebiet gebunden sind. Der eigentliche Landesherr in den Provinzen, wie z. B. in Preußen, war der Landmeister, und alle Ordensritter im Lande, sowie alle Bewoner des dem Orden unterworfenen Gebietes ihm zum strengsten Gehorsam verpflichtet. Er hatte keine feste Residenz, sondern hielt sich eben da auf, wo die Geschäfte seine Gegenwart erforderten. Hochmeister wie Landmeister durften bei wichtigeren Angelegenheiten nicht aus eigener Macht handeln, sondern waren an die Beratung und Zustimmung des Ordenskapitels gebunden.

Die Einkünfte des Ordens bestanden aus dem Zehnten von dem bebauten Felde, den Zinsen von den nicht zinsfreien Gütern, der Haus- und Gewerbesteuer in den Städten, dem Ertrag der Metallgewinnung und Bernsteinfischerei, den Wasserzöllen, Gerichtsgefällen.

Nach Unterwerfung der Preußen durften die Waffen der Ordensritter daselbst noch nicht ruhen, solange noch heidnisches Volk und Widersacher der Kirche täglich drohend und der neuen Schöpfung oft schweres Verderben bringend in der Nähe standen. Auch trieb die Kampflust der Ritter sie schon von selbst, neue Gelegenheit zu Gewinnung ritterlichen Ruhmes aufzusuchen. Diese bot sich im Kampfe mit dem östlichen Nachbarlande Preußens, Lithauen, dar, dessen wilde heidnische Bewoner oft ihre Raub- und Verheerungszüge bis an die Ufer der Weichsel ausgedehnt hatten. Über ein Jarhundert lang war Lithauen das Ziel der Eroberungszüge der Ordensritter, und es gelang ihnen wirklich, große Strecken von Lithauen in ihren Besitz zu bringen. Kaiser Ludwig der Bayer sprach in einer Urkunde vom Jare 1337, als Zeichen der Anerkennung der hohen Verdienste des Ordens um Verbreitung des Glaubens, eine förmliche Schenkung Lithauens an den Deutschorden aus, und im Jare 1384 sah sich der Herzog Witowod von Lithauen genötigt, einen Teil Lithauens, das Land der Schamaiten, dem Orden förmlich abzutreten; nachher wurde ihm der Besitz zwar wider streitig gemacht, aber im Jare 1400 mußte der Großfürst von Lithauen dem Orden von neuem den unbeschränkten Besitz Schamaitens zuerkennen. Aber im Jare 1410 entbrannte der Krieg aufs neue mit großer Heftigkeit, die Lithauer, durch ihre Fürsten mit Polen verbunden und zum Christentum bekehrt, stritten nun in Verbindung mit den Polen gegen die Oberherrschaft des Deutschordens, und am 10. Juli 1410 kam es bei dem Dorfe Tannenberg in Ostpreußen zu einer entscheidenden furchtbar blutigen Schlacht zwischen dem Orden und dem polnisch-lithauischen Heere, in der die Ordensritter der Übermacht erlagen und der Hochmeister Ulrich von Jungingen mit dem größten Teil seiner Mannschaft tot auf dem Schlachtfelde blieb. Doch hatte der Orden auf anderen Punkten mehr Glück, und im Frieden von Thorn im Jare 1411 blieb er im Besitz sämtlicher Gebiete, die er vor dem Kriege inne gehabt hatte, mußte aber große Summen an Polen zalen. Die Kriege mit Polen dauerten von nun an beständig fort. Eine wichtige Eroberung, die sie schon früher gemacht hatten, war die Pommerns oder Pomerellens; Danzig kam schon im Jare 1308 in den Besitz des Ordens, und bald folgte Dirschau, Schwez und ganz Pommern.

Die wachsende nordische Eroberung veranlaßte den Hochmeister Konrad von Feuchtwangen, den Hauptsitz des Ordens, der seit der Eroberung Akkons 1291 in Venedig seine leitenden Behörden gehabt hatte, im Jare 1309 nach Marienburg in Preußen zu verlegen. Dort auf einem Berg an der Nogat, nahe an der Grenze gegen Pommern, schuf sich der Orden eine warhaft fürstliche Hofburg, die an Pracht und künstlerischer Ausfürung alles übertraf, was das Land in seinen übrigen Ordensburgen aufzuweisen hatte, und überhaupt eines der herrlichsten Denkmale mittelalterlicher Baukunst war. Die Zeit der Marienburger Residenz von 1309—1457 war die Blütezeit des Ordens, eine Reihe ausgezeichneter Hochmeister regierten und leisteten für die sittliche und religiöse Bildung des Volkes und für die Entwickelung des States bedeutendes. Wir nennen hier u. a. Karl von Trier 1311—24; Luther von Braunschweig 1331—35; Winrich von Kniprode 1351—1380; Konrad von Jungingen 1393—1407 und Ulrich von Jungingen, der 1410 in der Schlacht bei Tannenberg fiel. Diese Schlacht, in welcher beinahe das ganze 83000 Mann starke Ordensheer aufgerieben wurde,

war ein sehr schwerer Schlag für den Orden, von dem er sich nie wider ganz erholte. Die Verwicklungen mit Polen wurden immer schwieriger, die Notwendigkeit beständiger Kriege mit diesem Lande, die Umtriebe der polnischen Könige bei Kaiser, Papst und Ordensbrüdern, die Spaltungen, welche unter diesen entstanden, verursachten äußeren und inneren Zerfall. Es bildete sich eine organisirte Opposition der Städte und des Adels gegen das Ordensregiment; die Städte Elbing, Thorn, Königsberg und Danzig schlossen einen Bund und stellten sich unter den Schutz des Königs von Polen, dem sie Tribut zalten. 1457 zogen die Polen in Marienburg ein und der Hochmeister Ludwig von Erlichshausen musste die Burg verlassen, in der 17 Hochmeister 148 Jare residirt hatten. Nach dreizehnjärigem Krieg wurde endlich 1466 unter Vermittelung eines päpstlichen Legaten zu Thorn ein Frieden geschlossen, nach welchem der Orden das ganze Kulmerland, Schloss und Stadt Marienburg, Elbing u. a. an Polen abtreten, Preußen und Samland zwar behalten, aber von Polen zu Lehen nehmen musste. Dies war den Bedingungen zuwider, unter welchen der Orden die Schenkung Preußens angenommen hatte, wornach das Land Eigentum des heiligen Petrus und ein Lehen des römischen Stules war. Die Politik der Hochmeister ging nun dahin, sich, um den Pflichten gegen die Kirche zu genügen, dem Huldigungseid zu entwinden, was natürlich ein gespanntes Verhältnis zur Krone Polen zur Folge hatte. Für einen offenen Kampf war aber keine Aussicht auf Erfolg, da bei den zerrütteten Finanzverhältnissen alle Mittel fehlten, um den Krieg mit Nachdruck füren zu können. Auf Beistand des deutschen Reiches war auch keine Aussicht. Zur Ungunst der äußeren Verhältnisse kam auch innere Unordnung in der Verwaltung und Auflösung der Zucht. Die Hochmeister quälten sich mit der Schwierigkeit ihrer Lage vergeblich ab. Der Versuch, durch die Wal des Hochmeisters aus einem mächtigen Fürstenhause dem Orden wider aufzuhelfen, hatte nicht den gehofften Erfolg. Herzog Friedrich von Sachsen, welcher 1498 gewält wurde, nahm sich mit großem Eifer seines Amtes an und wusste dem Huldigungseid an Polen zu entgehen und leitete Verhandlungen zur Aufhebung des Lehensverhältnisses ein, aber es gelang ihm nicht, die Sache zu einem günstigen Abschluss zu bringen, er starb von Kummer gebrochen 1510. Sein Nachfolger wurde der erst 21järige Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Schwesterson König Sigismunds von Polen. Auch er verweigerte die Huldigung an Polen und nachdem er längere Zeit die Sache hinauszuziehen gewusst hatte, brach endlich der längst gefürchtete Krieg mit Polen im Dezember 1519 aus. Derselbe wurde mit wechselndem Glück one besonderen Nachdruck von beiden Seiten gefürt, doch im ganzen mehr zum Nachteile des Hochmeisters, der keine besonderen Feldherrntalente zeigte und nach Verheerung seines Landes froh sein musste, durch Vermittelung des Kaisers Karl V. 1521 einen Waffenstillstand auf vier Jare schließen zu können. Albrecht reiste nun in Deutschland umher, um bei den Reichsständen um Beistand und Vermittlung zu werben und fand sich auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522) ein, um hier seine Sache zur Sprache zu bringen. Dort lernte er den lutherischen Prediger Andreas Osiander kennen und gewann durch ihn ein lebhaftes Interesse für die lutherische Lehre. Infolge davon trat er auch mit Luther selbst in Verkehr, um seine Ansichten über eine Reform des Ordens einzuholen. Dieser gab ihm, als er ihn im September 1523 in Wittenberg besuchte, den Rat, die Ordensregeln ganz bei Seite zu werfen, sich eine Frau zu nehmen, in Preußen weltliches Regiment einzufüren und das Land zu einem erblichen Herzogtum zu erheben. Dies leuchtete dem jungen Hochmeister ein und diese Wendung der Sache wurde ihm dadurch erleichtert, dass in seiner Abwesenheit die Reformation in Preußen bereits Wurzel gefasst und der Bischof von Samland, Georg von Polentz, sich an die Spitze der kirchlichen Bewegung gestellt hatte. Es wurde nun aufs neue mit dem König von Polen unterhandelt, und dieser erklärte endlich, da ihm die Unterhändler die Vielherrschaft im Orden als Hauptursache des Missverhältnisses zwischen Preußen und Polen dargestellt hatten, dass er zwar von seinem Rechte der Lehensoberherrlichkeit nicht abstehen wolle, aber bereit sei, dem Hochmeister Albrecht das Land als erbliches Herzogtum zu überlassen. Die Be-

lehnung erfolgte darauf am 10. April 1525 zu Krakau, und die Erblichkeit der Herzogswürde wurde nun Albrecht und seinen, sowie seiner drei Brüder männlichen Nachkommen zugesichert. Preußen war nun für den Orden verloren und vermochte der Reformation keinen nachhaltigen Widerstand entgegenzustellen. Die wenigen Ordensbrüder, welche mit der neuen Wendung der Dinge nicht einverstanden waren, verließen Preußen, um sich mit den in Deutschland befindlichen Resten ihrer Genossenschaft zu vereinigen und einen neuen Hochmeister, Walter von Kronberg, zu wälen, der jetzt seinen Sitz in Mergentheim nahm. Dieser versuchte, die Rechte des Ordens an Preußen festzuhalten und auf mehreren Reichstagen weiter zu verfolgen, aber er vermochte eine militärische Exekution gegen Preußen nicht ins Werk zu setzen. Da die veränderten Verhältnisse eine neue Ordensverfassung nötig gemacht hatten, wurde jetzt eine solche entworfen, welche unter dem Namen der Walter von Kronbergischen Konstitution ins Leben trat.

Auch Livland ging für den Orden verloren. Seit Anfang des sechzehnten Jarhunderts machten es die Russen zum Ziel widerholter Eroberungskriege. Anfangs gelang es dem tapferen Heermeister Wilhelm von Plettenberg sie in zwei Schlachten bei Maholm 1501 und bei Pleskow 1502 siegreich zurückzuschlagen und durch einen Waffenstillstand auf fünfzig Jare dem Lande Ruhe zu verschaffen. Aber nach Ablauf desselben brach der Krieg wider aus. Gerhard Kettler, der politisch gewandte Koadjutor des bejarten Heermeisters bot alles auf, um Beistand gegen die andringende Eroberung Rußlands zu gewinnen und bemühte sich namentlich auch, die Verbindung mit dem deutschen Reiche festzuhalten, aber er fand nirgends Gehör. Von allen verlassen und unfähig das Land gegen die wachsende Macht der Feinde länger zu verteidigen, sah sich Kettler endlich genötigt, dem Beispiele Albrechts von Brandenburg zu folgen, den Orden aufzulösen und sich den Polen in die Arme zu werfen. Am 28. November 1561 ward zu Wilna die Urkunde unterzeichnet, welche Livland unter die Lehensoberherrlichkeit Polens brachte und Kettler als weltlichen Herzog von Kurland und Sangallen anerkannte.

Nach dem Verlust Preußens und Livlands blieb der Orden auf seine Besitzungen in Deutschland, Österreich und den Niederlanden beschränkt, die aber nur 47 Quadratmeilen mit 105,000 Einwonern und 566,000 Gulden Einkünften betrugen. Durch den Preßburger Frieden und die Rheinbundesakte wurde der Besitz noch mehr geschmälert und durch Dekret Napoleons vom Jar 1809 (24. April) wurde der Orden im Umfang der Rheinbundsstaten aufgehoben. Nach den Friedensschlüssen von 1814 und 1815 wurde dem Orden ein kleiner Teil seiner Güter zurückgegeben, 1834 wurde er unter besonderen Schutz des Kaisers von Österreich gestellt, 1840 gab Kaiser Ferdinand dem Orden für Österreich neue Statuten, in welchen der Orden für ein selbständiges geistlich-ritterliches Institut unter dem Band eines kaiserlichen Lehens erklärt wird; seit 1863 ist Erzherzog Wilhelm von Österreich Hochmeister des Ordens.

Litteratur: Nikolaus von Jeroschim, Deutschordenschronik, neu herausgegeben von Frz. Pfeiffer, Stuttgart, Lit. Verein 1854. — Joh. Voigt, Geschichte Preußens bis zum Untergang des deutschen Ordens, 9 Bände, Königsberg 1827 bis 1839. — Dessen Geschichte des deutschen Ritterordens, 2 Bände, Berlin 1857 bis 1859. — Urkundenbuch zur Geschichte des Deutschordens, herausgegeben von Joh. Heinr. Hennes, Mainz 1845. — Kurd von Schlözer, Die Hansa und der deutsche Ritterorden, Berlin 1851. — Desselben Verfall und Untergang der Hansa und deutschen Ordens, Berlin 1853. — Scriptores rerum prussicarum, herausgegeben von Hirsch, Töppen und Strehlke, 5 Bände, Leipzig 1861—74. Tabulae Ordinis Theutonici, ed. Strehlke, Berol. 1869. H. Prutz, Die Besitzungen des deutschen Ordens im h. Lande, Brockhaus 1877. **Klüpfel.**

Dévay, Matthias Biró, und die Begründung der ungarisch-reformirten Kirche. — Matthias Biró Dévay, der wirksamste ungarische Reformator, wurde in Siebenbürgen, in einem Marktflecken des Hunyader Komitates, Namens Déva, in einer edlen ungarischen Familie, zu Ende des 15. oder zu Anfang des 16. Jarh. geboren. Wo in seinem Vaterlande und unter wessen Leitung

er seine Studien begonnen und fortgesetzt habe, ist, da uns nähere Angaben mangeln, unbekannt. Mehrere ungarische Schriftsteller jedoch meinen, dass er in Ofen ein Schüler des hochberühmten Grynäus, eines der ersten Beförderer der Reformation im Ungarlande, gewesen sei. Die ungarischen Studenten aus der Theisgegend und Siebenbürgen besuchten in den ersten Jarzehnten des 16. Jarh. meistens die Krakauer Hochschule und hatten dort nach dem Brauch damaliger Zeit auch ihren organisirten Nationalverein. Dort studirten die meisten eingeborenen ungarischen Reformatoren, bevor sie die Wittenberger Universität bezogen. Hier finden wir auch Dévay mit seinem berühmten Mitreformator Martin von Kálmánce in die Matrikel ungarischer Studenten eingetragen im Wintersemester des Jares 1523. Nach seinem Namen schrieb eine gleichzeitige Hand folgende charakteristische Worte: „Hic Matthias pestem lutheranam invexit; homo perditus et filius perditionis“ (Regestrum bursae cracoviensis hungarorum, Budae 1821, pag. 37).

Dévays Studien in Krakau dauerten ungefär zwei Jare, nach Ablauf welcher er in sein Vaterland zurückgekehrt, in einen Mönchsorden trat und ein sehr eifriger katholischer Priester wurde. „Fuit sacerdos romanus . . . Fuit monachus profugus de claustro suo . . . Erat valde devotus in fide nostra catholica recta“ sagen die damaligen römisch-katholischen Schriftsteller. Es ist außer Zweifel, dass Dévay auch noch im Jare 1527 römisch-katholischer Priester war. Zu dieser Zeit hatte in Ungarn die Reformation schon große Fortschritte gemacht; ja nach den erst neuerlich bekannt gewordenen Quellen aus derselben Zeit, wurden schon im Jare 1518 mehrere ungarische Anhänger der Reformation verbrannt, one Zweifel auf Grund der gegen die Hussiten gegebenen Gesetze, denen zufolge die Ketzer verbrannt werden sollten. Im Jare 1521 wurde von allen Kanzeln Ungarns feierlichst die Verdammung der lutherischen Lehre bekannt gemacht. In den Jaren 1523 und 1525 wurden die härtesten Reichsgesetze wider die Reformation gegeben. Dazu kamen noch verschiedene priesterliche und königliche Verbote. Aber alles dies konnte dem mächtigen Strome der Reformation kein Hindernis in den Weg legen. In der Hauptstadt des Landes selbst, in Ofen, war der im J. 1522 aus Wien vertriebene Paul von Spretten — Speratus — eine zeitlang evangelischer Prediger, und zu eben derselben Zeit wirkte auch an der dortigen Hochschule, ganz im Geiste der Reformation, der schon erwänte edle Grynäus, der infolge dessen eingekerkert und Ungarn zu verlassen genötigt wurde. Die Bewegungen der Reformation konnten also Dévay, sowie auch andere ungarische Mitreformatoren, schon im Vaterlande berüren, ja gewinnen, so dass er nicht darum nach Wittenberg ging und nicht darum zu den Füßen des großen Meisters saß, damit er sich dort mit den Grundideeen der Reformation bekannt und sie sich zu eigen mache, sondern vielmehr darum, damit er sich die geeigneten Waffen zu ihrer Verteidigung und Verbreitung aneigne. Dévay wurde am 3. Dezember 1529 in die gemeinsame Matrikel der Universität Wittenberg eingeschrieben und seine Studienzeit erstreckte sich auf ungefär anderthalb Jare, unter welcher Zeit er bei Luther freie Kost und Wonung hatte.

Den von Wittenberg mit vorzüglichen Empfehlungen der großen Reformatoren in sein Vaterland zurückgekehrten Dévay finden wir schon im Frühling 1531 in Ofen als den Prediger der dortigen ungarischen Gemeinde, wirksam die Reformation mit Wort und Tat mutig zu verbreiten. Zu dieser Zeit schrieb er besonders ein kurzes Werkchen vom „Schlafe der Heiligen“ (de sanctorum dormitione), um die Nichtigkeit der Heiligenanrufung darzulegen. Er schrieb ferner 52 Propositionen, welche, wärend sie einerseits den Gegner herausfordern, andererseits das System der schriftgemäßen Reformation sozusagen in nucleo vor Augen füren. Da zu dieser Zeit keine Buchdruckerei in Ungarn war, so waren diese Werkchen nur handschriftlich hie und da zu finden, und wir kennen ihren Inhalt nur aus den späteren im Auslande erschienenen Streitschriften Dévays. Seine reformatorische Wirksamkeit in Ofen dauerte nicht lange, denn noch im Laufe des Jares 1531 berief ihn der Rat der unter Ferdinands Herrschaft stehenden Stadt Kaschau zum Prediger. Dévay nahm den Ruf an und setzte seine

reformatorische Wirksamkeit auch in Kaschau auf das Entschiedenste und Bestimmteste fort. Er zweifelte und wankte nicht mehr, kümmerte sich aber auch nicht viel um den stufenmäßigen Fortschritt, sondern verkündete die von ihm erkannten evangelischen Warheiten mit völliger Offenheit und mit Mut und drang ernstlich auf Umbildung des kirchlichen Lebens und der Einrichtungen nach diesen Lehren. Aber seine Wirksamkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung erregte gar bald Verfolgung und Rache der römischen Priesterschaft. Thomas Szalaházy, Bischof von Erlau und Rat des Königs Ferdinand, ließ Dévay infolge höheren Befehles am 6. November 1531 gefangen nehmen. Die in Liebe an ihm hangende ungarische Bevölkerung von Kaschau widersetzte sich, so dass ein Aufrur entstand; aber alles dies nützte zu nichts, denn Dévay wurde dessen ungeachtet fortgeschleppt; zuerst nach Likava, einer Stadt im Liptauer Komitate, dann nach Preßburg und von dort nach Wien. Dévays Gefangenschaft in Wien war streng und, wie er selbst bemerkt, mit geistigen und leiblichen Qualen verbunden. Mehrmals wurde er vor einen der ärgsten Verfolger der Reformation, den Wiener Bischof Faber, der kurz vorher Propst in Ofen gewesen war, zur Untersuchung seines Glaubens gefürt. Die Untersuchung leitete Faber selbst, aber mit ihm waren noch mehrere kirchliche Männer gegenwärtig, sowie auch ein Schreiber oder Notar, der alles zu Protokoll nahm. Dévay zeichnete sich bei diesen Untersuchungen nicht nur durch seine vorzügliche wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch die Entschiedenheit und den Mut seines Bekenntnisses in hohem Grade aus. Aus seiner Haft in Wien befreit, begab er sich in die unter Ferdinands Rivalen, Johann Zápolyas, Botmäßigkeit stehenden Teile des Landes, namentlich an seinen früheren Wirkungskreis, nach Ofen. Wegen seiner reformatorischen Wirksamkeit wurde er auch hier wider gefangen gesetzt, und diese seine zweite Gefangenschaft erstreckte sich auf beinahe 3 Jare, nämlich von 1532 bis 1534.

Aus dieser Gefangenschaft in Ofen entlassen, begab sich Dévay unter den Schutz des Grafen Nádasdy, eines vorzüglich gebildeten, reichen und die Reformation offen und tätig schützenden ungarischen Magnaten, nach Sárvár im Komitate Wasch, und verfasste da seine lateinischen Streitschriften unter Benutzung der vorzüglichen Bibliothek des Grafen. Gregor Szegedy, Dr. theol., Mitglied der Sorbonne, Provinzial der Franziskaner in Ungarn, auch ein Hauptverfolger der Reformation, welcher schon lange versprochen hatte, dass er die bis jetzt im Manuskript vorhandenen Schriften Dévays widerlegen werde, rückte endlich nach Jaren damit heraus und schrieb zwei Werkchen, von welchen eines, welches Dévays Propositionen angriff, im J. 1535 wirklich erschien, nach Denis in Wien bei Syngren unter dem Titel „Censurae Fratris Gregorii Zegedini ex ordine divi Francisci in propositiones erroneas Matthiae Dévay, seu ut ille vocat rudimenta salutis continentes", 1535. Dies war das erste öffentliche litterarische Werk, welches ungarischer Geist gegen die Reformation richtete. Dévay unternahm es one Zaudern, beide Werke Szegedys zu widerlegen und reiste nach Beendigung seiner Streitschrift gegen Ende des Jares 1536 persönlich nach Deutschland, um sie da zu veröffentlichen. Er nahm seinen Weg über Nürnberg, wo er, da seine Gesundheit onedies geschwächt war, die Gastfreundschaft seines ehemaligen Schülers und Freundes Veit Dietrich — Vitus Theodorus — genoss; auf dessen Bitte fügte er zu seiner schon fertigen Streitschrift die Beschreibung seiner Untersuchung vor Faber hinzu. Im Frühling des Jares 1537 finden wir Dévay schon in Wittenberg, wo er besonders die Freundschaft des großen Melanchthon genoss (s. Corpus reformatorum. Edidit C. G. Bretschneider. Halis Saxonum. Tom. III. 336 sq. 375. 416 u. s. w.).

Von Wittenberg ging Dévay nach Basel, wo er Grynäus begrüßen konnte; dort ließ er sein Werk drucken, welches auch noch vor Herbst 1537 erschien unter dem Titel: „Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam, ante ultimi iudicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae. Per Matthiam Dévay Hungarum. His addita est expositio examinis quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. Lucae V. Praeceptor, in verbo tuo laxabo rete". Das Ganze hat 74 Blätter in Quart. Nach dem Titel steht ein em-

pfehlendes Vorwort an den Leser, warscheinlich von Melanchthon oder noch eher von Grynäus. Die erste Streitschrift, welche gegen die Anrufung der Heiligen kämpft, widmete Dévay selbst dem Stulweißenburger Propste, Emerich Bebek, die zweite, welche die Propositionen verteidigt, dem Zipser Propste und königlichen Sekretär, Franz Baczi; die Beschreibung der Untersuchung vor Faber midmete Veit Dietrich mit besonderem Vorwort ebenfalls dem Franz Baczi. Aus der Schweiz und Deutschland zu Ende des Jares 1537 in sein Vaterland zurückgekehrt, begab sich Dévay wider in den Schutz des Grafen Thomas Nádasdy, an den er mit seinem Freunde und Mitreformator Johann Sylvester, welcher später in Wien Universitäts-Professor wurde, von Melanchthon in einem besonderen Briefe nachdrücklich empfohlen worden war. Melanchthon ermunterte Nádasdy, die Reformation und die Wissenschaft eifrig zu unterstützen. Empfehlung und Ermunterung blieben nicht one Erfolg. In Ujsziget bei Sárvar bestand schon seit einigen Jaren unter Sylvesters Leitung eine tüchtige Schule, jetzt aber bei Dévays Rückkehr wurde sogleich eine Buchdruckerei errichtet, welche nach der zu Matthias Hunyadis Zeiten bestandenen, aber bald zu Grunde gegangenen die erste in Ungarn war, wenn wir die zu Hermannstadt und Kronstadt bestandenen Druckereien zu Siebenbürgen rechnen. Das edle Triumvirat, Nádasdy, Dévay und Sylvester, erfasste schon die große Idee, dass die Reformation durch Schule und Schrifttum am sichersten und mit bleibendem Erfolg durchgefürt werden könne. Dévay schrieb daher gleich nach seiner Rückkehr ins Vaterland einen Leitfaden der ungarischen Grammatik für Elementarschulen, welcher die Lehrer zum Lesenlehren befähigen sollte und welche unter dem Titel „Orthographia Ungarica“ in widerholten Auflagen erschien. Dieses Büchlein verkündet schon in ungarischer Sprache die Grundprinzipien der Reformation und teilt die Kindergebete aus Luthers kleinem Katechismus in ungarischer Sprache mit. Dies war das erste ungarische grammatische Werk und zugleich die erste ungarische Druckschrift in Ungarn. Johannes Sylvester aber schrieb eine weitläufige ungarisch-lateinische Grammatik, Grammatica hungaro-latina in usum puerorum recens scripta Joanne Sylvestro Pannonio autore. Neanesi (d. h. Uj-Sziget (Neu-Insel) bei Sárvár, wo die von Graf Nádasdy gegründete Schule und Buchdruckerei war) 1539. Gleich darauf kam die von Sylvester gefertigte, den königlichen Herzögen Maximilian und Ferdinand, Sönen des regierenden Königs Ferdinand, gewidmet, öffentlich aber an das ganze ungarische Volk gerichtete Übersetzung des Neuen Testamentes unter die Presse, ebenfalls in Uj-Sziget, und erschien im Jare 1541. Wärend dieser Zeit wirkte Dévay in der Umgegend der Donau und der Theiß besonders auf den weitläufigen Besitzungen seiner Schutzherrn Nádasdy, Perényi und Serédi, teils als wandernder Reformator, teils als Schulrektor in Szikszo, mit großem Erfolg. Mit Perényi aber war er schon am Anfange des Jares 1540 in Sachen des Abendmals in Zwiespalt geraten. Seine unter schönen Hoffnungen und auf sicherem Grunde begonnene reformatorische Wirksamkeit wurde gleich nach dem Erscheinen des ungarischen Neuen Testamentes unterbrochen. Die türkische Heeresmacht nämlich, welche dem Sone Zápolyas, Ferdinands königlichem Rivalen, die ungarische Königskrone sichern wollte, drang mit solcher Macht in das unglückliche Land ein, dass Ferdinand und die auf seiner Seite stehenden Ungarn — unter welchen auch Graf Nádasdy, Dévay und Sylvester waren — derselben nicht widerstehen konnten. Dazu kamen, besonders gegen Dévay, neuere Verfolgungen von seiten der römisch-katholischen Prälaten. Die Uj-Szigeter Schule und Buchdruckerei wurde zerstört, denn damals waren die auf türkischer Seite stehenden Ungarn größtenteils noch Feinde der Reformation; Dévay aber und seine Gefärten waren gezwungen, ins Ausland zu flüchten. Melanchthon schreibt von Wittenberg am 28. Dezember 1541 unter anderem Folgendes an Sebastian Heller, den Kanzler Georgs, Markgrafen von Brandenburg: „Sunt apud nos Hungari aliquot, qui ex patria propter crudelitatem expulsi sunt. In his est Matthias Dévay, vir honestus, gravis et eruditus. Arbitror notum esse Illustrissimo principi Marchioni Georgio. Quare suo difficillimo tempore ab eo principe opem et auxilium implorat. Te igitur rogo, ut causam piam exsulis

boni et docti adjuves. Fuit ante quoque in periculo apud suos, propter pias conciones; . . . . tibi et hunc bonum virum commendo". Melanchthon empfahl Dévay an den Markgrafen Georg nicht nur als an einen vorzüglichen Beschützer der Reformation, sondern auch als an einen persönlichen Freund Ungarlands, der Ungarn und unter diesen vielleicht eben auch Dévays. Dieser Graf Georg nämlich, welcher einer der Vormünder und Erzieher Ludwigs II., Königs von Ungarn, war, war auch ungarischer Grundbesitzer und dort Beförderer der Reformation. Dévay besuchte bei dieser Gelegenheit auch die Schweiz und wurde ein entschiedener Anhänger der schweizerischen Richtung der Reformation, zu welcher er sich schon früher mit Melanchthon hingezogen fülte. Nach ungefär anderthalb Jaren in sein Vaterland zurückgekehrt, begann Dévay schon ganz in helvetischer Richtung zu wirken, was Luther sehr überraschte, so daſs er an die ungarischen Geistlichen, welche Dévay bei ihm verklagten, Folgendes schrieb: „Caeterum, quod de Matthia Dévay scribitis, vehementer sum admiratus, cum et apud nos sit ipse adeo boni odoris, ut mihi ipsi sit difficile vobis dicere (credere?) scribentibus. Sed utut sit, certe non a nobis habet sacramentariorum doctrinam. Nos hic constanter contra eam pugnamus publice et privatim, nec ulla suspicio aut tenuis odor est apud nos de ista abominatione . . . — De M. Philippo mihi nulla est omnino suspicio, neque de ullo nostrum". Dieser Brief Luthers datirt sich vom 31. April 1544. In einem anderen Briefe von demselben Jare eifert Luther sehr stark gegen Dévay als solchen, der seinen (Luthers) Ansichten ganz widerstreitende Gebräuche lehrt und befolgt. „Maxime autem invehitur in Dévayum, quod ritus quosdam a suis valde diversos doceret exerceretque". Timon. Epitome chron. rerum hungaricarum 158.

Der Wirkungskreis des nach Ungarn zurückgekehrten Dévay war erstens in Siebenbürgen, dann in der Stadt Debreczin, deren Grundherr der mit den Grafen Nádasdy in naher Verwandtschaft stehende Graf Valentin Török von Enying, ein groſser ungarischer Held und ebenfalls ein vorzüglicher Beschützer der Reformation, war. Dévay war in Debreczin Seelsorger und zugleich Seniur, und als solcher ließ er niemanden zum Predigeramte zu, der nicht mit ihm eines Sinnes war. Um diese Zeit schrieb Dévay auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache unter dem Titel: „At tiz parancsolatnac, ah hit ágazatinak, am MiAty ánknak és ah hit pecsétinek rôviden való magyarázatja. Mátyás Dévay" (Kurze Erklärung der zehn Gebote, der Glaubensartikel, des Vaterunsers und des Siegels des Glaubens. Matthias Dévay). Der Verlagsort dieses Buches ist warscheinlich Krakau, sein Umfang 56 Blätter klein Quart. Wie lange Dévay in Debreczin gelebt habe, wo und wann er gestorben, können wir bis jetzt wegen Mangel an unmittelbaren und sicheren Quellen nicht wissen; so viel ist jedoch sehr warscheinlich, daſs er nach dem Jare 1547 nicht mehr gelebt und daſs seine Gebeine, sowie die der Katharina Pempflinger, der Frau des schon erwänten letzten irdischen Beschützers Dévays, Valentin Töröks von Enying, der in türkische Gefangenschaft geschleppt worden war, — in Debreczin, aber an einem unbekannten und unbezeichneten Orte dem groſsen Tage der Auferstehung entgegenharren.

Außer den erwänten Werken schrieb Dévay noch ein Lied: „Minden embernek illik ezt megtudni" (Jedem Menschen ziemt's zu wissen u. s. w.), worin er die Hauptglaubensartikel der protestantischen Christenheit darlegt und welches bis zu Anfang des jetzigen Jarhunderts in dem allgemeinen Gesangbuch der ungarisch-reformirten Kirche seinen Platz gefunden hat. In den erwänten Werken Dévays finden wir auch zweifellose Spuren davon, daſs er außer denselben noch mehrere andere Werke geschrieben hat, welche aber im Manuskript geblieben oder verloren gegangen sind. Auch sein Handbuch der Religion in ungarischer Sprache, sowie jene zweifellose Tatsache, daſs der Verfasser der „Orthographia Hungarica" kein anderer ist als er, ist erst in der neueren Zeit entdeckt worden.

Revecz.

Devolutionsrecht. Das eigentliche Devolutionsrecht ist die Befugnis, die einer Person in Beziehung auf die Verleihung einer Kirchenpfründe zustehende, für den einzelnen Fall aber durch Versäumnis für sie verloren gegangene Be-

rechtigung an deren Statt auszuüben. Es hat seinen Ursprung in der Bestimmung des unter Alexander III. im Jare 1179 gehaltenen Lateranensischen Conciliums (c. 2. X. de conc. praeb. 3, 8), dass alle (niederen cf. c. 12. X. eod.) Kirchenpfründen und Ämter innerhalb sechsmonatlicher Frist von der Erledigung an wider besetzt, und wenn der Bischof oder das Kapitel hierin säumig wäre, in jenem Fall das Kapitel, in diesem der Bischof einschreiten, wenn aber beide Teile untätig blieben, der Metropolitan die Besetzung vornehmen solle. Auf dem Lateranensischen Concilium von 1215 dehnte Innocenz III. dieses Recht weiter aus, indem er verordnete, dass wenn für eine erledigte bischöfliche Stelle oder Prälatur einer Regularkirche die Neuwal one ein rechtfertigendes Hindernis binnen drei Monaten nicht vollzogen worden sei, den Walberechtigten für dieses Mal ihr Recht verloren gehen und auf den nächsten Kirchenoberen devolvirt werden sollte (c. 41. X, de elect. 1. 6). Weitere Bestimmungen hierüber enthalten die TT. de supplenda negligentia praelatorum in den Dekretalensammlungen Gregors IX. (1, 10) und Clemens V. (1, 5).

Das hierüber jetzt geltende Recht ist folgendes. Wenn irgend ein Provisionsberechtigter sein Präsentations-, Nominations-, Wal-, Kollations- oder Institutions-Recht innerhalb der gesetzlichen Frist vermöge verschuldeter Nachlässigkeit gar nicht oder doch nicht kanonisch ausübt, so wird es ipso jure, one dass eine vorausgehende Aufforderung an ihn erforderlich ist, an den nächsten höheren Kirchenoberen devolvirt, welchem die Pfründe unterworfen ist, der dann (wenn er nicht freiwillig noch eine ordentliche Verleihung gestattet oder gelten lässt, cf. c. 4. 5. X. h. t.) die ihm hieraus erwachsene Befugnis in derselben Weise (namentlich auch in Rücksicht auf die Beschaffenheit der zu bezeichnenden Person) ausüben muss, in welcher sie der ursprünglich Berechtigte auszuüben hatte (devolutio fit cum qualitatibus et personis, quae in prima erant collatione). Demnach erfolgt die Devolution derjenigen Pfründen, welche dem Bischof untergeben sind, auch wenn sie das Kapitel allein zu vergeben hat, und zwar selbst wenn dann der Bischof zugleich Kapitelsglied ist und nicht dolos das Kapitel an rechtzeitiger Tätigkeit verhindert hat (c. 45. X. de conc. praeb.), an den Bischof, dem mithin eine freie Kollation zusteht, wenn der Patron sein Präsentationsrecht zu einer solchen Pfründe für diesmal durch Nachlässigkeit verliert. Bei Pfründen, welche der Bischof allein zu vergeben hat, erfolgt die Devolution an den Erzbischof (und zwar nach lang entschiedener Praxis, gegen c. 2. X. de conc. praeb., unmittelbar, nicht zunächst an das Kapitel; s. Walter, Kirchenrecht § 237, Not. 8). Ebenso bei Pfründen, welche der Bischof als solcher mit dem Kapitel zu vergeben hat, wenn beide säumig bleiben (c. 5. X. h. t. c. 15. cit.). Die Besetzung eines Bistums sollte nach der allgemeinen Regel jure devolutionis immer dem Erzbischof zufallen; es geht aber im Fall einer unkanonischen Wal schon nach c. 18. X. de elect. in VI. (1, 6) und nach den Wiener Konkordaten überall das Verleihungsrecht unmittelbar auf den Papst über, der jedoch für Hannover und die oberrheinische Kirchenprovinz in den Bullen Impensa § 15 und Ad Dominici gregis § 3 den Kapiteln, im Fall die Wal als unkanonisch verworfen wird, allgemein eine neue Wal gestattet. Nach eben jenen Wiener Konkordaten fällt, wenn der Papst zu reservirten Pfründen nicht binnen drei Monaten eine taugliche Person ernennt, das Recht an den ordentlichen Verleiher zurück.

Bei evangelischen Kapitelspfründen erfolgt, wenn eine (kanonische) electio collativa innerhalb sechs Monaten nicht vollzogen worden ist, Devolution an den Landesherrn als Kirchenoberen. Ebenso tritt, wenn für ein evangelisches Kirchenamt das Präsentationsrecht binnen der gesetzlichen Frist nicht oder nicht kanonisch ausgeübt wird, freie Verleihung desselben durch den Landesherrn, beziehungsweise das Konsistorium ein. Wird die Wal einer Kirchengemeinde, der als solcher das Walrecht zukommt, verworfen, so kann nur eine neue Wal angeordnet werden (Eichhorn, Grundsätze, Bd. 2, S. 715). Da protestantische Konsistorien immer nur im Namen des Landesherrn handeln, so können ihre Versäumnisse bei der Besetzung von Kirchenämtern keine Devolution, sondern nur Beschwerden begründen.

Im weiteren Sinn versteht man unter Devolutionsrecht die Befugnis höherer Kirchenoberer zu außerordentlichem Einschreiten überhaupt, wenn notwendige Jurisdiktionshandlungen von denjenigen, welchen sie eigentlich zukommen, nicht ausgeübt werden wollen oder können, und zält ein solches allgemeines Devolutionsrecht namentlich auch zu den wesentlichen Rechten des päpstlichen Primats. Hier wurde angeknüpft, indem man in älterer Zeit lehrte, den evangelischen Landesherren sei die bischöfliche Jurisdiktion über die Kirchen augsburgischen Bekenntnisses in ihren Territorien infolge des Religionsfriedens jure devolutionis zugefallen, und hieraus ihr Recht des Kirchenregiments entstanden. **Scheurl.**

De Wette, s. Wette, de.

Diaconicum, *διακονικόν*, bedeutet zwar in der griechischen Kirche auch ein liturgisches Handbuch für die Funktionen des Diakonus, aber noch öfter einen abgesonderten kleinen Raum an einem Kirchengebäude; so kommt es schon bei Philostorgius 7, 3 vor als ein Anbau an einer ausgezeichneteren Stelle (*σεμνοτέρᾳ*) einer Kirche zu Konstantinopel, in welchen eine Statue Christi aufgenommen wird, vielleicht also schon hier als ein halbkreisförmiger Ausbau am Bema. Solche abgesonderte Räume und Anbauten, auch an abendländischen Basiliken, und hier wol in mancherlei Gestalt, dienten auch anderen Zwecken; so zur Aufbewarung der Gewänder und Geräte und alles dessen, was besonders die Diakonen brauchten; so zu kleineren geschlossenen Versammlungen der Geistlichen einer Kirche; so auch zum Gefängnisse für strafbare Geistliche, wofür sonst im 5. Jarh. *δεκανικόν* (wol von *δεκανοί* in der gleichzeitigen Bedeutung Häscher) gebraucht wird. Im 8. Jarh. kommt auch diaconicum ebenso vor; *δικανικον* ist vielleicht eine Vermischung von *διακονικόν* und *δεκανικόν*. Nachweisungen für dies alles in Du Canges Constantinopolis Christiana III. 82. p. 48, und in dessen Glossarien unter den genannten Wörtern. **Henke.†**

Diakon (*διάκονος*) ist im allgemeinen derjenige, welcher zur Übernahme bestimmter untergeordneter kirchlicher Dienste amtlich bestellt ist. Der Begriff hat geschichtlich seine besondere Begrenzung erhalten. Die Kirche hielt anfangs solche Einrichtungen der Synagoge fest, welche dem Geiste des Evangeliums nicht widersprachen. Die erste christliche Gemeinde in Jerusalem hatte ihre Vorsteher, Älteste, vornehmlich an den Aposteln, brauchte aber neben diesen noch andere Diener, änlich den in der Synagoge vorhandenen Chasanim (*ὑπηρέται*, Luk. 4, 20). (Vitringa, De synagoga vetere lib. III, P. II, cap. 4; Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, Wittenberg 1837, S. 162 folg.; Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 2, Frankfurt a. M. 1849, S. 107.) Da nun aus dem gemeinschaftlichen Vermögen der Christen in Jerusalem (Actor. V, 4) Arme und Kranke mit erhalten und versorgt werden mußten, bald aber Klagen laut wurden, daß dies nicht genügend geschehe, schien es erforderlich, Männer von gutem Rufe und Einsicht damit zu betrauen. Auf den Antrag der Apostel wälte daher die Gemeinde sieben Almosenpfleger (*διάκονοι, οἱ ἑπτά*), welche die Apostel dann durch Auflegung der Hände einsegneten (Actor. VI, 1—6). Die diesem Amte seitdem Obliegenden hießen Diakonen. Ihre Haupttätigkeit wird bezeichnet als *διακονεῖν τραπέζαις* (Actor. VI, 2); dazu gehörte der Dienst bei den gemeinsamen Liebesmälern (Agapen) und dem sich daran anschließenden Abendmale (*δεῖπνον κυριακόν*), die Mitteilung der Oblationen an die Kranken u. a., auch wol überhaupt die Unterstützung der Ältesten in ihrem Amte. Daß die Diakonen auch durch Lehre wirkten, zeigt sich darin, daß die dazu erforderliche Eigenschaft von ihnen verlangt wird (s. 1 Timoth. 3, 8—13).

Der Diakonat ging von Jerusalem auf die seitdem gestifteten Gemeinden anscheinend mit über, wiewol nicht unbestritten ist, ob jene Diakonen der Apostelgeschichte und die späteren identisch seien (Bickell a. a. O. S. 86; Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 353 folg.); worauf die strenge Scheidung von Klerus und Volk zu genaueren Festsetzungen über diese fürte. Am Anfange des zweiten Jarhunderts sagt Ignatius: Diaconi non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiae Dei ministri (ad Trallianos, cap. 2 u. a.),

und fordert, daſs man ſie als Gottes und Chriſti Gebot ehren ſolle (ad Trall. cap. 3 ad Smyrn. cap. 8). Im dritten Jarhundert wird ihnen aufgetragen, die Vermögenden zur Mitteilung ihrer Güter an die Bedürftigen zu veranlaſſen, diejenigen, welche unordentlich wandeln, zu warnen, zu ermanen, zu tadeln, die Verächter des Glaubens auszuweiſen, ſich der Bedrückten anzunehmen u. ſ. w., überhaupt in jeder Dienſtleiſtung (*ἐν πάσῃ διακονίᾳ*) ſich zu bewären (ſ. die ſog. apoſtoliſche Kirchenordnung [Bd I, S. 562] cap. 23 sqq.). Nach den apoſtoliſchen Konſtitutionen liegt den Diakonen außer der Armenpflege (lib. III, cap. 19) beſonders ob, für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung beim Gottesdienſte zu ſorgen, die am heiligen Male nicht Teilnehmenden zu entfernen u. a. (lib. II, cap. 57, lib. VIII, cap. 5 vgl. Justin. Martyr. Apologia I, cap. 67), Aufſicht über die heiligen Gefäße zu übernehmen (lib. II, cap. 44), beim Gottesdienſte dem Biſchofe oder Presbyter Hilfe zu leiſten (lib. II, cap. 26, lib. III. cap. 19. 20, lib. VIII, cap. 13) u. a. Man liebte es ſpäterhin, die Diakonen mit den Leviten des Tempels zu vergleichen. „Levitae ex nomine auctoris vocati. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi graece diaconi, latine ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur“ (Isidorus [† 636] in c. 1, § 13, diss. XXI) und machte dann Folgerungen hieraus. So forderte man das 4 Moſis 8, 24 vorgeſchriebene Alter von 25 Jaren (Conc. Carthag. III, a. 397, c. 4 [c. 5, dist. LXXVII, c. 14, Can. CXX, qu. I]. Conc. Agath. a. 506, c. 16, Tolet. IV, a. 633, c. 20 [c. 6, 7, dist. LXXVII] u. a. Novella CXXIII, c. 13). Clemens V. ſetzte dieſes auf dem Konzil zu Vienne im Jare 1311 auf das zwanzigſte herab (Clem. 3, de aetate I, 6), indem er die ſpätere jüdiſche Anordnung befolgte (1 Chron. 23, 24. 27, 2 Chron. 31, 17). Das tridentiniſche Konzil beſtimmte indeſſen das dreiundzwanzigſte Jar (sess. XXIII, cap. 12, de ref.), was man jedoch vom zurückgelegten zweiundzwanzigſten verſtand (ſ. die Kommentatoren zum c. 7, § 2, X, de electione, I, 6 und z. B. die ausdrückliche Deklaration der Ermländiſchen Synode von 1610, bei Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. IX, Fol. 128. 129.

Nach der Auffaſſung der römiſch-katholiſchen Kirche ſteht der Diakonus in der hierarchia ordinis auf der Stufe der ministri (Conc. Trid. sess. XXIII, de sacram. ordinis can. 6), in dieſer ſelbſt nimmt er aber die erſte Stelle ein (sess. XXIII, cap. 17, de reform.) und gehört noch zu den ordines majores, weshalb er auch zum Cölibat verpflichtet iſt. Das Pontificale Romanum bezeichnet ſeine Rechte mit den Worten: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Der Dienſt am Altare entſpricht in gewiſſer Weiſe dem alten *διακονεῖν τραπέζαις* (ſ. oben). Der Diakonus unterſtützt bei der Adminiſtration der Euchariſtie den Prieſter, darf die von dieſem konſekrirte Hoſtie an Laien im Notfalle austeilen (ſ. Richter-Dove, Kirchenrecht, 7. Aufl., § 255, Not. 5) iſt auch ſonſt der Gehilfe desſelben. Die Verrichtung der Taufe durch ihn erfolgt mit Genehmigung des Biſchofs (ſ. Tertullian, De baptismo cap. 17, c. 13, pr. dist. XCIII. Gelasius a. 494 u. a.). Früher wirkte er auch bei der Beichte und Buße, während ihm ſpäter nur die Rekonziliation gelaſſen wurde (ſ. Regino, De causis synodal. lib. I, cap. 300 u. a. Synodus Coloniensis a. 1536, P. III, cap. 15; Hartzheim a. a. O. Tom. VI, Fol. 262, vgl. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. VII. cap. XVI, nr. 5—8). Das Predigen wird ihm öfters übertragen, ordentlicherweiſe hat er nur das Evangelium vorzuleſen. — Die Ordination des Diakonus erfolgt durch den Biſchof, der ihn durch Handauflegung ſegnet (sine sacramentali unctione, sola episcopi benedictione) (c. 12 dist. XXIII, Nicolaus I. a. 964 gratiam vers. c. 21, Can. I, qu. VII, § 4). Deshalb, wie aus anderen Gründen, iſt beſtritten, ob die Diakonatsweihe ein Sakrament oder nur ein ſakramentaler Ritus ſei (ſ. Benedict. XVI. de synodo lib. VIII, cap. 9; Phillips Kirchenr. I, § 36 fg.). Über die Diakonen der römiſch-katholiſchen Kirche vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars. I, lib. I, cap. 51, 52, 53, lib. II, cap. 29—33; Binterim, Die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der chriſtkatholiſchen Kirche, Bd. I, S. 335—386; Caspar Ziegler, De diaconis et

diaconissis veteris ecclesiae, Viteberg. 1678, 4°; Bingham, Origines eccl. lib. II, cap. 20; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd. XI, S. 194 folg.

In der griechischen Kirche ist die Stellung des Diakonus und seine amtliche Tätigkeit im ganzen dieselbe, wie in der römischen.

In der evangelischen Kirche besteht der Diakonat in verschiedener Weise. Die anglikanische Kirche schließt sich in ihren Bestimmungen fast ganz an das ältere kanonische Recht an, wogegen in den übrigen evangelischen Kirchen von einer besonderen Diakonatweihe nicht die Rede ist. Wo sich, und zwar zunächst in der lutherischen Kirche, Geistliche unter dem Namen Diakonen vorfinden, sind es ursprünglich aus der römischen Kirche beibehaltene Kapläne und Hilfsgeistliche, welche später feste Stellen in den Gemeinden erhielten und unter dem früheren Namen fortwirkten. Sie wurden nun zweite Pfarrer, wobei eine besondere Verteilung der Amtsgeschäfte vorgenommen wurde. Wo die Zal der Geistlichen an einer Kirche größer war, unterschied man noch einen Archidiakonus und Subdiakonus. Wärend anfangs diese Diakonen in äußeren Beziehungen und in der Disziplin dem Pfarrer untergeordnet blieben (vgl. die Brandenburg. Visitations- und Konsistorialordnung von 1573; S. v. Mühler, Geschichte der Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg S. 81 folg.), kam es nach und nach zu fast allgemeiner Gleichstellung. In neuerer Zeit ist der Titel Diakonus bei den Geistlichen öfter abgeschafft und durch die Bezeichnung zweiter, dritter Pfarrer ersetzt worden. So in Bayern durch das Reskript des Oberkonsistoriums vom 27. Nov. 1824 (Döllinger, Sammlung der im Gebiete der inneren Statsverwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen, Bd. VIII, S. 1370). — Von den bisher genannten Diakonen unterscheiden sich diejenigen, unter dem Namen Diakonen vorkommenden Kirchenbeamten, welche zur Klasse der Ältesten gehören. Eine Herstellung des Amtes in apostolischer Weise wünschten die Reformatoren dringend. Luther erklärte der Diakonat solle wider bestehen, dass er „nicht ein Dienst sei, das Evangelium oder die Epistel zu lesen, wie heutzutage gebräuchlich, sondern die Kirchengüter den Armen auszuteilen . . . denn mit diesem Rat, wie wir Actor. VI. lesen, sind die Diakonen gestiftet worden. . . . Nach dem Predigtamt ist in der Kirche kein höher Amt, denn diese Verwaltung, dass man mit dem Kirchengut recht und aufrichtig umgehe, auf dass den armen Christen, die ihre Narung selbst nicht schaffen und gewinnen mögen, geholfen werde, dass sie nicht Not leiden" (Luthers Werke von Walch, B. XIII, S. 2464). Demgemäß enthalten auch schon die ältesten lutherischen Kirchenordnungen eigene Bestimmungen über die Einrichtung eines gemeinen Kastens und die Anstellung von Diakonen. So die Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 116, 117; Hamburger Kirchenordnung 1519, Minden 1530 u. v. a. (a. a. O. S. 132 folg., 140). Nicht minder haben von jeher die Reformirten darauf ein großes Gewicht gelegt. In der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 ist vorgeschrieben, dass in jeder Gemeinde der Pfarrer (episcopus) wenigstens drei Diakonen als Gehilfen zur Armenpflege u. s. w. haben soll (cap. 24, 25 bei Richter a. a. O., Bd. I, S. 66). Die Basler Kirchenordnung von 1529 bestimmt ebenfalls, dass jeder Pfarrer (Lütpriester) Diakonen als Gehilfen habe, die ihn auch im Notfall vertreten (a. a. O., Bd. I, S. 122, 123). Calvin sieht das Amt der Diakonen als eines der vier an, welche zur Kirchenregierung unentbehrlich sind, und unterscheidet eine doppelte Art derselben, nämlich Almosen-Sammler und -Verwalter, und Kranken- und Armenpfleger (s. die Genfer Kirchenordnung von 1541, bei Richter a. a. O., B. I, S. 346 u. a. m.). Ebenso sieht Johannes v. Lasky die Diakonen als solche an, one welche die Gemeinde nicht gut bestehen kann (s. die Kirchenordnung der Niederländer in London 1550, a. a. O., Bd. II, S. 100, 101). Auch die Bekenntnisschriften der Reformirten zeichnen die Diakonen als notwendig besonders aus: Conf. Gallicana art. XXIX, Belgica art. XXX, XXXI, Bohemica art. IX. Daraufhin ist fast in allen späteren evangelischen Kirchen dieses Amt als ein hochnötiges anerkannt und in seinen Funktionen festgestellt worden. M. s. z. B. die rheinisch-westfälische Kirchenordnung von 1835, § 7, 17, die württemberg. königl. Verordnung über die

Einfürung von Pfarrgemeinderäten vom 25. Januar 1851, insbesondere § 2, 29 u. v. a

Meyer (H. F. Jacobson †).

Diakonen- und Diakonissenhäuser. Wir wälen diese Bezeichnung, um schon durch die Überschrift anzuzeigen, dass in diesem Artikel nicht von dem Diakonate im älteren kirchlichen Sinne die Rede ist. Die Bezeichnung Diakonen und Diakonissen, und namentlich die letztere, ist in jüngster Zeit nicht bloß unter verschiedenen Völkern evangelischen Bekenntnisses (in Deutschland, Schweden, Frankreich, Holland, Nordamerika), sondern ebenso in den verschiedenen konfessionellen Abteilungen der evangelischen Kirche, für eine neue evangelisch-kirchliche Berufstätigkeit gangbar geworden, die, so jung sie ist, doch bereits so festen Fuß gefasst, und so weite Verbreitung gefunden hat, dass ihr Fortgang und ihre Konsolidirung nicht mehr bezweifelt werden können. Es mag dabei nicht verhehlt werden, dass die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln ist und dass es vielleicht passender gewesen wäre, die Bezeichnung als evangelischer Schwester- und Brüderhäuser jener gangbar gewordenen vorzuziehen. Doch ist der Name gleichgiltig, wo man über die Sache vollkommen einig ist. Der Name der Brüderhäuser statt der Diakonenanstalten ist übrigens wirklich der gebräuchlichere und an einigen Stellen grundsätzlich allein geltend gemacht worden.

Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach außen gehende Wirksamkeit unserer Diakonenanstalten und Brüderhäuser fürt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die schon der apostolischen Kirche angehörige Institution der Diakonen und Diakonissen zurück; vielmehr hat in ihnen die evangelische Kirche in ganz neuer, rein evangelischer Art den zur Zeit der Reformation abgerissenen Faden der kirchlichen Korporationen, Orden und Stifte für praktische Liebeszwecke zum Besten von Kindern, Armen, Kranken, Verlassenen, Gefangenen u. s. w. wider aufgenommen. Von denjenigen, welche in neuerer Zeit aufs neue die Bedeutung der Kirche zur Lösung der socialen Frage erkannt haben, ist, wie oft! mit der Klage auch die Anklage erhoben, die Reformation habe one genügenden Grund jene Orden und Korporationen, statt auch sie zu reformiren, lediglich aufgelöst. Man hat dabei an den Ausfall so vieler materiellen Mittel, die der Kirche für Liebeszwecke zur Disposition gestellt waren, gedacht, und, wenn auch sehr viel seltener, doch mitunter und dann mit noch größerem Rechte an den weit wichtigeren Verlust so vieler persönlichen Kräfte, die in diesen Orden für diese Zwecke bereit stehen würden, wärend man gegenwärtig unter uns nicht bloß um äußere Mittel, sondern ebenso oft und noch viel mehr um die rechten tüchtigen Leute verlegen zu sein pflegt. Und doch fassen Luther und mit ihm alle Reformatoren die Pflege der Armen und Kranken als integrirenden Teil des Gemeindelebens und die Unterlassung dieser Pflege als eine Verleugnung des Herrn selbst auf. Den Beweis liefern außer unzäligen Äußerungen in den Privatschriften der Reformatoren namentlich die sämtlichen Kirchenordnungen aus der Reformationszeit.

Bei dem sehr bald erkannten Mangel an frommen und tüchtigen Männern, denen man solchen Dienst übergeben konnte (vgl. z. B. Stralsunder K.-O. von 1525), blieb zur ununterbrochenen Ausübung der Armen-, Kranken-, Gefangenen- und jeder änlichen Pflege am Ende nichts übrig, als die Aufstellung eines rein weltlichen und bürgerlichen Beamtenstandes, sowie zur volkstümlichen Unterrichtung der Jugend die Aufstellung eines mit der Kirche nicht organisch verbundenen Lehrstandes. Die bloß bürgerliche Berufung und bloß bürgerlich festgestellte Befähigung aber zu Diensten, die wesentlich der freiwilligen Aufopferung angehören, enthält keine Garantie für die Geltendmachung oder Warheit der religiösen Gesinnung, one welche doch keine heilsame Wirkung in jenen Regionen erzielt werden kann; vielmehr fürt der von diesem Gesichtspunkt aus betretene Weg am Ende zur Ausleerung von dieser Gesinnung; denn keine bürgerliche Arbeit könnte dieselbe gesetzlich fordern und zur Bedingung der Dienstleistungen machen, one zugleich eine Versucherin zur innersten Unwarheit zu werden. Der Endpunkt dieser Entwickelung konnte deswegen kein anderer sein, als der zu Tage liegt: die völlige

Verweltlichung aller Institutionen, Hospitäler und Zufluchtsstätten für Bedürftige und Elende und alle diejenigen, welche einer öffentlichen Erziehung bedürfen. Das gegenteilige Resultat bleibt bloßer Zufall, ist in rein individuellen Verhältnissen begründet, one objektiven Halt und Quellpunkt.

Wenn die Reformation ihrem Prinzip gemäß das Gotteswort von der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" als alleinigen idealen Maßstab an den vorhandenen Welt- und Kirchenstand legte und darnach entschied, was in der Kirche zu bleiben berechtigt und unterzugehen bestimmt sei, so konnten vor diesem Gerichte der Warheit die damaligen Orden und Klöster nicht bestehen. Dieselben boten im großen und ganzen keine Handhabe zu ihrer Reformation; sie bildeten in ihrem damaligen Zustande und in allen ihren Einrichtungen den vollsten Gegensatz zu dem gesunden Ideal des christlichen Wesens, das sich durch die Reformation in Lehre und Leben aufs neue zu realisiren begann. Das göttliche Gericht vollzog sich in dem Untergang aller jener Stiftungen und Ordnungen, weil dieselben sich der göttlichen Stiftung und Ordnung des Heils entzogen, ja feindselig gegenübergestellt hatten. Die Orden hatten damit teilweise ihren Beruf erfüllt; die thüringischen Augustiner lösten sich selbst auf, die andern zerfielen vor dem Hauche des Geistes, der aus dem Worte Gottes daherbrauste, ihre äußeren Güter wurden vielfach zur Gründung von Schulen, etliche auch zur Begründung neuer Woltätigkeitsanstalten, aber nur selten in kirchlichem Geiste verwandt. Die Mönche und Nonnen starben aus, wenn sie nicht Verbreiter der neuen Lehre, und sei es auch nur als Bücherhausirer und Kolporteure mit Luthers und anderen reformatorischen Schriften wurden. Wie morsche Bauten stürzten diese Korporationen, nachdem der Geist Gottes längst aus ihnen gewichen war, zusammen. Es ist unleugbar, dass Luther wie ein Simson an den Säulen dieser Tempel gerüttelt, bis sie zu einem Schutthaufen geworden. Seine Schriften sind oft und mitunter mit leidenschaftlichem Grimme gegen diese kirchlichen Institute erfüllt. Es galt der Angriff Luthers auf die Orden und Klöster und der ganze gegen sie ausgeschüttete heilige Zorn des Reformators übrigens immer nur „dem Misbrauch des Gelübdes", „der gottlosen Meinung, so dem Glauben zuwider ist" (Kurze Schlusworte von Gelübden und geistlichem Leben in Klöstern, Walch XIX, p. 1801, Nr. 55). „Der Glaube", sagt Luther, „ist in die Werke verkehrt, und die Freiheit durchs Gelübde getilgt und gefangen. Darum ist's nicht Wunder, wenn in der Verkündigung des neuen Gottesworts — die christliche Freiheit wider hervorleuchtet" (Bedenken und Unterricht von Klöstern, Walch XIX, p. 2064). In dieser Freiheit, mit der ihn der Son Gottes frei gemacht, waren Luther und seine Freunde weit entfernt, das Kind mit dem Bade auszuschütten, mit großer Klarheit und ebensogroßer Milde zeigt der Reformator den Weg, auf dem das Ordens- und Klosterwesen im Geiste der waren Kirche würde umgewandelt werden können. Er hat nichts gegen die Gelübde als solche, wie er nichts hat gegen das Gesetz. Er will die Aufhebung der Gelübde auf jeden Fall, wenn sie die Stelle des rechtfertigenden Glaubens vertreten sollen, wenn jemand wänt, durch sie als durch Werke die Vergebung der Sünde und die Seligkeit zu erlangen. Darum werde der Irrtum abgeschafft, wenn man entweder dergleichen Gelübde aufhebe (also die Orden und Klöster verlasse) oder von neuem gelobe (in der Schrift an Melanchthon von 1521, Walch XIX, p. 2236); denn das sei auch ein Stück evangelischer Freiheit, sich dem Gelübde und dem Gesetz unterwerfen zu können.

Es kam also dem Reformator gar nicht darauf an, die Ordensleute aus dem Kloster herauszulocken. Er warnt (in dem Schreiben an Herzog Friedrich, bei Walch XIX, p. 781, § 71), dass, wenn jemand wolle aus diesen Orden kommen, er wol zusehe, dass er nicht auch damit einen Schalk laufe.

Was für ein Wolgefallen Luther an diesen Stiftungen, wenn sie Gottes Ordnungen nicht durch menschliche Satzungen aufhoben, hatte, zeigt sein Schutz, den er gegen Rat und Bürgerschaft zu Herford dem dortigen Brüderhause der Brüder vom gemeinsamen Leben zu teil werden ließ und sein Schreiben an ihre Vorsteher Montanus und Viscamp (1532). „Denn solche Klöster und Brüderhäuser mir aus der Maaße gefallen. Und wollte Gott, alle Klöster wären also, so wäre

allen Pfarrern, Städten und Landen wol geholfen und geraten." Den genannten Vorstehern schreibt er unter anderm: „Eure Lebensweise, die ihr rein nach dem Evangelium Christi lehrt und lebt, gefällt mir ausnehmend und möchten doch einige solcher Klosteranstalten vorhanden sein. Ich wage nicht viel zu wünschen, denn wenn alle so wären, so würde die Kirche allzuselig in diesem Leben sein". — Und an seinen Vater Hans Luther (Walch XIX, p. 1937): „Wenn sie in den Klöstern allein für die jungen Knaben die Weise hielten, dass sie nicht irre liefen, damit ihre Jugend in Zaum gehalten würde, und dass sie in Klöstern lernten die Liebe unter wenig Brüdern, daß sie hernach dieselbe Liebe in Gemein allen Menschen erzeigen möchten, so wäre ihre Einsetzung gut und zu leiden".

So scharf und unerbittlich Luther den knechtenden Missbrauch der Klostergelübde, durch welche den Gewissen der Trost der Vergebung der Sünde unmöglich gemacht wurde, bekämpfte, ebenso klar machte er geltend, dass die Gelübde, wenn sie nicht Werke zur Seligkeit abgeben sollten, in der Freiwilligkeit des Glaubens und der Liebe erneuert werden könnten, und dass auf dem Grunde allein des rechtfertigenden Glaubens mit Ausschluss aller Werkgerechtigkeit ein korporatives Zusammenleben und Zusammenwirken für praktische Liebeszwecke, dem Herrn zur Ehre, den Brüdern und dem gemeinen Wesen zum Frommen, bestehen könne und möge, ja unter Umständen sogar müsse. Unter den Lutherischen hatten die Bekenntnisschriften z. B. P. II, Art. 3 der schmalkaldischen Artikel die oben dargelegte Überzeugung Luthers hinsichtlich der Stifte und Klöster kirchlich fixirt: „Dass die Stifte und Klöster vorzeiten guter Meinung gestift, zu erziehen gelehrte Leut und züchtige Weibsbilder, sollten wiederum in solchem Gebrauch geordnet werden, damit man Pfarrherrn, Prediger und andere Kirchendiener haben möge, auch sonst nöthige Personen zu weltlichem Regiment in Städten und Ländern u. s. w." — Allein es kam weder unter den Lutherischen noch unter den Reformirten eine Neigung, neue derartige Institute im Sinne der Reformatoren zu gründen, zum Vorschein. Lenkte auch die ganze Folge der in der nachreformatorischen evangelischen Kirche hervortretenden Bestrebungen zur Feststellung der Lehrgebäude von praktischen Fragen ab, so würde es doch ein Verkennen dieser späteren Zeit (namentlich des 17. Jarhunderts) sein, wenn man sie als total blind gegen die großen Notstände der Kirche darstellte; blind waren in dieser Beziehung die edelsten, warhaft kirchlichen Männer jener Zeit nicht. Gegenüber dem Verfalle des christlichen Lebens in den schon damals hie und da in dieser Beziehung vorzugsweise genannten „großen Städten" und auf dem platten Lande erhub sich einzeln der Ruf zur Buße und die Forderung an die Kirche, hier Wandel zu schaffen. Wir verweisen statt aller auf den trefflichen Johannes Seubert, der erst Müllergeselle, dann segensreich wirkender Pastor zu St. Lorenz in Nürnberg war, und mit dem sich (im Vorwort zu seinem Zuchtbüchlein 1633) eine Schar gleichgesinnter Zeugen, zu denen Männer wie der große Joh. Gerhard, ein Valentin Andreä, ein Schmidt in Straßburg, Meyfart in Koburg gehörten, vereinigte. Er dachte aber zur Reformation der Zucht und Sitten nur an Kirchenvisitationen und Kirchenzucht. Der hier besprochenen Sache kamen schon näher Männer wie Großgebauer in Rostock (in seiner Wächterstimme 1666), der bei rücksichtsloser Aufdeckung der ungeheuren Schäden in der Kirche (die freilich keineswegs bloß durch die Kriegsnöte, sondern zugleich durch ältere tiefer liegende Versäumnisse verschuldet waren) zu der Forderung einer solchen Zal von Ältesten, von „vielen Krankenbesuchern" als Gehilfen der Prediger gelangte, dass es hätte nahe liegen müssen, die hier zur Sprache gebrachte Frage wider aufzunehmen, zumal er die Vergeudung der materiellen Mittel, die der Kirche in früheren Zeiten gewonnen seien, mit ebensoviel Freimut als Ernst bespricht. Merkwürdig klingt in dieser Beziehung die freilich ganz vereinzelt dastehende Stimme des frommen Balthasar Meißner, Professors in Wittenberg († 1626), der in seinem Traktat (consilia theologica de quibusdam defectibus in et ab ecclesia Evangelicorum tollendis) zum ersten Male den Ruf nach Mission außerhalb und innerhalb der Kirche vernehmen läßt und unter anderem als Gegenbild der jesuitischen Semi-

narien und Kollegien evangelische Stiftungen fordert, in denen Rüstzeuge der Kirche gezogen werden sollen. Monasteria olim hoc fine sunt exstructa, et salutare foret, si usus eorum pristinus revocaretur et majorum bona ad pias causas legata collocarentur rectius. Diese im Jare 1669 zuerst und zwar unter den ersten unmittelbarsten Einwirkungen der Spenerschen litterarischen und praktischen Tätigkeit veröffentlichte Meißnersche Schrift widerholt diese Gedanken aus der Reformationszeit in Tagen, wo das Evangelium zum ersten Male wider in der evangelischen Kirche solche praktische Lebensgestaltungen schuf, aus denen später oder früher der wirksame Missionstrieb nach außen und innen, den nach beiden Richtungen hin der ebengenannte Wittenberger Theologe in seiner Kirche schmerzlich vermißt hatte, hervorwachsen sollte. Es ist eine bemerkenswerte Parallele zwischen der evangelischen Kirche Deutschlands und der römischen Kirche Frankreichs im 17. Jarhundert. Indem in Frankreich, nach dem von den Jesuiten verschuldeten Untergang der letzten Reste jener Brüdervereine des gemeinsamen Lebens, das römische Ordenswesen, wenn auch unter reichbegabten frommen Männern, wie Vincenz von Paul, einen neuen, bis heute weiter wirkenden Aufschwung und fast ausschließlich die Richtung auf praktische Zwecke nahm (s. darüber Picot, Essai historique sur l'influence de la Religion en France pendant le 17. siècle etc.), so befestigte es sich zugleich und zwar bis heute in der römischen Irrlehre von der Werkgerechtigkeit auf das Unerschütterlichste. Es erneuerte damit den entschiedenen Gegensatz gegen die reformatorische Kirche und lieferte so den eminenten Beweis für die Richtigkeit des Verfarens der Reformatoren in Verwerfung der Klostergelübde und gänzlicher Auflösung der auf diesem Fundament gegründeten Institutionen. Dem parallel aber ergießt sich in der evangelischen Kirche, wenn auch unter Stürmen und Kämpfen und zwischen hartem Felsengeröll der Geist der brüderlichen Glaubensliebe und bildet in den ecclesiolis in ecclesia die Bergwerke, aus denen ein A. H. Francke zugleich die irdischen Glaubensschätze hebt zur Gründung und Förderung seiner großen Waisenhausstiftung als Mutter vieler änlicher Töchter; zugleich entwickelt sich von Halle aus eine Bibel- und Predigermission, deren letztere tausende von frommen Geistlichen an die Gemeinden entsendet. Aber zu korporativen Neugestaltungen, welche den nicht erst von Spener, sondern schon lange vor ihm in der deutschen Kirche erkannten sittlichen Notständen auch ihresteils durch Aufstellung von kirchlichen Mitarbeitern heilen und der Kirche dienend entgegenwirken könnten, kam es damals noch nicht. Eine Annäherung an diese Idee erscheint uns bei Valentin Löscher in der Gründung seines Kandidatenkonvikts und später des Consortium theologicum in Dresden. Die erneuerte Brüderkirche aber wurde in jenen Tagen eine Missionskirche, ein großartiger, eigentümlicher ordo der evangelischen Kirche, der nicht bloß an den Heiden, sondern ebenso auch in der Christenheit einen Missionsberuf geltend machte, wenngleich letzteres nur mehr wünschend und andeutend. Schon in den ersten Zeiten der Gemeindesammlung verlautbarte er einige Male unter den Brüdern, daß z. B. ein Dienst derselben unter den Gefangenen Pflicht sei.

Die zu jener Zeit und auf jenem Wege zerstreuten Saten des Glaubens und der Liebe sind auch unter den Flutungen des Unglaubens, der im vorigen Jarhundert reifte, nicht untergegangen, und haben sich auch unter den göttlichen Gerichten, die Vaterland und Kirche in diesem Jarhundert erfaren mußten, wenn auch in der Verborgenheit, dennoch frisch und fruchtbar erhalten, bis die Kirche nach den großen überstandenen Krisen, die ihr die Negation bereitet, wider zum Bewußtsein der ihr vom Herrn auferlegten positiven, realen Verpflichtungen und Berechtigungen gelangt ist, an der Lösung der großen socialen Fragen, welche die Welt bewegen, teilzunehmen und auf diese Frage der Not tatsächliche Antworten der Hilfe zu stellen. Dieser Wendepunkt in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnt mit dem Anfang dieses Jarhunderts, wo nach langer Brache aus dem von Leiden durchfurchten Boden in Kraft des wider gepredigten göttlichen Wortes in immer weiteren Kreisen der christliche Glaube in lebendiger Liebe, mit dem weiten hoffnungsvollen Blick und mit der Losung der Mission an Christen, Juden und Heiden neu erwachte und damit den Begriff der Gesamt-

kirche, in welchem sie der ganzen Welt verpflichtet ist, wider anfing geltend zu machen.

Je länger, mehr und tiefer die Mission als solche sich klar wurde über ihren Beruf, desto mehr musste sie die Verpflichtung erkennen, zur Erfüllung dieses ihres Auftrags entweder besondere, ihr eignende neue kirchliche Ämter zu gründen, oder aus den Händen des bürgerlichen Gemeinwesens solche Ämter, welche wesentlich der Kirche angehören, zur Erfüllung des Missionsberufes zurückzunehmen. Darin lag die neue Nötigung, zur Ausfüllung jener Ämter geeignete, d. h. christlich und kirchlich gesinnte, nach Einsicht, Charakter und Technik tüchtige dazu herangebildete Persönlichkeiten aufzustellen. So war die Kirche nicht infolge einer Reflexion, sondern im Drange der ihr eingebornen, in ihr zum Leben gewordenen, durch Gottes Wort wachgerufenen Glaubensliebe an den Punkt angelangt, wo sie den zur Zeit der Reformation mit Recht abgeschnittenen Faden kirchlicher Verbrüderungen zu praktischen Zwecken nach den schon von Luther ausgesprochenen Prinzipien wider aufnehmen konnte, durfte, musste.

In diesem Licht geben wir hier eine allgemeine Charakteristik der Brüderhäuser und Diakonissenanstalten mit beigefügter tabellarischer Übersicht.

Genau genommen sollten hier auch die verschiedenen Heidenmissionsanstalten, und nicht bloß die deutscher Zunge zu Basel, Berlin, Barmen, Leipzig, Hermannsburg ꝛc. ihre Stelle finden. Dieselben bedürfen aber einer besonderen Behandlung; wir beschränken uns hier auf die betreffenden Anstalten der inneren Mission und zwar speziell in Deutschland. — Auch sind hier die verschiedenen freien Vereine zur Armen- und Kranken-, Gefangenen- und Kinderpflege nicht aufgefürt, die im kirchlichen Geist und im festen Anschluss an die Kirche, oft verbunden mit größeren Stiftungen, Hospitälern u. dgl. vielfach eine umfassende Wirksamkeit gewonnen haben; auch sie werden an einer passenderen Stelle zu erledigen sein. Unsere gegenwärtige Darstellung gilt lediglich denjenigen Stiftungen, in denen Männer oder Frauen diesen Diensten der Barmherzigkeit ausschließlich ihre Kräfte widmen und in geschlossenem Zusammenhang untereinander zu gleichen Diensten für die Kirche entsendet werden. Wir sprechen zuerst von den Brüderhäusern, dann von den Schwesterhäusern oder Diakonissenanstalten.

I. Brüderhäuser.

In den meisten dieser Institute heißen die zur Vorbereitung und Entsendung rezipirten Jünglinge *Brüder* und nennen sich untereinander mit diesem Namen. Ihre Gemeinschaft untereinander beruht auf der Gemeinschaft des lebendigen Glaubens an Christum; die wesentliche Gleichheit des künftigen Berufs und der spätere Zusammenhang aller derjenigen, die *einer* Anstalt angehören, wurzelt in dieser Gleichheit und Einheit brüderlicher Liebe, die sich in dem Namen „Brüder" kundgibt.

Die Brüderhäuser sind keine christlichen Bildungsanstalten in dem Sinne, als ob darin junge Leute erst zum Christentum erzogen werden sollen, sondern der Eintritt setzt diese lebendige Glaubensgesinnung *voraus*, und baut auf diesem Grunde weiter durch Vertiefung des Glaubenslebens und Erweiterung der theoretischen und praktischen Tüchtigkeit. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, dass nur solche Persönlichkeiten, die bereits gereiftere Erfarungen im Leben haben, zur Aufnahme in die Brüderhäuser zugelassen werden. Alle Häuser nehmen nur solche auf, die mindestens 20 Jare alt sind und zwar nach überstandenem halbjärigen Noviziat. Wie sie innerlich frei sein sollen, so sollen sie es auch im Äußern sein; es wird namentlich von jedem gefordert, dass er frei vom Militärdienst und dass er *unverlobt* sei und bleibe, sowol wärend seines Aufenthalts unmittelbar in den Brüderhäusern selbst, als auch nach seiner Entsendung solange, bis sein Beruf ihm die Heirat möglich oder notwendig macht. Die Brüderanstalten sind sämtlich zugleich mit Rettungsanstalten verbunden, der 3. Teil auch mit Krankenhäusern; die Brüder werden vorzugsweise in der heiligen Schrift, außerdem aber auch sorgfältig in Gegenständen allgemeiner Bildung un-

terwiesen. Im wesentlichen fällt diese Seite der Bildung in den Brüderhäusern mit der der Volkslehrer zusammen, one dass die Brüderhäuser eigentliche Seminare wären. Außerdem, dass die Brüder sich, wenn sie dazu geeignet sind oder werden, mit der Unterrichtung der Kinder in den Brüderhäusern beschäftigen, widmen sie sich jedenfalls der Erziehung derselben und treiben zugleich mit den Kindern Handarbeit in Werkstätten, in Garten und Feld. Auch nach ihrer Entsendung aus den Brüderhäusern bleiben sie mit denselben in engerer bleibender Verbindung teils durch persönliche Korrespondenz, teils durch ihre kontraktlich geregelten Stellungen.

Einzelne Brüderanstalten haben sog. „Hilfskassen" zur Unterstützung der Witwen und Waisen und für besondere Notfälle.

Im Jare 1876 hat eine Konferenz aller Brüderhausvorstände im Rauhen Hause stattgefunden behufs Austausch in gemeinsamen Berufsangelegenheiten. Diese Konferenz soll alle 3 Jare widerholt werden, änlich der der Diakonissenhausvorstände.

Es folgt eine Zusammenstellung aller Brüderhäuser nach dem Gründungsjahr und mit Angabe der einzelnen Berufsfelder, in denen die Brüder stehen. Leider ist die Statistik eine lückenhafte, da in mehreren Anstalten eine solche nur in gewissen Perioden oder auch gar nicht aufgestellt wurde.

Die vorhandenen Angaben sind vom 1. April 1877. —

Tabellarische und vergleichende Übersicht der Brüderhäuser Deutschlands im Jare 1877 (1. April).

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
Name der Anstalt	Gründungsjar	Hausbrüder	Hausväter in Rettungs- und Waisenhäusern	Gehilfen ebenda	In Pfründenanstalten	Krankenpfleger und Hausväter von Krankenhäusern	Hausväter resp. Gehilfen in Armen- u. Arbeitshäusern	Hausväter in Herbergen zur Heimat	Gehilfen ebenda	Strafanstaltsbeamte (exkl. Lehrer)	Stadtmissionare und Gemeindediakonen	Bibelboten	Lehrer in Anstalten und Gemeinden	Kolonistenprediger	Evangelisten	In andern Stellungen	Summa
Düsselthal	1820	9	4	—	—	1	—	1	—	—	—	198	—	—	1	214
Beuggen	1820	Summe aller seit der Gründung entlassenen Zöglinge														(362)
Lichtenstern	1836	32	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	?
Rauhes Haus	1833	33	43	15	s. Krankenhäus.	9	10	21	3	45	23	—	35	17	—	17	271
Johannesstift	1858	24	6	5	4	—	1	5	—	8	7	—	2	12	—	2	76
Chrischona	1840	56	7	—	—	—	—	—	—	—	7	15	—	160	47	22	314 (338)
Duisburg	1845	32	16	13	—	26	8	6	—	6	17	—	13	10	—	—	147
Züllichow	1850	9	24	—	2	2	3	1	—	—	—	—	36	—	—	5	82
Neinstedt	1850	14	22	6	9	1	—	3	—	—	1	—	?	—	—	2	58
Puckenhof	1553	—	3	8	—	3	—	—	—	—	—	—	8	7	—	—	29
Bugenhagenstift	1866	7	—	—	6	—	—	1	1	—	—	—	9	—	—	—	23
Stefansstift	1869	14	1	—	5	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	2	25
Obergorbitz	1873	5	3	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	2	12
Karlshöhe	1876	12	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	12
Summa		247	129	47	26	43	22	38	5	59	57	15	301	206	47	53	1657

Anmerkungen:

1. ad Düsselthal: vorstehende Angaben beziehen sich nur auf den Zeitraum der letzten 28 Jare.
2. ad Beuggen: die Zal 362 gibt die Summe aller seit Gründung der Anstalt aufge-

nommenen Lehrerzöglinge an. Die Brüder bleiben meist in lockerem Verbande mit dem Mutterhaus. Eine nähere Statistik fehlt.

3. ad Lichtenstern: L. ist eine Tochteranstalt von Beuggen und gleich diesem Armen-Schullehrer-Bildungsanstalt. Viele der von L. entsandten Lehrer sind gleichzeitig Rettungs- und Waisenhausväter geworden, einige auch Pastoren in Amerika. Da aber zwischen den entsandten Brüdern und der Anstalt keine Verbindung bestehen geblieben, so ist die Anzal derselben und die jetzige Stellung der meisten nicht bekannt.
4. ad Rauhes Haus und Johannesstift: die Brüder des J. gehören der Einen Brüderschaft des R. H. an.
5. ad Chrischona bei Basel: bildet zugleich Heidenmissionare aus; gegenwärtige Zal derselben 24.
6. ad Reinstedt: die von R. aus entsandten, als Lehrer definitiv angestellten Brüder sind hier nicht mitgerechnet, weil die Zal unbekannt.
7. ad Puckenhof: die Brüderanstalt ist vorläufig wegen mangelnder Frequenz eingegangen.
8. ad Bugenhagenstift in Ducherow: die im Jare 1866 von Pastor Quistorp gegründete Brüderanstalt wurde im Jare 1869 reorganisirt. Vor der Reorganisation sind 2 Brüder als Lehrer entsandt; seit derselben sind 38 Brüder aufgenommen worden. Dieselben bereiten sich in Ducherow zum teil für den Eintritt in das Berliner Missionshaus vor, zum teil werden sie in D. für den Lehrerberuf vorgebildet.

II. Diakonissenhäuser.

Wie das Rauhe Haus in Horn für viele Brüderanstalten und deren Einrichtungen ein Vorbild geworden, so für die Diakonissenhäuser die von Pastor Fliedner 1836 in Kaiserswerth gegründete Diakonissenanstalt. Sie ist das Muster für alle derartigen Anstalten innerhalb und außerhalb Deutschlands, in welchen ein fester bleibender Verband der Schwestern untereinander und mit den Mutteranstalten besteht. Alles nähere über Kaiserswerth enthalten die Jaresberichte und als fortlaufendes Organ „Der Armen- und Krankenfreund".

Die in das Diakonissenhaus eintretenden Schwestern (Jungfrauen bis zum 40. Jare) sind zunächst Probeschwestern, und werden, nachdem sie sich dazu als tüchtig bewärt haben, zu Diakonissen eingesegnet. Sie werden entweder Lehr- oder, und das in den bei weitem meisten Fällen, Pflegeschwestern, die sich der Pflege der Armen und Kranken widmen. Die mit den Anstalten verbundenen Krankenhäuser oder Kleinkinderschulen bieten den Boden für die praktische Ausbildung der Schwestern dar.

Die Diakonissen bleiben unter der erziehenden Leitung der Mutterhäuser bis zur Entsendung, wohin sie nach geleisteten Diensten zu weiterer Verwendung zurückkehren.

Wir lassen ein Verzeichnis der bis jetzt bestehenden Diakonissenanstalten folgen mit Angabe des Gründungsjares und des Personalbestandes. Die Angaben sind, wo nicht anders bemerkt, aus dem Juni 1875.

Tabellarische Übersicht über den äußeren Stand der evangelischen Diakonissen-Mutterhäuser.

Namen der Mutterhäuser	Gründungsjar	Anzal der Schwestern			Anzal der Stationen außerhalb des Mutterhauses
		Summe	Eingesegnete	Nichteingesegnete	
1. Kaiserswerth	1836	542	415	127	156
2. Berlin (Elisabethkrankenhaus)	1837	57	33	24	4
3. Paris	1841	65	52	13	19
4. Straßburg (1876)	1842	128			27
5. St. Loup (1876)	1842	45			17

Namen der Mutterhäuser	Gründungsjar	Anzal der Schwestern			Anzal der Stationen außerhalb des Mutterhauses
		Summe	Eingesegnete	Nichteingesegnete	
6. Dresden (1876)	1844	171	108	63	52
7. Utrecht	1844	42	34	8	8
8. Bern	1845	77	42	35	13
9. Berlin (Bethanien 1876)	1847	174	140	34	27
10. Stockholm	1849	110	64	46	46
11. Rochester	1849	—	—	—	—
12. Breslau (1876)	1850	123	82	41	37
13. Königsberg (1876)	1850	101	77	24	27
14. Stettin	1851	27	23	4	6
15. Ludwigslust (1876)	1851	78	56	22	20
16. Karlsruhe (1876)	1851	80	55	25	18
17. Riehen (bei Basel)	1852	117	76	41	20
18. Neuendettelsau	1854	162			
19. Stuttgart (1876)	1854	173			28
20. Augsburg	1855	25	12	13	2
21. Halle (1876)	1857	40	27	13	17
22. Darmstadt	1858	76	59	17	25
23. Zürich (1876)	1858	52	37	15	13
24. St. Petersburg (1876)	1859	22	4	18	2
25. Speyer	1859	39	33	6	16
26. Craschnitz	1860	30	11	19	3
27. Hannover (1876)	1860	95	56	39	27
28. Hamburg	1860	17	13	4	5
29. London	1861	14	11	3	5
30. Danzig	1862	17	8	9	2
31. Kopenhagen	1863	40	13	27	9
32. Treysa	1864	18	12	6	4
33. Haag	1865	23	17	6	1
34. Mitau	1865	9	3	6	1
35. Posen	1865	29	10	19	6
36. Frankenstein (1876)	1866	61			48
37. Riga (1876)	1866	12	6	6	1
38. Berlin (Lazaruskrankenhaus)	1867	30	10	20	3
39. London (Tottenham)	1867	35	24	11	6
40. Reval (1876)	1867	10	8	2	2
41. Helsingfors	1867	11	1	10	2
42. Altona (1876)	1867	25	10	15	8
43. Bremen	1868	8	5	3	1
44. Christiania	1868	58	18	40	4
45. Wiborg (1876)	1869	6	2	4	2
46. Bielefeld	1869	80	25	55	25
47. Neu-Torney bei Stettin	1869	83	34	49	29
48. Braunschweig (1876)	1870	7	2	5	1
49. Frankfurt a. M.	1870	40			
50. Flensburg (1876)	1874	16			1
51. Bernburg (1877)	1875	6	2	4	—

Vergl. die Jaresberichte und Organe der einzelnen Anstalten; „die Brüderordnungen des Rauhen Hauses 1873"; den Artikel „Rettungsanstalten" in Schmidts

pädagogischer Encyklopädie; Dr. Wichern's Schrift: „Das Rauhe Haus f. Kinder und Brüder"; Bunsen, Verfassung der Kirche der Zukunft, p. 193 ff.; Thiersch, Vorlesungen über Katholiz. u. Protest. I. 280, II. 341; Rothe, Ethik III. 422 ff.; Monatsschrift für Diakonie u. innere Mission, v. Th. Schäfer, seit 1876.

Wichern.

Diakonissa bezeichnet den weiblichen und besonders für Weiber bestimmten Diakonat, ein schon in der apostolischen Zeit entstandenes Amt oder Dienst, wenn gleich der Ausdruck Diakonissa nachapostolischen Ursprunges ist. Die Schwester Phöbe aus Kenchreä war Diakonissin dieser Gemeinde, *διάκονος*, Röm. 16, 2, aus welcher Stelle erhellt, dass solche Frauen auch Männern Handreichung leisteten, so dem Apostel Paulus selbst. Die Röm. 16, 12 genannten Frauen waren warscheinlich Diakonissinnen. Andere Spuren dieses Amtes finden sich im N. T. nicht; denn Tit. 2, 3, 1 Tim. 3, 11; 5, 9 ff. können nicht darauf bezogen werden. Wenn nach älterem Vorgange Schaff, Apost. Kirche S. 356 diese letzte Stelle auf die Diakonissen übertragen zu müssen glaubt, so muss diese Behauptung als unbegründet zurückgewiesen werden. Es wäre nämlich höchst auffallend, dass Paulus das 60. Lebensjar festgesetzt hätte für einen Dienst, der gewiss manche beschwerliche Seiten hatte. Auf der anderen Seite lässt sich auch nicht wol mit Neander, Apost. Kirche I, 265, ebenfalls nach älterem Vorgange, annehmen, dass hier bloß und allein vom Eintragen in das Verzeichnis der zu unterstützenden Witwen die Rede sei; denn solche, die jünger waren und wider geheiratet hatten, mochten oft der Unterstützung ebenso wert sein; sondern es ist hier die Rede von der Aufnahme in das später sogenannte *τάγμα χηρῶν, χήρικον*, in die ausgezeichnete Klasse der *πρεσβύτιδες*, solcher Witwen, welche für ihr Geschlecht gewissermaßen das waren, was die Presbyteren; solche werden genannt Tit. 2, 3. Dieses Institut ist hinlänglich bezeugt durch Chrysost. hom. 31, de diversis N. T. locis, Epiphanius haer. 79, 4. Tert. de virg. velandis c. 9, warscheinlich auch durch Hermas lib. I. vis. 2. Sie hießen nach dem 11. Kanon der Laodicensischen Synode, welche das Amt aufhob, viduae seniores, zum Unterschiede von den Diakonissen, wofür ebenfalls bald der Ausdruck Witwe gleichbedeutend gebraucht wurde. Das hing damit zusammen, dass die Diakonissinnen aus den Witwen gewält wurden, welche in vieler Hinsicht dazu am besten zu passen schienen; doch waren es nicht ausschließlich Witwen, noch weniger bloß bejarte Witwen. Zu Tert. Zeiten geschah es, dass ein zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelassen wurde. De virg. vel. c. 9. Der Codex Theod. setzte zwar mit Beziehung auf 1 Tim. 5, 9 das 60. Lebensjar fest, die chalcedon. Synode setzte es aber auf das 40. herunter. Sie wurden in ihr Amt eingefürt durch Handauflegung des Bischofs, verbunden mit Segnung, Const. ap. VIII. 19; daher sie Clem. Alex. im Paed. III. 12 als *πρόσωπα ἔκλεκτα* anfürt. Allein schon das nic. Konzil verbot diese Weihung, damit es nicht das Ansehen habe, als wären die Diakonissinnen *εἰς τὸ ἱερατεύειν* bestimmt, wie Epiph. haer. 90, 3 sich ausdrückt. Die Verrichtungen derselben bezogen sich auf die Pflege der Armen, Kranken, Gefangenen, in einigen Kirchen auf die Vorbereitung der weiblichen Katechumenen zur Taufe (4. Konzil von Karthago K. 12) und auf die Assistenz bei der damals mit Untertauchung verbundenen Taufe der erwachsenen weiblichen Täuflinge (Const. ap. VIII, 28). Doch ist es möglich, dass die Vorbereitung der Katechumenen den Presbytissen zukam. Dieses Amt bestand im ganzen nicht lange. In Frankreich wurde es aufgehoben durch die erste Synode von Oranges 441 K. 26, die Synode von Epaon 517 K. 21, das zweite Konzil von Orléans K. 18. Warscheinlich war dasselbe in Deutschland niemals einheimisch. Es blieb zwar der Name Diakonisse und Archidiakonisse, aber wie in der griechischen Kirche als Benennung des Vorsteheramtes in den weiblichen Klöstern. Nach Bona s. rerum lit. I, 25, 15 haben sie im Abendlande erst im 11. Jarhundert völlig aufgehört. In Konstantinopel gab es noch am Ende des 12. Jarh. Diakonissen, welche bei der Kommunion Dienste leisteten; doch nur als Ausnahme. Damals wurden weibliche Asketinnen unrichtigerweise so genannt, nach Balsamon, Comment in Conc. Chalced. c. 15. Dagegen haben sie sich bei den Jakobiten erhalten, nach Asse-

mans orient. Bibliothek überſ. v. Pfeiffer I. 327. Zum Aufgeben dieſes Amtes trug weſentlich der Umſtand bei, daſs ſeit Konſt. M. die Armen- und Krankenpflege unter Aufſicht des States geſtellt wurde, und daſs die Kindertaufe mehr und mehr aufkam, verbunden mit bloßer Beſprengung ſtatt der früheren Untertauchung, wobei alſo beſondere Gehilfen nicht mehr ſo nötig waren. Vgl. Dieckhoff, die Diakoniſſen der alten Kirche, in: Monatsſchrift für Diakonie und innere Miſſion, Jahrg. 1, 289 ff. (1877). **Herzog.**

Diaſpora, Zerſtreuung, werden die außerhalb Judäas wonenden Juden genannt, Joh. 7, 35; 1 Petr. 1, 1; Jak. 1, 1, über deren beſondere Verhältniſſe unter dem Artikel Iſrael gehandelt werden ſoll. Dieſer Name iſt in neueren Zeiten auch für änliche andere Verhältniſſe gebraucht worden; ſo haben die Herrnhuter ihre Diaſpora. Denſelben Begriff hat man neuerdings noch auf eine ſpeziellere Weiſe angewendet, vgl. Rendtorf, Die evangeliſche Diaſpora der preußiſchen Monarchie und die neueſten Arbeiten in ihr, Berlin 1855. **Herzog.**

Diateſſaron, ſ. Tatian.

Didymus, zubenannt der Blinde, geboren 308 in Alexandrien, wurde nach Hieronymus bereits im 5. Lebensjare, nach Palladius, der verſichert, dieſe Nachricht von Didymus ſelbſt empfangen zu haben, ſogar ſchon im 4. Jare blind, das hinderte ihn aber nicht, eine ſehr ausgebreitete wiſſenſchaftliche Bildung zu erlangen. Das von andern Vorgeleſene prägte er durch Widerholung dem außerordentlich gut begabten und durch viele Übung geſchärften Gedächtniſſe ein. So wurde er einer der gelehrteſten Männer ſeiner Zeit, ſeine Kenntniſſe umfaſsten den größten Teil des damaligen Wiſſens, und er befliſs ſich dabei ſehr angelegentlich der Erforſchung der hl. Schrift. Er war einer der letzten Lehrer und Vorſteher der alexandriniſchen Katechetenſchule (ſ. den Art.) und ſtarb 395, nachdem er über fünfzig Jare hindurch als Lehrer gewirkt hatte. Hieronymus, Palladius, Ambroſius von Alexandrien, Evagrius, Iſidorus von Peluſium u. a. bildeten ſich zum teil aus ſeinen Schriften. Obſchon er die Arianer lebhaft bekämpfte (Socrates IV, 23), konnte er doch dem Verdachte der Ketzerei, nämlich der origeniſtiſchen, nicht entgehen. Er ſchrieb auch, nach Ausſage des Hieronymus, in der Apologie adv. Ruffinum lib. 1 eine Verteidigung des Werkes περὶ ἀρχῶν des Origenes. So kam es, daſs die zweite nicäniſche Synode das Verdammungsurteil über ihn ausſprach. Von ſeinen zalreichen Schriften, die ſich meiſtens auf Schrifterklärung bezogen, und wovon das Verzeichnis bei Hieronymus, De viris illustribus, noch vollſtändiger aber, mit Zuziehung anderer alter Schriftſteller, bei Fabricius, Bibl. graeca V, VIII, ſich findet, ſind die meiſten verloren gegangen. Erhalten iſt 1) das Werk über den hl. Geiſt, nach der lateiniſchen Überſetzung des Hieronymus und in die Sammlung der Werke des letzteren aufgenommen, auch beſonders herausgegeben in Köln 1531, und Helmſtädt 1614; es iſt eines der beſten, die über dieſen Gegenſtand in der alten Kirche zu Tage gefördert worden, wobei es freilich zweifelhaft iſt, ob wir dieſes Werk des Didymus in der Überſetzung des Hieronymus unverändert haben. (S. darüber Jacob Basnage, Animadversiones in Didymum et ejus opera in Canisii lection. antiq. Vol. I, 2). Eine kurze Erklärung der kanoniſchen oder katholiſchen Briefe, auf Geheiß des Caſſiodorius inst. div. scr. c. 8 von Epiphanius Scholaſticus ins Lateiniſche überſetzt, befindlich in der Max. bibl. Patrum, Lugd. 1677, Tom. IV, f. 319 sq. In dieſer Erklärung lernt man ihn beſonders als Anhänger des Origenes kennen. 3) Bruchſtücke eines griechiſchen Werkes gegen die Manichäer, am beſten abgedruckt bei Basnage l. c. 4) Drei Bücher über die Dreieinigkeit, aufgefunden von Aloyſius Mingarelli, herausgegeben von ſeinem Bruder, dem Camaldulenſer Ferdinand Mingarelli (Veterum testimonia de Didymo Alexandrino coeco, ex quibus tres libri de trinitate nuper detecti eidem asseruntur, Romae 1764). Mingarelli ſucht zu beweiſen, daſs dieſes eben dasjenige Werk ſei, welches Socrates IV, 25 dem Didymus zueignet. S. über ihn Schröckh, K.-G. VII, 70 ff.; Guericke, De Schola Alexandrina I, 92—97; II, 83—96, 332—377. **Herzog.**

Didymus (Zwilling), Gabriel, einer der heftigen Charaktere der Reformationszeit, zwischen welchen, wie durch wogende Brandung hindurch steuernd, Luther Sorge tragen mußte, daß er nicht von der Brandung verschlungen würde. Geboren 1487 zu Joachimsthal in Böhmen, studirte er in Prag, darauf in Wittenberg, wurde 1502 Augustinereremit, 1512 Magister, 1513 Priester. Gleich beim Anfange der Reformation erklärte er sich für dieselbe. Im Jare 1521 predigte er in Zwickau am Tage Johannis des Täufers im Nachmittagsgottesdienste über Gnade und Prädestination. Es wird darüber gemeldet: „Da er klein von Statur war und eine schwache Stimme hatte, die Kanzel aber sehr hoch war, so standen alle Zuhörer von ihren Sitzen auf und traten zur Kanzel, und hörten ihm so aufmerksam zu, daß er hätte hoffen können, sie einen ganzen Tag lang zu fesseln. Sie baten ihn, bei ihnen zu bleiben, bis Luther, seinem Versprechen gemäß, einen andern schicken würde". (Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo lib. II, f. 181.) Im Herbst desselben Jares finden wir ihn wider im Augustinerkloster in Wittenberg, wo er dahin wirkte, daß die Privatmessen aufhörten. Er hielt heftige Predigten, namentlich gegen die Anbetung des Sakraments und wonte um Epiphanien 1522 dem Konvente der Augustiner von Meißen und Thüringen in Wittenberg bei, wodurch beschlossen wurde, daß es jedem freistehen solle, im Kloster zu bleiben oder dasselbe zu verlassen; zugleich wurde das Betteln abgeschafft und Prediger wurden bestellt zur Verkündigung des Wortes Gottes. (Köstlin, Luther 1, 504 ff.) Er trat aus dem Kloster, legte weltliche Kleidung an, verband sich mit Karlstadt zur Durchfürung der vom Rate und der Universität begonnenen Reformation, predigte gegen die Anhänger des Alten, lehrte, daß die Gemeinde wol das Recht habe, wenn die Obrigkeit sich nachlässig zeige, aus eigenem Mitleiden und Liebe etwas vorzunehmen (Bretschneider, Corpus ref. I, p. 548). In Verbindung mit Karlstadt und dem Schulmeister M. Georg More eiferte er auch gegen die Schulen, sowie gegen die Universitäten: „man solle nicht studiren, auch keine Schulen halten, auch niemand promoviren, denn solches habe Christus selber Matth. 23 mit den Worten verboten: ihr sollt euch nicht Rabbi noch Meister nennen lassen". (Fröschels Zuschrift an Churf. August von dem Traktat vom Priestertum, Wittenberg 1565, in der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theol. Sachen 1731, S. 691). Es erfolgten landesherrliche Untersuchungen und Luthers Rückkehr. Didymus gestand, daß er gefehlt, und versprach, sich fernerhin der Neuerungen zu enthalten und in den Predigten nur von Glauben und Liebe zu reden (Seckendorf, l. c. I, 214). Indessen fand er doch für gut, Wittenberg zu verlassen, und begab sich nach Düben an der Grenze der Torgauer Heide. Luther empfahl ihn dem Spalatin (März 1522, de Wette II, 170) und insbesondere dem Magistrat der Stadt Altenburg (17. April, de Wette II, 183) als Prediger, und an demselben Tage schrieb er an Didymus (de Wette II, 184), ihn zur Annahme der Stelle zu ermuntern, und ihm gute Lehren der Mäßigung mit auf den Weg zu geben. Didymus nahm die Stelle an und fing schon an, sich das Zutrauen der Gemeinde zu erwerben, als die regulirten Chorherren, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, gegen seine Ernennung Widerspruch erhoben; ihnen gab der Kurfürst nach, ungeachtet der dringenden Gegenvorstellung Luthers (de Wette II, 191, 192, 203, 219, 235). Darauf wurde Didymus Pastor in Torgau und reizte hier durch seine Predigten das Volk zu einem gewaltsamen Angriff gegen das Franziskanerkloster auf (Seckendorf, l. c. II, f. 12), er unterschrieb als Pastor von Torgau 1537 die Artikel von Schmalkalden (Seckendorf, l. c. III, 153). — 1549 wurde er von Moritz von Sachsen wegen Widerstand gegen das Leipziger Interim abgesetzt und starb als Privatmann 1558. S. üb. ihn Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des G. Did. fatalem Leben, Leipzig 1737. **Herzog.**

Diebstahl, bei den Hebräern. Das Eigentum galt in Israel als eine heilige Ordnung Gottes, welcher als der oberste und eigentliche Eigentümer aller Güter dieselben den Menschen nur leihweise auf gewisse Zeit anvertraut und sie äußerst ungleich verteilt hat. Daher wird der Besitz vom Gesetze streng in Schutz genommen, und das allgemeinste Verbot des Diebstahls schon unter die zehn Grundgebote aufgenommen, ja durch das zehnte Gebot ausdrücklich schon

das sündliche Begehren irgendwelchen fremden Eigentums verboten (vgl. auch Levit. 19, 11).

Der eigentliche Diebstahl — Raub wird nicht besonders erwänt, mag aber unter jenem mitbegriffen sein — wurde bestraft durch Widererstattung des Gestohlenen, und zwar, falls dasselbe sich noch beim Diebe vorfand, trat bloß doppelter, falls es aber schon verkauft oder sonst unbrauchbar gemacht war, nach Maßgabe des Werthes der betreffenden Tiere für den Landmann, fünffacher Ersatz beim Rindvieh, vierfacher beim Kleinvieh ein (siebenfache Erstattung Prov. 6, 30 f. ist bloß poetische Rundzal). Im Falle von Zalungsunfähigkeit des Diebes wurde er in Sklaverei verkauft, aber nur im Lande Israel selber, und so, dass er nach 6 Jaren wider frei wurde (Exod. 21, 2; vgl. Hitzig zu Jeremia 34, 8 ff.; Joseph. Ant. 4, 8, 27 sq.). Als später Herodes wegen überhandnehmender Diebereien das Gesetz dahin schärfte, dass der Dieb als Sklave ins Ausland verkauft werden solle, erregte diese Willkür großen Unwillen, Jos. Ant. 16, 1, 1. Wurde ein Dieb bei nächtlichem Einbruch so geschlagen, dass er starb, so wurde das nicht als Blutschuld geandet. Exod. 21, 37 bis 22, 14; 2 Sam. 12, 6. Menschen-Diebstahl wurde in jedem Falle mit dem Tode bestraft, Ex. 21, 16; Deut. 24, 7.

Noch anderweitig war aber das Eigentum in Israel gesetzlich geschützt: so verpönt Deut. 19, 14; 27, 17, vgl. Prov. 22, 28; 23, 10, das Verrücken der Grenzen, one indessen eine besondere Strafbestimmung darüber festzusetzen, wie Deut. 23, 25 f. der Diebstahl von Feldfrüchten verboten wird. Jeder Betrug und Veruntreuung wird als Diebstahl behandelt, und anvertrautes, fremdes Eigentum sollte sorgfältig in Acht genommen werden (Ex. 22, 6 ff.). Wurde anvertrautes Geld oder Geräte aus dem Hause des Aufbewarers gestohlen, so sollte es der Dieb doppelt ersetzen; war dieser nicht zu finden, so musste sich der Hausherr vor Gericht vom Verdacht einer Schuld oder Teilnahme am Diebstahl reinigen und hatte in diesem Falle nichts zu erstatten. War aber das Anvertraute ein Stück Vieh und wurde gestohlen, so musste der Hüter desselben, dessen Nachlässigkeit am Verlust Schuld war, da man Vieh besser hüten kann als Geld und dergl., es ersetzen; wurde es jedoch durch höhere Gewalt beschädigt, oder geraubt, oder starb sonst, so war wider nichts zu ersetzen, wenn der Hütende seine Unschuld eidlich vor Gericht erhärten konnte. Ebensowenig durfte er zum Ersatz angehalten werden, wenn das Vieh von einem wilden Tiere zerissen worden war; in diesem Falle hatte er das Zerrissene — oder Stücke davon — als Zeugnisse beizubringen (Ex. 23, 12; — vgl. Am. 3, 12; 1 Sam. 17, 34 f.). Auch entlehntes Vieh musste ersetzt werden, wenn es im fremden Dienst Schaden nahm, falls dessen Besitzer nicht selbst dabei war; bei gemietetem galt das Mietgeld als genügende Entschädigung für böse Zufälle (ib. v. 14). Wurde das Eigentum eines andern durch nähere oder entferntere Schuld, Bosheit oder Farlässigkeit, beeinträchtigt und beschädigt, z. B. durch Versäumen des Zudeckens einer Cisterne, durch einen stößigen Stier, durch Abweiden fremden Landes von dem Vieh des andern, durch unvorsichtiges Anzünden von Stoppeln, wenn dadurch fremdes Gut beschädigt wurde, so trat ebenfalls, je nach Umständen, ganz oder teilweise billiger Schadenersatz ein, sei's in Geld (z. B. für einen getöteten Knecht oder Magd 30 Seckel), sei's in natura, Exod. 21, 32 ff.; Lev. 24, 18 („wer ein Vieh erschlägt, soll es erstatten Stück für Stück"). — Philo II, p. 335 sqq. ed. Mang.

Vieh, das durch Verirren oder sonstwie Schaden zu nehmen Gefar lief, sollte man, gegenüber von Freund und Feind, wie das eigene, zurechtleiten und verlorenes, gefundenes Gut treulich bewaren und zurückbringen, Ex. 23, 4 f.; Deut. 22, 1—4; im zuwiderhandelnden Falle wurde der Fehlende wie ein Dieb behandelt und gerichtlich durch doppelten Ersatz bestraft, Exod. 22, 8.

Wenn ein Dieb oder Betrüger später seine Sünde bereute, so sollte er auf irgend eine Weise das unrecht Erworbene zurückgeben nebst $^1/_5$ seines Wertes als Süne, und ein Schuldopfer darbringen, weiter aber unbestraft bleiben, Levit. 5, 21 ff.; war kein Goël (Blutsverwandter) mehr da, dem das Gut zurückerstattet werden konnte, so fiel es dem Priester zu, Num. 5, 8. Zakchäus leistet dagegen sogar 4fachen Ersatz und gibt die Hälfte seines Gutes den Armen, Luk. 19, 8.

Vgl. Ewald, Alterth. d. Volks Isr. S. 166 ff. — Winer, R.W.B., wo die entsprechenden Bestimmungen in griechischen und römischen Gesetzen verglichen sind, und Saalschütz, mos. Recht, Kap. 77 und 112, Seite 554 ff., 864 ff. (2. Aug. v. 1853); die moslemischen Strafbestimmungen s. bei Lane, modern Egypt. I, 125 f. **Rüetschi.**

Diepenbrock. Melchior Diepenbrock war am Dreikönigstag am 6. Jan. 1798 zu Bocholt, im Fürstentum Salm-Salm, dem ehemaligen Bistum Münster, geboren. Sein Vater war aus adeligem Geschlecht entsprossen, hatte aber auf den Adelstitel verzichtet. Er war wolhabend, ein katholisch frommer Mann und im Münsterlande hoch angesehen. Melchiors Erziehung machte den Eltern viele Mühe, denn er war ein unbändiger, schwer lenksamer, zu allen Wagnissen aufgelegter Knabe. Schon in seinem siebenten Jare sahen sich die Eltern genötigt, ihn vom Haus, in dem man seiner nicht Herr werden konnte, zu entfernen, ein Landgeistlicher, zu dem er in Pension gegeben wurde, wusste auch nicht mit ihm zurechtzukommen, und entließ ihn bald, aber doch mit der Überzeugung, dass wol einmal etwas großes aus ihm werden könne, vielleicht aber auch ein großer Taugenichts. Auch aus einem bei Münster bestehenden Knabeninstitut wurde er nach einem nur neunmonatlichen Aufenthalt mit dem Bemerken entlassen, dass sein wilder Freiheitssinn und tollkühner Unternehmungsgeist, besonders aber sein Mangel an Gehorsam, ihn nicht für die Erziehung in einem Institut eigne. Wider in das elterliche Haus zurückgekehrt, erfasste ihn der Gedanke, Soldat zu werden, und er wusste es bei seinen Eltern durchzusetzen, dass sie ihn im J. 1810 in das militärische Lyceum schickten, das in Bonn von dem französischen Gouvernement errichtet worden war. Auch aus diesem wurde er wegen Insubordination entlassen. Mittlerweile war in Deutschland das deutsche Bewusstsein erwacht und die Jugend drängte sich zu den Fanen. Von der Begeisterung für die Befreiung Deutschlands wurde auch Diepenbrock erfasst und er trat als Lieutenant in die in seinem Kreis errichtete Landwehr ein, dann in ein Linienregiment, das einen oft wechselnden Aufenthalt in Frankreich hatte. Da verfürte ihn erst das regellose Soldatenwesen, dann der darauffolgende Garnison- und Gamaschendienst zu allerlei Excessen, deren Folge war, dass seine Vorgesetzten, die ihn sonst liebten, ihm den Rat gaben, seinen Abschied zu nehmen. Wider heimgekehrt in das elterliche Haus trat nun bald ein Wendepunkt in seinem Leben ein. Michael Sailer, damals Professor in Landshut, besuchte im Jare 1817 seine zalreichen Freunde im Münsterland und wurde durch Clemens Brentano auch in die Familie Diepenbrock eingefürt. Ihm gelang es, den bis dahin unbezwungenen Jüngling in seinen Kreis zu bannen und es knüpfte sich in kürzester Zeit zwischen beiden ein Band für das ganze Leben. Gleich am Tage nach der ersten Unterredung mit Sailer ging er zur Beichte und erschien nach langer Zeit zum ersten Male wider an dem Tisch des Herrn. Diesen plötzlichen Umschlag hat Sailer nachmals selbst als ein Wunder und sichtbares Zeichen göttlicher Hilfe bezeichnet, aber er lässt sich doch erklären. Nie waren die Excesse, welche sich Diepenbrock hatte zu Schulden kommen lassen, gemeiner Art, sie hatten, wie Sailer selbst sagte, ihren Grund in einer heißen, entzündbaren, mit heftigen Leidenschaften ausgestatteten Natur und waren stets von einem Gefül des Unbefriedigtseins und einer Sehnsucht nach einem Gut, das die Erde nicht bieten kann, begleitet. Diese hatte sich nach dem Ausscheiden aus der Armee so gesteigert, dass er wochenlang den Gedanken an Selbstmord in sich herumtrug. Nach Sailers Begegnung empfand er die tiefste Sehnsucht nach diesem Manne und der Vater gestattete ihm, nach Landshut zu gehen, um dort Cameralia zu hören. Dort lebte er still und zurückgezogen nur in Sailers Umgang seinen Studien, bis er im J. 1819 wider in die Heimat zurückkehrte, um sich für die Wal eines Berufes zu entscheiden. Bald stand sein Entschluss fest, Priester zu werden. Er ging für einige Zeit in das Klerikalseminar in Mainz, dann in Münster, daraufhin nach Regensburg, wo Sailer (seit 1821) als Domherr lebte. Diesen Mann hat er von da an bis zu dessen Tod nicht mehr verlassen. Von ihm erhielt er am 22. Dezember 1823 die Sub-

diakonatsweihe, vier Tage darauf die Diakonats-, am 27. Dez. die Priesterweihe. Er zog jetzt ganz in Sailers Haus und bekleidete da die Stelle eines Sekretärs.

Früh wurde man in den kirchlichen Kreisen auf ihn aufmerksam. Eine ihm befreundete Dame beschreibt ihn aus dieser Zeit als eine hohe ritterliche Gestalt. Die seelenvolle Schönheit seines jugendlich blühenden Angesichts, der Ausdruck einer ernsten Begeisterung und selbst ein Zug von Schwärmerei gaben ihm den Stempel des Außerordentlichen. Es schien, als wollte er sich an dieser Stellung bei Sailer für sein ganzes Leben genügen lassen, denn lange weigerte er sich, eine Domherrnstelle, welche ihm König Ludwig I., der früh auf ihn aufmerksam geworden war, gleich nach seiner Thronbesteigung zugedacht hatte, anzunehmen. Er sei, sagte er einmal, nicht in den geistlichen Stand getreten, um das zu machen, was man eine Carriere nenne, für die ihm sowol Neigung als Beruf gänzlich fehle. Er zog es vor, in innigstem Freundes- ja Liebesverkehr mit Sailer zu bleiben und sich in geistliche Studien zu versenken, und diese galten vor allem der kirchlichen Mystik des Mittelalters. Zu ihr und zu den Schriften von Bernhard, Bonaventura, der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, zu den Schriften der deutschen Mystiker, eines Thomas a Kempis, Tauler, Suso, fülte er sich besonders wegen der streng asketischen Richtung, welche darin vertreten ist und die seinen eigenen Neigungen entsprach, angezogen. Eine Frucht dieser Studien war die Herausgabe der Schriften Susos. Sie erschienen mit einer Einleitung von J. v. Görres zuerst im Jare 1829. An sie reihte sich der „geistliche Blüthenstrauß" an, eine Sammlung geistlicher Lieder von Eduard von Schenk, Louise Hensel, Brentano u. a., denen Diepenbrock Übersetzungen aus dem Spanischen, mit welcher Sprache er sich mit Vorliebe beschäftigt hatte, beigesellte. Erst nachdem Sailer (1829) Bischof in Regensburg geworden war, entschloss er sich, die Stelle eines Domherrn anzunehmen, vertauschte dann unter dem Bischof Schwäbel diese Stellung mit der des Domdekans und unter dem Bischof Valentin mit der eines Generalvikars. Das Verhältnis zu dem letztgenannten Bischof trübte sich aber bald und Diepenbrock legte, missmutig und vereinsamt, seine Stelle nieder und gab sich seinen Lieblingsarbeiten und Studien hin. Aus dieser Zeit stammt seine Übersetzung des flämischen Stilllebens von Heinrich Conscience. Diese Zeit des Stillebens wärte nur kurze Zeit, denn am 15. Januar 1845 wurde er von dem Domkapitel in Breslau zum Fürstbischof daselbst erwält, eine Würde, welche er nur nach langem Widerstreben annahm. Im Juni des folgenden Jares fand seine Konsekration in Salzburg statt und am 27. Juli wurde er feierlich in sein hohes Amt eingefürt. Er übernahm dasselbe in sehr bewegter Zeit. Die durch Ronge angerichtete deutsch-katholische Bewegung war bereits in vollem Gang und erzeugte namentlich in der Breslauer Diözese große Störungen. Ihr gegenüber ließ der Fürstbischof noch im ersten Jare seines Amtsantritts die feierliche Exkommunikation über alle Glieder der Sekte von sämtlichen Kanzeln der Diözese verkünden. Im März des Jares 1848 nahmen die revolutionären Bewegungen ihren Anfang. In Bälde kam es auch in Breslau zu Volksaufläufen und Zusammenrottungen, welche einen so bedrohlichen Charakter annahmen, dass der Fürstbischof sich durch sein Domkapitel bewegen ließ, sich nach seinem Schloss Johannesberg zurückzuziehen, aber nur auf einen Tag, dann kehrte er wider nach Breslau zurück und verwarnte am 28. März durch einen Hirtenbrief das katholische Volk vor ungerechter Selbsthilfe und dem umsichgreifenden Faustrecht. Zum zweiten Mal (18. November) erhob er dann, als eine Fraktion der Berliner Nationalversammlung den Steuerverweigerungsbeschluss ausgehen ließ, öffentlich seine Stimme und schärfte den katholischen Christen die Pflicht ein, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist. Vorübergehend war er dann auch Mitglied des Frankfurter Parlaments, legte aber sein Mandat bald nieder. An der in Würzburg im Okt. 1848 stattfindenden Bischofsversammlung teilzunehmen hinderte ihn Kränklichkeit, dagegen wonte er der in Wien im März und April 1849 tagenden Konferenz der österreich. Bischöfe bei, auf welcher dieselben ihre Stellung zu der von dem Kaiser Franz Josef am 4. März 1849 gegebenen Verfassung nahmen und entwickelte da im Verein mit dem nachmaligen Kardinal Rauscher und dem Kardinal Fürsten von Schwar-

nberg eine hervorragende Tätigkeit. Die Vorgänge vom J. 1848 an hatten großen
influſs auf die Stellung gehabt, welche er jetzt als Biſchof einnahm. Er bekannte
h jetzt ganz zu den Grundſätzen, welche die in Würzburg und Wien verſammelten
iſchöfe ſich angeeignet hatten, zu den Grundſätzen, die völlige Freiheit der Kirche
m Stat gegenüber zu erſtreiten und ſich nicht mehr an den Rechten genügen zu
ſſen, welche etwa die Konkordate der Kirche zugewieſen hätten. Nach der Rück-
hr in ſeine Diözeſe veranlaſsten ihn zunächſt die Verfaſſungsbeſtimmungen über
e Schulen in einer eigenen Denkſchrift für die Rechte der Kirche, wie er ſie
ffaſste, einzutreten und dann gegen den Eid auf die Verfaſſung, welcher von
n Geiſtlichen, die ein Statsamt bekleideten, gefordert wurde, zu proteſtiren. Nur
e nachgiebige Stellung, welche damals der preußiſche Stat gegen die katholiſche
irche übte, in Verbindung mit der beſonderen Hochachtung, welche der König
gen ihn übte, verhinderten damals ernſtere Konflikte, welche vor allem leicht an
inen Hirtenbrief vom 6. November 1849 ſich hätten anſchließen können, in
elchem er die Grenze bezeichnete, bis zu welcher die Kirche dem Stat gegenüber
gehen habe. Es gelang ihm vielmehr infolge dieſer Stellung des States, eine
onvention mit demſelben (29. April 1850) abzuſchließen, durch welche ihm ein
ächtiger Einfluſs auf Univerſitäten und Gymnaſien eingeräumt wurde, unter
m nachmals die Hermeſianer zu leiden hatten. Auch wurde ihm im Jare 1849
e oberſte Leitung der katholiſchen Militärſorge in Preußen übertragen und wurde
durch ein päpſtliches Breve vom 24. Okt. zum apoſtoliſchen Vikar für die
eußiſche Armee ernannt.

Der Fürſtbiſchof eignete ſich auch im übrigen das Programm an, mit welchem
r Erzbiſchof von Geißel zur Warung und Förderung der Wolfart der Kirche
ch außen und innen die Würzburger Biſchofsverſammlung eingeleitet hatte. Er
günſtigte das Kloſterweſen und nahm insbeſondere die Franziskaner von der
engen Regel des hl. Petrus von Alcantara freudig auf, als dieſe mit Empfeh-
ngen von Rom bei ihm einſprachen und ſich in ſeiner Diözeſe niederlaſſen woll-
n; er berief weibliche Kongregationen; er ließ für den Klerus Exerzitien ab-
lten; er berief zu Miſſionen unter dem Volk Redemtoriſten und die Väter der
eſellſchaft Jeſu, wärend er noch auf dem Frankfurter Parlament ſich in Ge-
einſchaft mit anderen ſtrengen Katholiken gegen die Einfürung dieſes Ordens
Deutſchland mit Entſchiedenheit ausgeſprochen hatte.

Seine energiſche Wirkſamkeit, zu der ſich auch die Veranſtaltung einer Samm-
ng für den damals aus ſeinen Staten verdrängten hl. Vater geſellte, wurde auch
n dem Papſt anerkannt, der ihn 1850 zum Kardinal ernannte. Seine Stellung
m Stat erlitt dann freilich in der letzten Zeit ſeines Wirkens einigen Eintrag
durch, daſs derſelbe wider eine etwas andere Stellung zur katholiſchen Kirche
nnahm und den Übergriffen derſelben entgegentrat. Schließlich wurde er auch
ch in einen Streit mit einem proteſtantiſchen Würdenträger, dem Generalſuper-
tendenten in Schleſien, verwickelt. Dieſer war in einem Schreiben an die Geiſt-
hen ſeiner Provinz für die proteſtantiſche Kirche eingetreten, die unter dem neu-
wachten Eifer des katholiſchen Klerus für ſeine Kirche zu leiden hatte, und ihm
at der Fürſtbiſchof in einem Paſtorale entgegen, in dem er ſich ſchroffer gegen
e proteſtantiſche Kirche ausſprach, als es ſein ehrwürdiger Lehrer Sailer getan
ben würde. Auch dieſe ſchroffere Stellung zu den Proteſtanten hatte ihren Grund
der Richtung, welche er ſeit dem J. 1848 eingeſchlagen hatte, denn noch im
. 1841 hatte er in der Trauerrede auf den Biſchof Schwäbel in Regensburg ſich
er die heftigen Kontroverspredigten gegen die Proteſtanten, welche ein Pre-
ger in München gehalten und über die Angriffe, welche der Biſchof, weil er in
nem Hirtenbrief ſie gemiſsbilligt hatte, von zelotiſchen Geiſtlichen erfaren hatte,
hr miſsbilligend geäußert. Bei der Auffaſſung, welche Diepenbrock von dem Bi-
ſof gegenüber dem Papſt hatte, wird man annehmen müſſen, daſs er, wenn er
ch am Leben geblieben wäre, die Promulgirung des Dogmas von der unbefleck-
n Empfängnis Mariä, den Syllabus und die vatikaniſchen Beſchlüſſe würde hin-
nommen haben, wenn er gleich im J. 1849, als eine Enzyklika des Papſtes
om 2. Februar) die Biſchöfe zu Äußerungen über ſein Vorhaben der Pro-

mulgirung des obengenannten Dogmas aufforderte, sich in einem Briefe vom 24. Dezember entschieden gegen die Definirung dieses Dogmas ausgesprochen hatte.

Im Dezember des Jares 1851 zeigten sich bei Diepenbrock die ersten Spuren des Übels, dem er in Bälde erlag. Er verbrachte einen mühseligen Winter, in dem er die zweite Ausgabe seines geistlichen Blüthenstraußes besorgte, dem er Erinnerungen an Sailer vorausgehen ließ. Der Arzt drängte nach Johannesberg, der reinen Bergluft wegen, und am 27. Mai 1852 verließ er seine Residenz in Breslau, um sie nicht mehr zu betreten. Er starb in Johannesberg am 20. Januar 1853.

Kardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock. Ein Lebensbild von seinem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl zu Breslau 1859. Reinkens in d. Allg. deutschen Biographie 5, 130—138. **H. Schmid.**

Dies irae, s. Thomas von Celano.

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, geboren um's Jar 1229, Dominikaner in Erfurt, ist Verfasser von zwei noch jetzt geschätzten Werken: 1) Vita S. Dominici, abgedruckt bei Surius und den Bollandisten im 1. Bande des August; 2) Vita S. Elisabethae, der Landgräfin von Thüringen, findet sich in Canisii lectiones T. IV; s. Fabricius, Bibl. lat. VI, 630.

Herzog.

Dietrich von Niem (Nieheim, Theodoricus a Niem). Unter den Männern deutscher Zunge, welche sich zur Zeit des großen abendländischen Schismas um die Reformation der Kirche bemüht haben, verdient Dietrich von Niem oder Nieheim, einem Städtchen in Westfalen, besondere Erwänung. Warscheinlich zwischen 1338 und 1348 geboren, fand er nach Absolvirung seiner theologischen oder kanonistischen Studien, etwa um 1372, eine Anstellung an der Kurie in Avignon und siedelte mit Gregor XI. 1377 nach Rom über. Hier blieb er beständig als Abbreviator literarum Apostolicarum, also als Beamter der päpstlichen Kanzlei für Ausfertigung päpstlicher Bullen, bis zum Pontifikat Johanns XXIII. hin tätig; nur kurze Zeit (1395 bis 1398) war er Bischof von Verden an der Aller. Obgleich sein Leben unbedeutend ist, verdient seine schriftstellerische Tätigkeit umsomehr Beachtung, weil er nicht nur mit sittenstrengem Urteil und scharfem Blick, sondern auch in der Nähe einer ganzen Reihe von Päpsten die Geschichte der Kirche seiner Zeit schrieb. In politischer Beziehung ist er nur durch seinen Idealismus bemerkenswert, indem er dem Danteschen Traum von der Erneuerung auch der Kirche durch das Kaisertum anhing. Als eifriger Verteidiger der Reformkonzilien hat er die Gebrechen der Kurie und der ganzen Kirche mit großem Freimuth getadelt, weshalb sein Name auch heut auf dem Index der verbotenen Bücher steht; dennoch bewegen sich seine Reformgedanken nur auf dem Boden der mittelalterlichen Dogmatik; einen Wiclif und Hus hat er ebenso verdammt, wie es das Konstanzer Konzil tat, auf welchem er, one jedoch hervorzutreten, anwesend war. Mit dem Jare 1418 verschwindet er aus der Geschichte.

Sein Leben hat Dr. H. B. Sauerland beschrieben („das Leben des Dietrich von Nieheim nebst einer Übersicht über dessen Schriften", Diss., Götting. 1875); für die Kritik seiner Schriften vgl. Lenz, Drei Traktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils, Marburg 1876. Wenn sich die Untersuchung von Lenz, wie warscheinlich ist, als haltbar erweist, so besitzen wir von Dietrichs Hand folgende Schriften: 1) Nemus unionis, eine Sammlung von Schriftstücken zur Geschichte der Jare 1406—1408; Ausgaben Basel 1560 u. ö.; 2) De schismate (1410); Ausg. Nürnberg 1532 u. ö.; beide zusammen unter dem Titel Historiae Th. de N., Basel 1566 u. ö.; 3) De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali, als ein Werk Gersons gedruckt z. B. bei Hardt, Magnum oec. concilium Constantiense, T. I; dazu gehört (nach Lenz als ein Teil von de modis uniendi) der Traktat de difficultate reformationis ecclesiae in conc. univ., welchen derselbe Hardt ebendaselbst T. I als Werk Aillis veröffentlichte; beide sind 1410 verfasst; 4) Privilegia aut jura imperii (1413), gedruckt in Schardts Sammelwerk „De jurisdictione imperii, Basel 1566 Fol.; Straßburg

1609 und 1618 in Quart; 5) Avisamenta pulcherrima de necessitate reformationis in capite et in membris (1413—1414), als Werk Aillis von Hardt a. a. O. T. I, veröffentlicht; 6) De vita et fatis Johannis XXIII., bei Meibom, Scriptt. rer. Germ. T. I, p. 5 ff. — Unecht sind die Vitae pontificum Romanorum (bei Eccard, Corp. hist. med. aevi, T. I, 1461); die Invectiva in diffugientem e concilio Johannem XXIII. hat Hardt willkürlich mit Dietrich in Verbindung gebracht (Hardt a. a. O. T. II, pars VII, 296 ff.). **P. Tschackert.**

Dietrich, Veit, Vitus Theodorus oder Theodoricus, geboren 1506 zu Nürnberg, immatrikulirt in Wittenberg am 18. März 1523 (s. album academiae Witebergensis, Leipzig 1841), 1527 amanuensis, Tischgenosse und Begleiter Luthers nach Marburg und Koburg und wärend des Reichstages 1530, Prediger an der St. Sebalduskirche in Nürnberg, widmete fortan seine Kräfte der Vaterstadt, von welcher er wärend der Studienzeit Unterstützung erhalten. Er blieb fortwärend in Korrespondenz mit den Häuptern der Reformation, Luther, besonders aber mit Melanchthon, dessen viele Briefe an ihn das Vertrauen bezeugen, das er ihm schenkte. Er unterhielt aber auch einen Briefwechsel mit vielen bedeutenden Männern jener Zeit. Er unterzeichnete im Namen der Kirche zu Nürnberg im J. 1537 die schmalkaldischen Artikel (Seckendorf, Commentarius III, 153) und wonte im J. 1546 dem Kolloquium zu Regensburg bei (Seck. l. c. f. 623). Er war es, der an Luther das unerbauliche Ende des Dr. Eck berichtete (1543), welches ihm von Seiten der Katholiken derbe Invektiven zuzog und ihn in den Ruf eines zanksüchtigen Theologen brachte. In der Verwaltung seines Amtes in Nürnberg wurde er in allerlei Kämpfe und Geschäfte hineingezogen, wobei Melanchthon öfters Anlass fand, ihm zuzureden, dass er dem Rate Baumgärtners folgen möge. Allein Dietrich kehrte sich nicht zu sehr an diesen Rat, worin er Recht hatte. Er nam teil an den Osiandrischen Händeln wegen Abschaffung der allgemeinen Absolution zu Gunsten der Privatabsolution, die er durch jene nicht für beeinträchtigt hielt. Osiander dagegen, Kollege Dietrichs, wollte die allgemeine Absolution abschaffen, um der Privatabsolution willen. Die Sache nahm das Ende, dass die Privatabsolution aufgegeben wurde, welche erst durch das Augsb. Interim wider eingefürt wurde. Auf Befehl des Magistrats fürte Dietrich im Jare 1542 die Reformation in einigen pfälzischen Ämtern ein, welche Nürnberg käuflich an sich gebracht hatte. Dieser ehrenvolle Auftrag ist ein Beweis, dass er durch seine kurz zuvor gehaltenen Predigten wider den Magistrat, wobei Melanchthon ihn zur Mäßigung ermanen zu müssen glaubte, das Vertrauen jenes nicht eingebüßt hatte. Mit dem schon genannten Osiander hatte er im J. 1543 einen Streit wegen der Handauflegung der zu ordinirenden Geistlichen. Dietrich verwarf diesen Gebrauch als papistisch. Luther, den er darüber um Rat befragte, schien die Handauflegung nicht gerade verwerfen zu wollen (Mel. an D. Okt. 1543), indes Melanchthon, dem Dietrich ebenfalls seine Zweifel mitgeteilt, die Handauflegung durchaus billigte. Dietrich hintertrieb sie, und sie wurde erst im Jare 1583 eingefürt; mit mehr Recht widersetzte er sich um dieselbe Zeit dem Ritus der Elevation, der zur Zeit der Reformation nicht abgeschafft worden. Schon früher hatte ein Prediger die Abschaffung der Elevation angeregt und sich dadurch sogar bei Melanchthon in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht (Mel. an D. 13. Februar 1538). Als nun im J. 1543 Nürnberg mit der Pest bedroht war, hatte Dietrich Anlass, das Verwerfliche dieses Gebrauches anzuschauen, wie er selbst berichtet: in der allgemeinen Aufregung wurden die Kirchen sehr zalreich besucht; bei der Elevation stürzte sich das Volk haufenweise zum Altare und sowie sie Brot und Wein ansichtig geworden, verließen sie die Kirche, als ob hiemit der Gottesdienst beendet wäre. Da Dietrich sich überzeugte, dass Lehren nichts fruchten würde zur Abschaffung dieses Götzendienstes *), beschloss er, sie einfach abzuschaffen. Er beriet sich darüber mit einigen Kollegen, welche meinten, man solle

*) Eigene Worte Dietrichs: „Hanc idololatriam cum viderem docendo non posse eximi vulgo, judicavi simpliciter abjiciendam". Bei Strobel, S. 100.

mit dem Rate darüber verhandeln; wirklich wurde wenigstens der Ratsherr Baumgärtner darum befragt; dieser war der Neuerung nicht gewogen, aus Furcht vor unruhigen Bewegungen. Osiander war sehr für die Beibehaltung des Ritus und schrieb nach Wittenberg, wer dagegen kämpfe, sei ein Nestorianer (Mel. an D. 22. März 1538). So wäre die Abschaffung unterblieben, wenn nicht Dietrich auf eigene Faust in seiner Kirche am Thomastage 1543 mit Auslassung der Elevation den Anfang gemacht hätte. Darauf wurden die übrigen Prediger vom Rat angewiesen, dasselbe zu tun. Melanchthon, dem er die Sache mitteilte, meinte, sie sei zwar an sich ganz gut, Dietrich sei aber hierin zu rasch verfaren, und er möge diesen Punkt in seinen Predigten nicht berüren. Luther legte auch keinen Werth auf die Abschaffung und meinte, man bringe damit eine überflüssige Sache in Anregung. Es ist, nach dem Gesagten, nicht auffallend, dass Dietrich durch diese Vorgänge bei einigen in den Verdacht des Zwinglianismus geriet, und dass selbst Reformirte zu glauben anfingen, er nähere sich ihrer Lehre. Doch war der Verdacht völlig unbegründet. Im Agendbüchlein Dietrichs findet sich keine Spur von Annäherung an die reformirte Lehre. In einer kurzen Anrede über das heil. Abendmal sagt er: „es ist eine greuliche Sünde von diesem Sacrament halten wie Zwingel und die Sacramentschwirmer, daß es nur Brod und Wein sei". (Kinderpredig von fürnembste Festen a. 1546.) Daher ihm Melanchthon über seine heftigen Apostrophen der Reformirten Vorstellungen machte 6. Sept. 1543: Te quoque interdum doleo horridius loqui. Velim igitur de tota re te cogitare ut hominem doctum. Aus Briefen Melanchthons und Crucigers an ihn können wir deutlich ersehen, dass er weit entfernt, vom lutherischen Lehrbegriffe abzuweichen, mit Melanchthons und Crucigers Lehrart darüber nicht zufrieden war, darin Luthern beistimmend (s. d. Art. Cruciger). Er gestand zwar auch eine Synekdoche in den Einsetzungsworten ein (Mel. an D. 24. Mai 1538: Synecdochen tu quoque concedis). Er ging nicht so weit, eine hypostatische Union des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmals anzunehmen, wie eine solche stattfindet zwischen beiden Naturen in Christo, sondern er nahm eine reale Verbindung an, wie des Feuers und des Eisens im glühenden Eisen, wie des Gefäßes und des darin enthaltenen Trankes, und war eben um deswillen mit Melanchthon nicht einverstanden, der zwar auch eine Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmal annahm, aber eine sakramentliche, h. e. ut signis positis adsit vere Christus efficax (Mel. an D. 23. April 1538). Auffallend ist es hierbei, dass Dietrich urgiren zu müssen glaubte, separatim tradi corpus et sanguinem (Mel. ibidem. Cruciger an D. 18. April 1538), und dass weder Melanchthon noch Cruciger diese Trennung zugeben; Melanchthon behauptet sogar, solche Trennung sei selbst den Päpstlern unbekannt, als ob der Lehrtypus Dietrichs in dieser Hinsicht eine Verbindung der res sacramenti mit den Elementen festsetze, welche sogar die katholische Fassung überbiete. Melanchthon seinerseits weicht jeder genauen Erklärung aus und fügt die beachtenswerten Worte bei: Nam illud scias, amplius decennio nullum diem, nullam noctem abiisse, quin hac de re cogitarim (Mel. an D. 24. Mai 1538). Man beachte hierbei den Unterschied der Charaktere Melanchthons und Dietrichs. Dieser, obwol streng lutherisch gesinnt, ist für Abschaffung der Elevation, Melanchthon, obgleich nicht streng lutherisch, ist für Beibehaltung der Elevation.

Dieser Gegenstand fürt uns zu der Hauptarbeit Dietrichs in liturgischer Hinsicht. Auf Befehl des Magistrats musste er eine Agende für die Stadt Nürnberg und die dazu gehörige Landschaft redigiren. Der erste Druck vom Jar 1543 und die folgenden bis 1639 füren zwar nur den Titel: Agendbüchlein für die Pfarrherrn auff dem Land. Doch muss es von Anfang auch in der Stadt gebraucht worden sein. Die letzte Ausgabe ist vom J. 1755, worauf dann gegen Ende des Jarhunderts eine andere Liturgie die Dietrichsche verdrängte; diese ist aber bei der Ausarbeitung der neuen Agende für die bayerisch-lutherische Kirche benützt worden. Melanchthon sprach sein Wolgefallen daran gegen Dietrich aus, und vermisste nur die Exkommunikation (25. Okt. 1543).

Dietrichs letzte Lebensjare wurden sehr getrübt teils durch Krankheit, teils

und hauptsächlich durch die unglückliche Wendung der kirchlichen Verhältnisse. Als im J. 1547 der Kaiser die Stadt Nürnberg besuchte, fand der Rat der Klugheit angemessen, der Geistlichkeit die Mahnung zugehen zu lassen, sie möchten wegen der vielen fremden Personen, welche in den Predigten sich einfanden, in ihren Predigten Zurückhaltung beobachten und besonders die obschwebenden Streitpunkte nicht berüren. Bald darauf hielt aber Dietrich über die Worte Psalm 37, 3, hoffe auf den Herrn und thue Gutes ꝛc., eine Predigt, mit deren Inhalt der Rat nicht zufrieden war, daher ihm der Befehl erteilt wurde, sich auf einige Zeit des Predigens zu enthalten.

Doch weit größeren Verdruss und Schmerz bereitete ihm das Augsburger Interim, das der Kaiser allen evangelischen Ständen und so auch der Stadt Nürnberg aufzudrängen suchte (1548). Die Gesinnung, aus welcher Dietrich handelte, erkennt man am besten aus dem Bedenken, welches er im Namen sämtlicher Geistlichen über diese Sache dem Rate auf dessen Befehl überreichte, dieses Bedenken wird nämlich von Strobel S. 128, allerdings mit großer Warscheinlichkeit, dem Dietrich zugeeignet. Es wird darin mit Recht der Unterschied bemerklich gemacht zwischen den verschiedenen Artikeln des Interim, wovon einige dem christlichen Glauben schnurstracks zuwiderlaufen, sodass man sie one Verleugnung des Glaubens nicht annehmen könne. Es wird zugestanden, dass man bereit sei, dem Kaiser in allen ihm zukommenden Dingen Gehorsam zu leisten; dass aber, wenn der Kaiser auch den Gehorsam in Dingen, die der Seelen Seligkeit betreffen, fordere, daraus das Vergießen von vielem unschuldigen Blute entstehen würde. Dieses Bedenken wurde als Ratschlag der Prädikanten der untertänigen Antwort beigefügt, welche der Rat auf das überschickte Interim erteilte. Alles half nichts. Nürnberg bequemte sich nach langem Sträuben zur Annahme zuerst einiger unwesentlicher Artikel (1548) und im J. 1549 nahm man das Interim noch vollständiger, doch nicht in gar allen Punkten an. Unter anderen wurde die Elevation der Elemente des Abendmals wider eingefürt. Dietrich gedachte Nürnberg zu verlassen, und Melanchthon musste ihm deswegen ernst zureden, dass er bleiben solle. Dieser Verdruss hat seinen Tod gewiss beschleunigt: er starb am 24. März 1549. Wenngleich seine schriftstellerische Tätigkeit von untergeordneter Bedeutung war, so ist sie keineswegs gering zu schätzen. Durch seine Herausgabe vieler erbaulicher, auf die Schrifterklärung sich beziehender Schriften Luthers, die er zum teil ins Deutsche übersetzte, hat er lebendige christliche Erkenntnis und Leben befördert; daher ihn Melanchthon mit Recht dazu aufmunterte: scio, multos prudentes magis delectari lectione talium enarrationum seu ἐξηγήσεων quam exosarum disputationum (Melanchthon an Dietrich 16. Nov. 1544). So gab denn Dietrich folgende Erklärungen Luthers heraus, des 51. und 130. Psalm 1538, des Hohenliedes 1539, der 15 Stufen-Psalmen 1540, des 90. Psalmen 1541, des Micha 1542, des Psalmes: dixit dominus etc. 1542; der Genesis (die 12 ersten Kapitel) 1544, des Hosea 1545, von Melanchthon dem Fürsten Georg v. Anhalt dargereicht, der an den Herausgeber ein verbindliches Schreiben und eine Belonung übersandte (Strobel S. 44), des 2. Psalmes 1546, des Joel 1547, der 25 ersten Psalmen 1557 als opus posthumum — sodann 1539 die Übersetzung von Luthers Schrift de officio principum, und Luthers Hauspostille 1554. Sehr verdienstlich waren seine Summarien zur lutherischen Bibelübersetzung, des A. T.'s 1541, des N. T.'s 1544, seitdem öfter edirt. Einige kleinere Schriften Melanchthons wurden auch durch Dietrichs unermüdlichen Eifer deutsch herausgegeben: 1) Ein gewisser und klarer Unterricht von der Gerechtigkeit 1541, Übersetzung der Prolegomena zum Kommentar über den Römerbrief; 2) von des Papsts Gewalt, Nürnberg 1541 — der ursprünglich lateinisch geschriebene Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln; 3) Eine Trostschrift für alle betrübten Herzen, Nürnb. 1547. Übersetzung der loci consolationis (im Corp. ref. VI, p. 487). Seine eigenen Produkte beschränken sich meistens auf Predigten, wobei er auch die Bedürfnisse der Jugend berücksichtigte. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass er bereits krank im Jare 1548 den Propheten Jesaias erbaulich ausgelegt herausgab. Seine Absicht, die übrigen Propheten auf dieselbe Weise zu bearbeiten, wurde durch den

Tod vereitelt. Die epistola theologorum Norimbergensium ad D. Rupertum (betreffend die Verhandlungen mit dem wunderlichen Apostaten Mosheim), 1539, ist zwar mit von Dietrich unterschrieben, aber von Osiander geschrieben. Endlich hat derselbe auch einige geistliche Lieder gedichtet und ist der Urheber mehrerer christlicher Anstalten in seiner Vaterstadt geworden.

S. im Corp. ref. die Korrespondenz Melanchthons und Crucigers mit ihm in den Jaren 1537 bis 1549, eine Quelle, die reichhaltiger wäre, wenn nicht so viele Briefe Dietrichs verloren gegangen wären. Sodann Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften V. Dietrichs 1772. **Herzog.**

Dieu, de, Louis, geboren 1590 in Vliessingen, wo sein Vater, Daniel, evangelischer Geistlicher war, machte seine theologischen Studien in Leyden und bekleidete darauf vier Jare lang eine Predigerstelle in Middelburg. Er hätte dem Hofprediger Uyttenbogard im Haag nachfolgen können, wozu ihn der Prinz Moritz eingeladen; allein er zog es vor, entfernt vom Hofe zu leben. Er wurde 1619 Professor der Theologie in Leyden, im wallonischen Kollegium dieser Stadt, und bekleidete diese Stelle mit Glück und Auszeichnung bis zu seinem im Jare 1642 erfolgten Tode. Unter den Exegeten der reformirten Kirche nimmt er eine nicht unbedeutende Stelle ein. Seine Schriften sind: Animadversiones seu commentarius in quatuor Evangelia, Lugd. Bat. 1631. Animadversiones in Acta Apost. 1634. Animadv. in D. Pauli apost. epistolam ad Romanos. — Accessit spicilegium in reliquas ejusdem apostoli ut et catholicas epistolas 1646. Animadvers. in V. T. Libros omnes 1648. In der Folge sind seine sämtlichen Anmerkungen zum A. und N. T. zusammen gedruckt worden unter dem Titel: L. d. D. critica sacra. Amstelod. 1693. Fol. Er schrieb auch rudimenta der hebräischen und der persischen Sprache und eine vergleichende Grammatik der orientalischen Sprachen (s. den Artikel Aram, Bd. I, S. 605). Leydecker besorgte die Ausgabe des Traktates de avaritia, der Rhetorica sacra und der aphorismi theologici, Amsterdam 1693. Andere Schriften minderen Belanges s. bei Bayle. Den Grundsatz, der ihn bei der Erklärung des N. T. leitete, spricht er aus in den Worten der praefatio zur orientalischen Grammatik: „facilius Europaeis foret Platonis Aristotelisque elegantiam imitari, quam Platoni Aristotelive Novum Testamentum nobis interpretari". So ging also sein Bestreben dahin, durch öftere Vergleichung des hebräischen Sprachgebrauches sowie durch sorgfältige Zuziehung der alten Übersetzungen, vorzüglich der syrischen, beim Matthäus auch der äthiopischen, die richtige Auffassung des grammatischen Sinnes zu befördern. So beziehen sich auch seine Anmerkungen zum A. T. vorzüglich auf solche Stellen, deren Erklärung er durch genaue Angabe der hebräischen Wortfügung und des alttestamentlichen Sprachgebrauches, durch Zuziehung der alten Übersetzer, besonders durch Vergleichung der verwandten Dialekte, namentlich des arabischen, befördern zu können glaubte.

Dies nach Meyer, Geschichte der Schrifterklärung III, 415, 416. Richard Simon gibt ihm auch ein vorteilhaftes Zeugnis in seiner histoire critique des commentateurs du N. Test. C. 36. Bayle s. v. **Herzog.**

Dignität oder Prälatur heißt im eigentlichen Sinne ein mit Jurisdiktion und foro externo, welche im eigenen Namen verwaltet wird (jurisd. propria), verbundenes Kirchenamt, vgl. oben Bd. II, S. 290. Hiernach befinden sich im Besitze einer Dignität 1) dignitates pontificales, praelaturae sensu proprio, alle Bischöfe, welche eine eigene Diözese verwalten, mithin auch der Papst, Primaten und Erzbischöfe, nicht aber bloße Weih- und Titularbischöfe; 2) dignitates majores, praelaturae secundariae, denen erst durch besondere Verleihung die Dignität später zu teil geworden ist. Dazu gehören die Kardinäle, päpstliche Legaten und Nuntien, die früheren Archidiakonen und Archipresbyter, die Häupter von Stiftern, Klöstern, Ritterorden, welche von der bischöflichen Jurisdiktion befreit (praelati nullius dioeceseos) und selbst mit bischöflicher Jurisdiktion begabt waren (cum iure episcopali vel quasi); 3) die Pröpste und Dechanten der Kapitel, insofern sie als Archidiakonen (s. d.) im Mittelalter gleichfalls eigene Jurisdiktion erworben hatten, die aber auch nach deren Verlust den Rang und daher den Ra-

men behalten haben. Beides endlich kann durch den Papst auch anderen mitgeteilt werden, und wird z. B. von der römischen Kurie einer Menge mit keinerlei Jurisdiktion ausgestatteter Beamter gegeben. — Die Prälaten zeichnen sich durch besonderen Rang, entsprechende Kleidung und durch das Recht der Incensation (Empfang mit Räucherwerk beim Eintritt in die Kirche) aus. Vgl. Benedict. XIV. De synodo dioecesana, lib. 3, c. 3, z. A. — In Deutschland gewannen, bei Ausbildung der geistlichen Fürstentümer, zwar nur die Bischöfe und der Hoch- und Deutschmeister eine eigentliche Fürstenstellung und damit am Reichstage Virilstimmen; aber für eine Mehrzal von Prälaten im kirchlichen Sinne, deren Klosterbesitz gleichfalls reichsunmittelbar ward, wurden im Reichsfürstenrate wenigstens zwei Kuriatstimmen reservirt, so dass in bestimmter Verteilung an einer oder der anderen derselben jeder einzelne partizipirte. Diese zwei Kollegien hießen Prälatenbänke, und seitdem kam dem Begriffe der Prälatur also auch eine reichsstatsrechtliche Bedeutung zu. Eine analoge Stellung gewannen die landsässigen geistlichen Großgrundbesitzer in den territorialen Ständeversammlungen, und nun gab es nicht bloß reichsfreie, sondern auch im Untertanenverhältnisse stehende „Prälaten". Letztere Stellung aber blieb nach der Reformation nicht selten, z. B. in Württemberg, Braunschweig ꝛc., auch den in die betreffenden Einkünfte eingetretenen evangelischen Geistlichen. Daher der Name in der evangelischen Kirche zuweilen selbst da noch erhalten ist, wo die Landtagsfähigkeit später wegfiel. — In einer eigentlichen kirchlichen und an die römische erinnernden Art hat die Prälatur sich an manchen Punkten der außerdeutschen evangelischen Kirche, z. B. in England und in Schweden, konservirt. **Mejer.**

Diller, Joh. Michael (auch Dilher geschrieben), gehört zu den Männern, über deren Geburt und früheste Lebensumstände, ungeachtet einer späteren bedeutenden Wirksamkeit die Geschichte schweigt. Seine Heimat ist unbekannt; sein erstes geschichtliches Auftreten fällt ins Jar 1529, wo er als Prior eines Augustinerklosters in Speyer an die Öffentlichkeit tritt. Die Schriften von Spatz, Das evangel. Speyer, Frankenthal 1778, und Ramling, Geschichte der Bischöfe von Speyer, Mainz 1854, Bd. 2, enthalten über den Mann, welcher als Reformator der genannten Reichsstadt zu betrachten ist, folgende Nachrichten, wonach Diller große Gunst beim Rat und der Bürgerschaft derselben genoss, andererseits aber von seiten des Bischofs und des Kaisers vielfachen Anfechtungen ausgesetzt war. Wärend des Reichstages vom J. 1529 predigte Diller nicht bloß in seinem Kloster, sondern in fast allen Kirchen der Stadt, one für den evangelischen Inhalt seiner Predigten gestraft zu werden. Im J. 1535 wurden die sogenannten Dreizehner im Rate zu Speyer aufgefordert, einen eigenen Prädikanten an der Ägidienpfarrei vorzuschlagen und unterstützten heimlich Diller, im neuen Sinne zu predigen. Im Jare 1538 wurde im Stillen der Ratsbeschluss gefasst, neben dem evangelisch gesinnten Pfarrer zu St. Ägidien, Anton Eberhard, solle Diller nicht bloß zuweilen, sondern alle Sonntage in der Frühe in der Augustinerklosterkirche predigen. Im Jare 1540, dem eigentlichen Reformationsjar von Speyer, wurde Diller als städtischer evangelischer Prediger zuerst förmlich angestellt. Er erhielt großen Zulauf, hielt übrigens in seinen Predigten einen mittleren Weg ein. Infolge dessen ließ der Bischof am 26. Juni 1540 den Rat durch den Generalvikar vor Neuerungen warnen. Auch der Kaiser unterstützte den Bischof und befahl, Speyer solle den Prior Diller wegen seiner verwerflichen Lehre von der Rechtfertigung vom Amte entfernen. Allein der Rat nahm sich am 26. Februar 1541 Dillers gegen den Kaiser an, indem er erklärte, dass man Diller nicht entfernen könne, weil das Volk darüber in Unruhe geraten und den Gottesdienst gänzlich versäumen würde. Als jedoch der Kaiser im Januar 1541 nach Speyer zum Reichstag kam, entfernte sich Diller und kehrte erst nach des Kaisers Abreise zurück; das Gleiche widerholte sich im Jare 1544 bei einer abermaligen Anwesenheit des Kaisers in der Reichsstadt. Seckendorf, Salig und Struve behaupten, Diller habe schon 1542 als Hofprediger den Pfalzgrafen Otto Heinrich bei seinem ersten Versuche einer Einfürung der Reformation im Herzogtum Neuburg an der Oberdonau unterstützt, allein warscheinlich ist diese Unterstützung nur auf schrift-

liche oder mündliche Ratschläge zu beschränken. Denn im J. 1543 befindet sich Diller noch in Speyer und ruft von neuem ein bischöfliches Einschreiten gegen sich hervor. Als nämlich der Bischof in Erfarung gebracht hatte, Diller habe an den Sonntagen Estomihi und Invocavit öffentlich gepredigt, dass der Kelch auch den Laien gebüre, dass die heil. Messe kein Opfer sei und nur dem nütze, welcher sie halte, so ließ er aufs neue und widerholt den Stadtrat warnen und zugleich ermanen, beim Glauben der Väter zu bleiben und die Verbesserungen abzuwarten, welche die Kirche bereits selbst eingeleitet habe. Aber der Bischof erhielt vom Rat eine ausweichende, wenig befriedigende Antwort, und zugleich wurde von derselben Seite die Gefangennehmung und Bestrafung, welche der Bischof gegen die Neugläubigen in der Stadt zu verhängen beabsichtigt hatte, vereitelt. Im Jare 1545 beschloss vielmehr der Rat, den Prädikanten Diller wie früher zu unterstützen und noch einen anderen gelehrten Prädikanten von gleicher Gesinnung ihm als Helfer beizugesellen. Erst im Jare 1548, als der Kaiser den schmalkaldischen Bund niedergeworfen hatte und die Stadt Speyer zur Annahme des Interims genötigt worden war, erhob der Augustiner-Provinzial Bischer von neuem Klage gegen Diller beim Kaiser, infolge deren Diller aus Speyer weichen musste. Wir verdanken diese Nachricht dem Pommern Sastrow, welcher seit 1543 als gelehrter Schreiber auf der Kanzlei eine Reihe Jare in Speyer lebte und in seiner Selbstbiographie II, 347 von Diller erzält: „Damals hatten die Speirer im Barfüßerkloster einen ev. Prediger, den Prior, der, wie alle Brüder dieses Klosters, gut evangelisch war, aber das Mönchshabit noch trug. Ich hab den Prior vier ganze Jahr lang alle Sonntag in seiner Monnichskutten auf der Cantzell und sonst auf der Gassen unter den Burgern gesehen. In seinen Predigten hatte er die Kirche und die Kirchthüren voller Zuhörer. Er nannte weder Papst, noch Lutherum mit dem ringsten Wörtlein, war ein gelehrter, reiner und hochbegabter Lehrer der ev. Religion". —

Als der Kaiser im J. 1548 aus Augsburg nach Speyer kam und einige Tage dort verweilte, verließ, wie Sastrow erzält, Diller kurz vorher die Stadt, nachdem er sich aus seinen Mönchskleidern weltliche Kleider hatte machen lassen, wie um dieselbe Zeit die evangelischen Prediger zu Worms, Landau und anderwärts vor dem siegreichen Kaiser flüchteten. Diller scheint damals in der Schweiz seine Zuflucht gesucht und eine Stelle gefunden zu haben. Denn als die Stadt Straßburg das Konzil zu Trient beschicken wollte, schlug der straßburgische Kirchenkonvent dazu den gelehrten und frommen Pfarrer im Baselbiet vor, Mich. Diller, der zuvor Prädikant in Speyer gewesen war (s. Röhrich, Reform. des Elsasses, 3, 20).

Nachdem der Pfalzgraf Ottheinrich 1552 durch den Passauer Vertrag das ihm 1546 vom Kaiser entrissene Fürstentum Neuburg zurückerhalten hatte, scheint Diller alsbald als Hofprediger in dessen Dienste getreten zu sein und unternahm in Gemeinschaft mit Joh. Brenz die Einfürung der Reformation im genannten Landstrich. Seitdem ist seine Person eng mit der kirchlichen Geschichte der pfälzischen Länder verflochten. Als im Jare 1556 dem genannten Fürsten auch die Kurpfalz zugefallen war, zog Diller mit demselben in gleicher Eigenschaft nach Heidelberg. Er ist von nun an bis auf seinen Tod, auch als Mitglied des pfälzischen Kirchenrats, eine überaus einflussreiche Persönlichkeit und genießt nach Otto Heinrichs frühem Ableben in hohem Grade auch das Vertrauen von dessen Regierungsnachfolger Friedrich III. So bereist er in Gemeinschaft mit Joh. Marbach von Straßburg die Kurpfalz zum behuf der Kirchenvisitation; im Jare 1557 wird er als Kollokutor zu dem Religionsgespräch in Worms entsendet, sowie von Friedrich III. zu den Religionsgesprächen zu Poissy (1561; kehrt aber unterwegs um) und Maulbronn (1564). Selbstverständlich konnte Diller von den inneren, durch Heßhus und Klebitz erregten Religionshändeln der Kurpfalz in seiner Stellung nicht unberürt bleiben, bewärt aber auch in diesen ärgerlichen Bewegungen stets seinen friedlichen, mittlere Wege suchenden Charakter. Aus dieser Ursache war Diller auch bei Melanchthon wol angeschrieben (ein Schreiben von diesem an Diller Corp. Ref. ed. Bretschneider IX, 557) und weigert sich, 1556 bei

einer Anwesenheit in Pforzheim zur Einführung der Reformation im Unterschied von Andreä und thüringischen Geistlichen die Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen und Adiaphoristen zu verdammen. Er blieb dieser Gesinnung treu bis zu seinem 1570 in Heidelberg erfolgenden Tode. — Von Schriften Dillers ist nur bekannt ein von Struve S. 103 erwänter „Weg zur Seligkeit". **Hundeshagen.†**

Dimissorialien (literae dimissoriales, dimissoriae, *ἀπολυτικαί*) sind nach dem jetzigen Sprachgebrauche Urkunden, durch welche bezeugt wird, dass der kompetente Geistliche das seiner Jurisdiktion, respektive der Parochialpflicht unterworfene Mitglied der Kirche (Diözese, Gemeinde) aus dieser Abhängigkeit oder Gemeinschaft entlassen habe, sei es zum behuf des Übertrittes in eine andere Gemeinde, sei es zur Vollziehung einer kirchlichen Handlung durch einen anderen Geistlichen. Ersteres geschieht durch sogenannte litterae dimissoriae perpetuae, letzteres durch sog. temporales. Zu den letzteren gehören vornehmlich diejenigen, welche sich auf die Erteilung der Ordination durch einen fremden geistlichen Oberen beziehen. Ein solches Dimissoriale (Referenda im Trid. Konz. genannt) enthält zugleich die nötigen Nachweisungen über die Person des Ordinanden, deren spezielle Prüfung Sache des Ordinirenden ist. Dasselbe ist entweder nur an einen bestimmten Bischof zur Erteilung der Tonsur oder eines einzelnen Ordo gerichtet, oder es ist generell als facultas de promovendo a quocunque. Dimissorialien erteilt auch der Pfarrer seinen Pfarrkindern, welche eigentlich verpflichtet sind, bei ihm Amtshandlungen verrichten zu lassen. **(O. F. Jacobson†) Meyer.**

Dimoeriten, so heißen zuerst bei Epiphanius haer. 77, 23 die Anhänger des Apollinaris des Jüngeren, des Bischofs von Laodicea (s. d. Art.), weil sie in Christo nur zwei menschliche Bestandteile, die *ψυχὴ ἄλογος* und den Leib annahmen und lehrten, dass der Logos in Christo die Stelle der Vernunft, des *νοῦς*, der *ψυχὴ λογική*, vertreten habe. Vitalianer heißen sie bei Sozomenus H. E. VI. 25 von Vitalis, ihrem Bischofe in Antiochien, Synusiasten bei Facundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum Paris 1679, weil sie lehrten, dass das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sei und mit seiner Gottheit Eine Substanz bilde; wegen dieser Verschmelzung beider Naturen (*συναναιώσις*) erhielten sie jenen Namen. Dieser Name paßt aber nur zu der einen der zwei Parteien, in welche die Apollinaristen zerfielen, die Polemianer, nach ihrem Anfürer Polemo so genannt, der nach Photius (bibl. Cod. CCXXX) lehrte, dass die Lehre von zwei Naturen in Christo eine Erfindung des Athanasius, der beiden Gregore, des Bas. M. und der italienischen Bischöfe sei. Ihnen stand entgegen die andere Partei, die Valentinianer, von Valentinus, so genannt, der sich am wenigsten von seinem Lehrer Apollinaris entfernt zu haben scheint (Theodoret. haer. fab. IV, c. 8. 9). Demnach ist die Einteilung, die Augustin de dono perseverantiae Cp. 69 von der Sekte gibt, nicht richtig. Er nennt drei Abteilungen derselben: 1) solche, die in Christo gar keine Seele, 2) solche, die in Christo keine vernünftige Seele annahmen, 3) solche, die lehrten, das göttliche Wort sei in Fleisch verwandelt worden. **Herzog.**

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinter, Gustav Friedrich, der Son eines Rechtsgelehrten, wurde den 29. Febr. 1760 zu Borna geboren. Er erhielt den ersten Unterricht von seinem originellen, vielfach zu mutwilligen Scherzen aufgelegten Vater und von Hauslehrern, bezog sodann 1773 das Gymnasium zu Grimma und 1779 die Universität Leipzig, wo er unter Ernesti, Morus, Dathe Theologie, unter Platner Philosophie studirte. Wie so viele sächsische Geistliche, ging auch Dinter durch das Informatorleben in's Pfarramt über. Die erste geistliche Stelle, die er bekleidete, war die eines Pfarr-Substituts und bald darauf Pfarrers in Kitscher (1787), wo er sich besonders um das Schulwesen verdient machte, indem er viele Zeit und Mühe auf das Heranbilden der Lehrer wandte und sich auch die Liebe und das Zutrauen seiner ländlichen Gemeinde zu gewinnen wußte. Im Jar 1797 ward er als Direktor des Schullehrerseminars nach Dresden berufen. Der Umgang mit Reinhard war für ihn besonders anregend; doch vertauschte er krankheitswegen 1807 die Stelle gegen ein Pastorat zu Görnitz. Hier eröffnete er eine

höhere Bürgerschule oder Progymnasium, in welcher tüchtige Kaufleute, Ökonomen, Realschullehrer u. s. w. erzogen wurden. Seine Leistungen auf dem pädagogischen Gebiete, bei welchen er die Methoden von Pestalozzi und Lancaster mit Freiheit anwandte, waren indessen auch der preußischen Regierung bekannt geworden, so dass er im Jare 1816 einen Ruf als Konsistorial- und Schulrat nach Königsberg erhielt. Dazu kam noch im folgenden Jare eine theologische Professur, welche ihm Gelegenheit gab, seine im praktischen Amte gesammelten Erfarungen und die daraus abgezogenen theoretischen Maximen in Form der Pastoraltheologie, der populären Dogmatik und Moral der akademischen Jugend mitzuteilen. Er starb den 29. Mai 1831. Seine schriftstellerischen Arbeiten gehören großenteils dem pädagogischen und katechetischen Fache an. Unter diesen hat seine Schullehrerbibel das meiste Aufsehen gemacht*). Über die Grundzüge, die ihn bei der Ausarbeitung leiteten, spricht er sich selbst (Leben S. 314 ff.) dahin aus, dass er eine Schullehrer-, nicht eine Schulbibel schreiben wollte. Von der alten (Semlerschen) Unterscheidung zwischen Religion und Theologie ausgehend, suchte er in der Bibel nur das, was (nach ihm) unmittelbar zur Religion gehört; hierin, nicht aber in der Wissenschaft, sollte die Bibel Autorität sein. „Ein höherer Geist leitete, wie Jesus verheißt, die Männer in alle Warheit, bewarte sie vor jedem Irrtum in Sachen der Religion. Aber die vernünftig sprechende Eselin, die 969 Jare des Alters Methusala, die Frage, ob ein Engel oder die Naturkraft das Wasser in Bethesda erregt habe, gehört nicht zur Religion. Zur Religion gehören würdige Begriffe von Gott, von Jesu, den er selbst seinen Son nennt, von seinem Verdienste um die Menschheit, von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Würde und Bestimmung des Menschen, von der Liebe Gottes auch gegen die Fehlenden, also von Sündenvergebung, von dem Beistande, den uns Gott zum Gutsein leistet, von der Verbindung zwischen diesem und jenem Leben. In diesen Dingen kann meine Bibel nie irren. Von diesem muss mein Volk alles Praktische aus ihr schöpfen. Praktisch ist aber alles das, was echt religiösen Sinn, hervorgehend aus deutlich erkannter Warheit, was seligmachenden Glauben, was unvertilgbare Liebe, was Festigkeit im Gutsein um Gottes willen, was Weisheit im Glücke, Standhaftigkeit im Leiden, Freudigkeit im Tode befördert" u. s. w. — Daraus mag der Standpunkt der Dinterschen Theologie deutlich erkannt werden. Gleichwol protestirte Dinter fortwärend gegen die, welche diesen Standpunkt als einen „rationalistischen" bezeichneten; er tat sich sogar etwas zu gut darauf, „orthodox" zu heißen. Was ihn aber vor den Extremen des vulgären Rationalismus bewarte, das war nicht sein System, noch irgend ein Prinzip desselben, sondern der praktische Sinn und Takt, der z. B. das Unzureichende der biblischen Wundererklärungen einsehend, auf diese Kunst verzichtete, und der ihm auch wehrte, das kirchlich zu Recht Bestehende rücksichtslos über Bord zu werfen. Dinter rangirt sonach mit den „rationalen Supranaturalisten", insofern er die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht absolut leugnet, dieselbe aber auf ein bloßes pädagogisches Entgegenkommen der menschlichen Einsicht beschränkt (Leben S. 298) und jedes tiefe Eingehen in die Geheimnisse des religiösen Lebens als unfruchtbaren Mysticismus und Schwärmerei von der Hand weist. Mit dieser überaus nüchternen Ansicht hing auch die formelle Behandlung der biblischen Geschichte zusammen, wonach er, fast an Bahrdt erinnernd, das, „was Christus und die Apostel im Geist ihrer Sprache schrieben, in den Geist seiner (der Dinterschen) Sprache zu übertragen" suchte. Darin glaubte er Paulus und Luther zu Vorbildern zu haben. Es läßt sich leicht denken, dass diese Schullehrer-Bibel, bei all der Anerkennung, die sie in Absicht auf gewandte Behandlung des Stoffes und bei all dem Beifall, den sie gerade der verfolgten Richtung wegen bei der großen Zal der damaligen Rationalisten fand, auch einen entschiedenen Widerspruch von seiten

*) Schullehrerbibel des A. T. 1—5. Thl. Neust. a. d. O. (1826—28). 2. in Dinters Geist überarbeitete Aufl. (1835—37, 5 Thle. 8°. — Das N. T. 1—4. Thl. ebend. 1824—25, 1825—26, 1828—30, 4 Thle. 8°.

derer hervorrufen mußte, die bereits einen ganz anderen Weg in der religiösen Behandlung des Volkes und der Jugend eingeschlagen hatten. Man ließ es nicht an Warnungen vor dem Buche fehlen, das, durch die Organe der rationalistischen Theologie aufs wärmste empfohlen, in der Prediger- und Schullehrerwelt eine große Verbreitung gefunden hatte. Es erschien auch bald hernach aus einem entgegengesetzten Geiste heraus die Schullehrerbibel des Pfarrers Brandt in Roth (Sulzb. 1829—31), die bei der damals noch in der Minderheit sich befindenden „gläubigen" Partei sich Eingang verschaffte. Es erzeugte dieser Streit sogar eine kleine Litteratur (vgl. Schwabe, Zur Geschichte der Schullehrerbibel des Herrn Dr. Dinter, Neust. a. d. O. 1826. — Dinter und seine Schullehrerbibel aus der evang. K.-Z. bes. abgedruckt, Berlin 1828. Hoffmann, Über Werth u. Brauchbarkeit der Dinterschen Schullehrerbibel, Bunzlau 1828; und die theol. Zeitschriften aus diesen Jahren, Röhr, Predigerbibliothek; Schuderoffs Jahrb.; Becks Repertorium; Die Darmstädter Kirchenzeitung u. s. w. von der einen, Harnischs Volksschullehrer; Die Schlesischen Provinzialblätter; Brandts homilet.-liturgisches Correspondenzblatt u. Hengstenbergs evangel. K.-Z. von der anderen Seite). — Die Selbstbiographie des Vf. *) gibt uns übrigens den besten Schlüssel zu seiner Theologie. Wir lernen aus ihr einen geistig aufgeweckten, lebensfrohen, geschäftstüchtigen, die social-sittlichen Bedürfnisse des Volkes mit Verstand und Wolwollen erwägenden Geist kennen, dem wir aber nicht Unrecht tun, wenn wir ihm eine tiefere Einsicht in die religiöse Natur des Menschen, wie in das eigentümliche Wesen der christlichen Offenbarung und der auf diese gegründeten Theologie absprechen. Selbst an einem das Leben des Mannes durchgängig beherrschenden sittlichen Ernste möchte man zu zweifeln versucht sein bei der Masse von schnurrigen Geschichten und Anekdoten, womit diese Biographie wol allzureichlich durchwürzt ist **). Vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 2. Abth., 2. Hälfte, S. 182—198; Palmer in Schmid, Encykl. für das Erziehungswesen 1, 949 ff.

Hagenbach.†

Diözese, s. Bistum.

Diocletianus. Quellen: Das achte Buch der Kirchengesch. des Eusebius und die dem Laktanz zugeschriebene Schrift de mortibus persecutorum vom siebenten Kapitel an. Darüber und über die betreffenden Profanhistoriker handelte der Verfasser dieses Aufsatzes im Anhange seines Vortrages: Der Kaiser Diokletian, Gotha 1857. Neuerdings schrieben über Diokletian: Bernhardt (Bonn 1862), Ritter (Bonn 1862), Hunziker (Leipzig 1868) und Preuß (Leipzig 1869). Außerdem vergleiche Burckhardt und Keim in ihren Schriften über Constantinus.

C. Aurelius Valerius Diocletianus war der Son dalmatischer Sklaven, welche der Senator Anulinus freigelassen hatte. Er trat als gemeiner Soldat in das Heer und stieg schnell von einer Stufe zur andern empor. Ausgezeichnete Gaben und Taten wiesen ihm bald einen Platz unter den Kriegsobersten an. Er begleitete den Carus in den Feldzug gegen Persien und als nach der Ermordung des Carus und Numerianus die Generale zu Chalcedon sich berufen fülten, durch ihre Wal der Welt einen neuen Herrn zu geben, fiel ihre Wal am 17. Sept. 284 auf Diokletian. Dieser sah darin nur die Erfüllung der Weissagung einer Druidin und war sich der überirdischen Quelle seiner Herrschaft bewusst. Schon in seinem Namen (ursprünglich Diocles, der Zeusberühmte) fand er die Andeutung davon, dass ihn der höchste der Götter zur Herrschaft über den Erdkreis berufen

*) Dinters Leben von ihm selbst beschrieben, ein Lesebuch für Eltern und Erzieher, für Pfarrer, Schulinspektoren und Schullehrer, mit einem Fac-simile, Neust. a. d. O. 1829.

**) Außerdem sind von den Dinterschen Schriften noch zu nennen: Auszug aus dem Dresdner Katech. mit Sprüchen und Liederversen, Neust. a. d. O. 1800. Die vorzüglichsten Regeln der Katechetik, ebend. 1829. — Materialien zu Unterredungen über die Glaubens- und Sittenlehre, ebend. 1820. Predigten auf alle Sonn-, Fest- und Bußtage eines ganzen Jahres, ebend. 1820. — Unterredungen über die 4 letzten Hauptstücke des luth. Katechismus, ebend. 1818—24. — Die Bibel, als Erbauungsbuch für Gebildete, 5 Bde., ebend. 1831. — Schulgebete, 1828. Liederhomilien, 1829. Religionsgeschichte für Volksschulen und ihre Lehrer 1825. — Anweisung zum Gebrauch der Bibel in Volksschulen, 3 Thle., 1822.

habe. Um diesen Zusammenhang anzuzeigen, legte er sich noch den Namen Jovius und dem von ihm zur Teilnahme an der Herrschaft erhobenen und adoptirten Maximianus den Namen Herculius bei. Er ließ sich Dominus nennen und erhob sich durch orientalische Mittel über die Linie der übrigen Sterblichen. Er lieh Kleidung und Hofceremoniel vom Oriente. Er entzog sich den Blicken der gemeinen Menge immer mehr, wurde immer unnahbarer und forderte, dass sich der, dem der Zutritt endlich gestattet war, vor ihm zu Boden werfe und ihn wie einen Gott anbete. Alle seine Gebote und Handlungen, auch die Wal seiner Herrschaftsgenossen (im Jare 292 waren die Cäsaren Galerius und Constantius Chlorus hinzugekommen), wurden unter den Gesichtspunkt des fleißig erforschten Willens der höchsten Götter gebracht. Als Statthalter und Organ des Göttervaters konnte der Oberkaiser von allen, auch von seinen Kollegen, unbedingte Unterwerfung verlangen. So glaubte er einen unantastbaren, heiligen Hintergrund zu gewinnen für die absolute Herrschaft und den eigensinnig erfundenen und für eine 20järige Regierungszeit bestimmten Wechsel einer einem einzigen Willen folgenden Vierzal von Regenten. Das war die religiöse Stütze von Diokletians System. Diokletian gehörte ganz und gar dem mantischen Heidentume an und stützte, befestigte, verherrlichte und heiligte sein neu gegründetes Herrschersystem und das ganze römische Statswesen durch die engste Verknüpfung mit den heidnischen Gottesdiensten. Hätte er gleich am Anfange seiner Regierung seine Idee mit allen ihren Konsequenzen klar erfasst, so hätte er sich zeitig zu allen religiösen Elementen neben dem Heidentume feindlich verhalten und besonders das Christentum unterdrücken müssen. Anstatt dessen ließ er die Zal der Christen im Heere, im Statsdienst und am Hofe unbekümmert wachsen, gewönte sich an ihren Umgang, überließ ihnen wichtige Angelegenheiten und vertraute selbst seine Person ihnen an. Dass er darin irre ging, scheinen zuerst die heidnischen Priester gefunden und ihm begreiflich gemacht zu haben. Die Priester hatten aber ganz besonderen Grund den Kaiser zu belehren. Hätte sein Plan seine völlige Ausbildung erhalten, so wäre eine geschlossene, bevorrechtete Reichs-Priesterkaste entstanden, welche die wechselnden Herrscher zu Statthaltern des Vaters der Götter und Menschen geweiht hätte. Natürlich strebten die Priester nach dieser Stellung und wurden deshalb die eifersüchtigsten Beobachter und tödlichsten Feinde der christlichen Kirche, welche mit ihrer zalreichen, gut organisirten und mächtigen Hierarchie die religiöse Seite des Systems Diokletians für sich auszubeuten sich anschickte. Warscheinlich hat aber auch die Christenheit in ihrem siegreichen Fortschreiten ihre Absicht und ihre Hoffnung merken lassen, das ganze künstliche Statsgebäude zu zerbrechen, mit Hilfe des unter den Herrschern selbst (nämlich von Constantius Chlorus und seiner Familie) und im Heere vertretenen Theismus über die neuerhobene Statsreligion zu siegen, das Christentum an ihre Stelle und einen Christen auf den Thron zu setzen. Diese Absicht der Christen ist vielleicht zuerst dem Galerius zur Vermutung und zur Gewissheit geworden, der sich völlig unter dem Einflusse der heidnischen Priester befand, der das neue Prinzip mit allen seinen Folgen energisch vertrat und dem als dem nächsten Nachfolger Diokletians am meisten an der festen Begründung und Erhaltung des kaum erst aufgestellten Systems gelegen war. Die Regierungszeit des großen Kaisers nahte sich ihrem Ende, die Vicennalien konnten einen allgemeinen Umsturz zu Gunsten der Christen bringen. Diokletian musste, was er angefangen hatte, auch vollenden. Er durfte seinen Platz nicht verlassen, one vorher die Christen alles Einflusses auf den Stat beraubt, one sie vom Hofe, aus dem Heere, aus allen Statsämtern vertrieben, one sie rechtlos gemacht, unterdrückt und vernichtet zu haben. Das forderten die Priester und Galerius, und damit waren heidnische Hofleute und Kriegsobersten einverstanden. Diokletian gab nach und ließ zwischen seinem bis zum Ende seiner Regierung aufgeschobenen Triumph und die Vicennalien den Ausbruch der Christenverfolgung, des letzten furchtbaren Kampfes zwischen Heidentum und Christentum in der alten Welt fallen. Am Ende des Kampfes war die heidnische Statsreligion zerstört. Es folgte das kurze Zwischenreich des indifferenten Theismus und dann der Sieg des Christentums, welches sich in hierarchischer Form zur

ausschließlichen Statskirche machte und den Thron der neuen Dynastie, die den Platz der wechselnden Herrschervielheit Diokletians eingenommen hatte, weihte und stützte.

Tagis, der magister haruspicum, erklärte einst bei Untersuchung der Eingeweide der Opfertiere, dass die Opfer keine Wirkung hätten, weil Soldaten, mit dem Kreuzeszeichen behaftet, zugegen wären. Galerius wirkte infolge dessen im Jare 298 den Befehl aus, dass alle Soldaten an den Opfern selbst teilnehmen sollten. Da traten sehr viele Christen aus dem Heere aus, andere blieben, wurden aber in Anklagen auf Majestätsbeleidigung verwickelt. Am Geburtstage des Kaisers warf der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika Gürtel, Stab und Schwert von sich, weil er Opfern beiwonen musste und den hölzernen und steinernen Göttern, den tauben Götzen, nicht länger dienen wollte. Er wurde hingerichtet. Das war das Vorspiel zur großen Verfolgung, welche nach mehr als vierzigjähriger Toleranz im Jare 303 über die Christen hereinbrach. Diokletian war nicht lange nach dem in Rom gefeierten Triumphe nach seiner Residenzstadt Nikomedien zurückgekehrt, als plötzlich am 23. Febr., am Feste der permiralia, Prätorianer in die prächtige Hauptkirche von Nikomedien eindrangen, sie ausplünderten und zerstörten. Am 24. Februar wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, welches die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen verbot, die Auslieferung und Verbrennung aller Handschriften der Bibel und die Niederreißung der Kirchen befahl. Ferner wurden alle christliche Statsbeamten unter Androhung des Verlustes ihrer Ämter zum Opfern angehalten. Alle Christen sollten ihre Rechte als Bürger und freie Männer verlieren und christliche Sklaven sollten niemals frei werden dürfen. Übrigens wurde in der gerichtlichen Untersuchung gegen Christen jedes Standes der Gebrauch der Folter erlaubt. Ein Christ vom Hofe spottete über die noch nicht befriedigte Triumphlaune des Kaisers, die sich von den Sarmaten und Goten nun gegen die friedlichen Christen richtete, und riss das Edikt ab. Dafür wurde er hingerichtet. Es brach Feuer im Palaste zu Nikomedien aus, und Christen wurden als vermutete Anstifter verhaftet und gefoltert. Eine nochmalige Feuersbrunst hatte das schonungsloseste, grausamste Verfaren gegen alle, auch die höchsten christlichen Hofbeamten zur Folge. Als ferner die Nachrichten von Empörungen in Armenien und Syrien einliefen, wurde ein zweites Edikt erlassen, das alle Vorsteher der Gemeinden gefangen zu setzen gebot. Ihm folgt bald ein drittes Edikt des Inhaltes, dass die verhafteten Christen, wenn sie freiwillig opferten, freigelassen, wenn nicht, auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Ein viertes Edikt vom Jare 304 befahl endlich, dass alle Christen one Unterschied auf jede Weise zum Opfern genötigt würden. Diese Maßregeln brachten einen großen Schrecken hervor. Viele überlieferten die heiligen Schriften und vermehrten dadurch die Zal der lapsi um die Klasse der traditores. Die ausgehändigten Schriften wurden öffentlich verbrannt. Viele verheimlichten aber den Besitz der Bibel, spielten andere Schriften statt der Bibel den Behörden in die Hände, oder zeigten auch freiwillig den Besitz und zugleich die Verweigerung der Überlieferung der Bibel an. Oft waren die Beamten sehr nachsichtig, ließen sich gern täuschen und ärgerten sich über die aufdringlichen Bekenner. Aber die Heftigkeit der Verfolgung wuchs von Edikt zu Edikt und die Zal derer, welche darunter den Tod erleiden mussten, wurde sehr groß. Die Wut der Verfolger erfand scheußliche Qualen, aber auf der anderen Seite entwickelte sich bei den Christen eine immer größere Standhaftigkeit und eine Märtyrerfreudigkeit, welche sich bis zum wansinnigen Suchen des Todes steigerte. Es fehlte nicht viel, dass die Märtyrer noch bei Lebzeiten angebetet wurden, und der Hass, welcher die Nachgiebigen traf, zerrüttete viele Gemeinden. Aus diesen Zerrüttungen ist das meletianische Schisma in Ägypten und das donatistische Schisma in Afrika entstanden. Nachdem die Verfolgung in allen Teilen des römischen Reiches außer in den westlichsten, in welchen sich Constantius Chlorus mit der Niederreißung von Kirchengebäuden begnügte, zwei Jare gewütet hatte, trat Diokletian, der seine glorreiche Regierung so schmachvoll endigte, mit dem Fluche der Christen beladen am 1. Mai des Jares 305 mit Maximian in

den Privatstand zurück. Galerius und Constantius wurden Auguste und von Galerius wurden Maximinus und Severus zu Cäsaren ernannt. Der übergangene Constantinus, der Son des Constantius, konnte nicht lange unter der Aufsicht des Galerius erhalten werden. Bei seinem Vater angekommen, wurde er nach dem plötzlichen Tode desselben vom Heere zum August ausgerufen im Juli 306. Damit war das Zeichen zum Bürgerkriege gegeben, der mancherlei Kronprätendenten sich erheben ließ. Constantinus mußte den Kampf mit allen aufnehmen und da er sich von Anfang an zu Gunsten der Christen erklärte, so wurde von allen übrigen Auguſten und Cäsaren die diokletianische Verfolgung mit großer Entschiedenheit und Grausamkeit fortgesetzt. Sie wurden darin von Galerius angefürt, den nur sein Cäsar Maximinus an Wut übertraf. Dieser gebot im Jare 308, daſs alle zerfallenen Tempel widerhergestellt würden, daſs alle Christen opferten, und von dem Opferfleische genössen, und ließ endlich alle zum Verkauf gebrachten Eßwaaren auf den Märkten mit Opferwein besprengen. Er machte viele zu Märtyrern, auch den Tribunen Mauritius, der mit 70 Soldaten zu Apamea in Syrien von Maximin (oder von Maximian) hingerichtet worden ist und dessen Schicksal der Sage von der legio Thebaica zu Grunde liegt. Galerius brachte die Verfolgung zum Stillstand, als er die Nähe des Todes empfand. Er erließ im Jare 311 im Namen aller Kaiser ein Edikt, worin er gestand, daſs ihre Absicht, die Christen zu ihrer väterlichen Religion zurückzubringen, nicht erreicht und die Christenheit durch die Störung ihres eigenen Gottesdienstes nach seiner Ansicht zu völliger Gottlosigkeit gebracht worden wäre. Er gewärte ihnen nun Verzeihung, erlaubte ihnen, wider Christen zu sein und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten, und forderte sie auf, zu ihrem Gotte für sein und des Reiches Wol zu beten. Galerius starb und Maximinus ließ im Oriente die Verfolgung erneuern, ebenso Maxentius, der Son Maximians in Italien. Hier hatte sie ein Ende, als Maxentius 312 dem Constantinus erlag; dort setzte sie Licinius fort, nachdem er den Maximinus 313 beseitigt hatte, mußte sie aber, als ihn Constantinus 314 zum Frieden nötigte, für immer ruhen lassen. Diokletian hatte in seinem Lagerpalaste bei Salona keine lange Ruhe gefunden. Er war schon 307 hervorgezogen worden, um den Licinius durch seine Auktorität zu stützen. Aus Furcht vor diesem und vor Constantinus hatte er sich endlich im Jare 313, als bereits alles Schiffbruch gelitten hatte, was von ihm ausgegangen war, selbst vergiftet. **Albrecht Vogel.**

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, gest. um 394, einer der Meister der antiochenischen Schule und nach der dogmatischen Seite ihr Begründer. Er stammte aus einem vornehmen Hause Antiochiens. Nachdem er in Athen die klassische Litteratur studirt, bildete er sich an den Schriften und dem mündlichen Unterricht des berühmten Eusebius von Emesa zum christlichen Gelehrten und Redner (Hieronym. vir. illustr. c. 119). Ein Doppeltes wurde jetzt das Ziel und die Signatur seines Lebens: asketische Tugendvollkommenheit und Glaubensverteidigung der Kirche. Daſs er in Gemeinschaft mit Karterius als Abt einem Mönchsverein in oder bei Antiochien vorgestanden habe, ist kaum mehr als ein Misverständnis, veranlasst durch falsche Kombination einiger Umstände im Leben des Chrysostomus (Socrat. h. e. 6, 3; Sozom. 8, 2). Aber dem vorgesteckten Ideale der Mönchsheiligkeit strebte er mit einer Energie und Hingebung nach, daſs er, ein wandelndes Skelett im abgezehrten Leib, nur den Schatten einer Menschengestalt mit sich umhertrug (Facund. defens. trium capitul. 4, 2). Mit dem gleichen Eifer widmete er sich den öffentlichen Angelegenheiten, seit die bedrohte Lage der Kirche in Antiochien das Bewuſstsein der amtlichen Verpflichtung verschärfte. In dieser Metropole des römischen Ostens hatte Julianus, als er auf dem Perserzuge daselbst Winterquartiere hielt, den Tempel des Daphneschen Apollo prachtvoll restauriren lassen und setzte alle Hebel in Bewegung, um die sonst durchaus christliche Bevölkerung wider für den Dienst des Gottes zu gewinnen. Hier besaßen die meisten christlichen Sekten Konventikel. Hier hatte auch der Arianismus eines seiner Hauptlager und der despotische Kaiser Valens ließ, während er Juden und Häretiker mit seiner Gunst auszeichnete, die Anhänger des

nicänischen Bekenntnisses mit erbarmungsloser Härte verfolgen. Hier endlich spiegelte die meletianische Spaltung das Bild der zerklüfteten Reichskirche im Kleinen.

Es begreift sich aus dieser Sachlage zur Genüge, daſs das öffentliche Wirken Diodors von vorn ab eine überwiegend polemische Richtung nehmen muſste, und daſs seine Schriften, deren die spätere syrische Kirche noch über 60 kannte, großenteils Streitschriften waren. Sie richten sich gegen alle namhaften Feinde der Kirche, Heiden, Juden, Häretiker, bald so, daſs sie den Gegensatz mehr prinzipiell, vielleicht auch vorherrschend positiv dogmatisch behandeln, (wie sich z. B. aus den Titeln *περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι — περὶ οἰκονομίας — περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως* schlieſsen läſst), bald so, daſs sie einzelne Hauptlehren in Anspruch nehmen (wie *περὶ ζώων καὶ θυσιῶν — περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης*). Speziell und namentlich sind unter den Philosophen Plato, Aristoteles, Porphyrius, unter den Häretikern die Manichäer, Eunomianer, Apollinaristen (*πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*), Sabellius, Marcellus, Photinus bekämpft. Die Meinungen der Häretiker über die Seele widerlegt der Traktat *περὶ ψυχῆς*.

Auch mit den Mitteln praktisch kirchlicher Tätigkeit hat Diodor dem Heidentum und Arianismus entgegengewirkt. Und die hier erlangten Erfolge machten seinen Namen zu einem der gefeiertsten in der orientalischen Kirche, wärend im gleichen Verhältnis sich die Erbitterung der Feinde verdoppelte. Die Arianer bedrohten ihn mehr als einmal selbst am Leben.

Die persönliche Überzeugung Diodors gehörte von Anfang an dem nicänischen Bekenntnisse. Noch als Laie unter Constantius hatte er in Verbindung mit seinem Freunde Flavianus, wärend der Arianer Leontius auf dem antiochenischen Bischofsstul saſs, die Gläubigen in den Kapellen der Märtyrer zu nächtlichen Gottesdiensten versammelt. Nach Theodoret (h. e. 2, 19) soll er damals auch den Wechselgesang beim Gottesdienst eingefürt haben, was indes nach einer anderen Nachricht bei Theodorus von Mopsueste (Nicetae Acominat. thesaur. orthod. 5, 30) darauf zu beschränken sein wird, daſs die beiden Freunde die im syrischen Kultus längst übliche Sitte in den griechischen Gottesdienst übertrugen und hierdurch die Urheber ihrer allgemeineren Verbreitung wurden. Als der mildgesinnte Meletius im Jare 360 den Bischofsstul von Antiochien bestieg, schloſs er sich sogleich an ihn an und übernahm, so oft der Bischof der Feindschaft der Arianer weichen muſste, wie früher die Sorge für die verwaiſte Gemeinde. Aus den Kirchen verdrängt, berief er die Treugebliebenen in das Dunkel der Nachbarberge, an das verdeckte Ufer des Orontes oder wo sonst sich ein Schlupfwinkel bot. Und als Militärkolonnen diese Feldgottesdienste auseinandersprengten, wanderte er von Haus zu Haus, um die Gläubigen in der Treue gegen die orthodoxe Lehre zu erhalten (Theodoret. h. e. 4, 22). One Obdach, one sichere Einkünfte, lebte er in dieser Zeit allein von der freien Liebe der Gläubigen. Im Jare 372 finden wir ihn auf der Flucht bei dem verbannten Meletius in Armenien, wo sich sein Verhältnis zu dem großen Basilius knüpfte (epistol. 187). Sechs Jare später wurde er durch Meletius zum Bischof von Tarsus geweiht. Als solcher nahm er an der ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) teil und soll hier die Wal des Nektarius zum Patriarchen von Konstantinopel veranlaſst haben (Sozomen. h. e. 7, 8). Dasselbe Konzil übertrug ihm die Metropolitanwürde über Cilicien (Socrat. h. e. 5, 8). Ein kaiserliches Edikt (cod. Theodos. l. XVI, tit. 1, l. 3) nennt ihn als vierten in der Reihe der Bischöfe, nach deren Urteil die Frage der nicänischen Orthodoxie und so die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entschieden werden sollte. So als eine Säule der Rechtgläubigkeit unter den Zeitgenossen hochgeehrt, hatte er kaum ein halbes Jarhundert nach seinem Tode das Geschick, daſs der Verdacht des Häretischen auf ihn fiel. Diese Wendung veranlaſste der nestorianische Streit. In Gemäßheit zu dem Bestreben der Antiochener, dem Menschlichen im Leben Christi wie in der Schrift die durch einen überspannten Idealismus bedrohte Bedeutung zu sichern, hatte Diodor im Kampf mit Apollinaris über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus eine Theorie aufgestellt, welche die eine gottmenschliche Person dua-

listisch in zwei Personen aufzulösen schien. Die beiden betreffenden Hauptschriften sind: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Phot. cod. 102). Nach den Bruchstücken der ersteren bei Marius Mercator (ed. Baluze p. 349 sqq.) und Leontius Byzant. (c. Nestor. et Eutych. l. 3 in Canis. lectiones antiquae ed. Basnage I, p. 591 sq.) unterschied Diodor einen doppelten Son Gottes, den Gottlogos und den Son Davids. Jener ist dies von Natur, dieser durch Gnade. Nicht den Logos hat die Maria geboren, sondern den durch den heiligen Geist erzeugten Menschen. Es gibt nur eine einmalige Geburt des Gottlogos, die von Ewigkeit, und das Sterbliche kann allein Sterbliches gebären. Da der Gottlogos seinem Wesen nach absolut vollkommen ist, so kann, was die Schrift (wie Luk. 2, 52) von Entwickelung im Leben des Erlösers erzält, sich nur auf seine Menschheit beziehen. Durch Fortschreiten in der Weisheit ist Christus groß geworden. Das Geheimnis der Menschwerdung besteht in der Annahme eines vollkommenen Menschen durch den Logos. Das Verhältnis der beiden Naturen ist kein anderes als das Inwonen des Logos in dem Menschen Jesus, wie in seinem Tempel oder einem Kleide. Vermöge dieser Verbindung läßt sich auch wol der Son Davids Son Gottes nennen, aber er ist dies nur in uneigentlichem Sinn, und die Anbetung gebürt gleicherweise der Menschheit Christi, vorausgesetzt daß man den Unterschied der Naturen unverwischt erhält. Auch in den Propheten hat der Geist Gottes gewont, doch nur momentan und in quantitativ geringerem Maß. In Christus wonte er beständig und in ungeteilter Fülle. Wenn die Schrift als Grund für die Menschwerdung Gottes die Sünden der Menschen angibt, so folgt, daß die Menschwerdung nicht auf einer im absoluten Wesen Gottes liegenden inneren Notwendigkeit, sondern auf einer freien Tat göttlicher Erbarmung beruhte.

Bei dieser ethisch-dynamischen Betrachtungsweise, welche es nicht über ein äußerliches Nebeneinander der beiden Naturen hinausbrachte, vermittelt von seiten des Logos durch das virtuelle Inwonen in der Menschheit Christi, von seiten des Menschen Jesus durch fortschreitende sittliche Vollendung oder Vergöttlichung, konnte das entwickeltere christologische Bewußtsein nicht stehen bleiben. Zumal seit leidenschaftlicher Parteieifer den entstellten Nestorianismus geradezu als Häresie ausstieß, konnte nicht fehlen, daß der Rückschlag hievon zugleich die Christologie der älteren Antiochener traf. In diesem Sinne hatte schon der ränkevolle Patriarch Cyrill von Alexandrien seit 432 die Verdammung des Diodorus und Theodorus von Mopsueste betrieben. Allein den gefärlichen Handel schlug damals noch ein kaiserliches Edikt nieder, da die gesamte syrische Kirche einen solchen Angriff auf die Rechtgläubigkeit ihrer verehrten Lehrer mit Entrüstung zurückwies. Erst der Bischof Flavian von Antiochien, gedrängt durch die Monophysiten, verstand sich zum Anathem über die Schriften Diodors und des Theodorus (499). In den Akten der fünften ökumenischen Synode (553) findet sich ein solches über Diodor nicht. Aber allgemein blieb in der griechischen Kirche der Vorwurf des Häretischen auch auf seiner Christologie haften. Die meisten der Schriften, welche das Feuer der Arianer verschont hatte, gingen seitdem unter. Nur bei den Nestorianern hat sich eine kleine Anzal erhalten, und wie das des Theodorus wurde sein Andenken unter ihnen selbst gottesdienstlich gefeiert.

Weniger Eigentümliches als auf dem Gebiete des Dogma, hatte Diodor als Exeget. Seine Kommentare faßt über die ganze Bibel forschten, entsprechend den grammatisch-historischen Auslegungsgrundsätzen der Schule (Socrat. h. e. 6, 3, Sozom. h. e. 8, 2), vorzugsweise nach dem Wortsinn. Aber dieses Auslegungsprinzip, weit entfernt eine mechanisch rohe Buchstäblichkeit zu begünstigen, sollte vielmehr eine Auffassung fördern, welche, überall ausgehend von den Sprachgesetzen und den geschichtlichen Beziehungen und die Schrift als ein organisches Ganze begreifend, ebenso dem geschichtlichen als dem idealen Element namentlich in bezug auf das Messianische sein Recht angedeihen ließe. Von diesem Gesichtspunkt schrieb Diodor im Anhang zum Kommentar über die Sprüchwörter die Abhandlung: *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* gegen die Alexandriner. Und wenn freilich dieser Grundsatz der *θεωρία* als Einschauen in die über den Wortsinn hinausgehenden, doch ihm wesentlichen idealen Beziehungen nicht hinderte,

daſs Diodor nach dem ihm wie allen Antiochenern eigenen Reflexionsſtandpunkt nur zu oft das typiſch-perſpektiviſche, übernatürliche Element der Schrift aus den Augen verlor, ſo zeichneten ſich im übrigen ſeine Kommentare durch ſprachgelehrtes Eingehen auf den Text, durch Unabhängigkeit von dem Einfluſs der Dogmatik, durch umſichtiges Auseinanderhalten der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarungsſtufe, überhaupt durch Klarheit und Nüchternheit ſehr vorteilhaft aus. Nur weniges von ihnen findet ſich zerſtreut in den Katenen. Die durch Pitra (spicileg. Solesmens. Par. 1852, I, p. 269 sqq.) veröffentlichten und den lateiniſchen Scholien Victors von Capua entlehnten 23 Fragmente zum Exodus ſind von geringem Wert und hinſichtlich ihrer Echtheit nicht unzweifelhaft.

Schließlich hat Diodor nur noch eine zweifache Bedeutung für die Dogmengeſchichte. Er wurde der Begründer des kosmologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes (*περὶ εἱμαρμένης*, Phot. cod. 228), wofür er den Ausgang vom Begriff der Veränderlichkeit der Welt nahm, und beſtritt die Ewigkeit der Höllenſtrafen (*περὶ οἰκονομίας*, bei Assemani bibl. orient. III, 1, p. 324), aus dem Grund, daſs ſie im Widerſpruch mit der göttlichen Vorherbeſtimmung der Menſchen zur ſeligen Unſterblichkeit ſei.

Das vollſtändige Verzeichnis der Schriften Diodors bei Suidas (unt. d. W. *Διόδωρος* ed. Bernhardy T. I, p. 1379 sq.), dem neſtorianiſchen Metropoliten Ebed Jeſu (Asseman. bibl. orient. III, 1, p. 28 sqq.), und Fabricius (bibl. graec. ed. Harles. T. IX, p. 277 sqq.). Diodor war kein ſchöpferiſcher Geiſt und ſeiner ſchriftſtelleriſchen Fruchtbarkeit mag oft die erforderliche Tiefe oder Gründlichkeit gefehlt haben. Aber mit einem umfaſſenden Wiſſen verband er eine dialektiſch ſcharf ausgeprägte Individualität. Seinem Glaubenseifer verſagten ſelbſt Gegner die Bewunderung nicht. Sein Leben ſteht vorwurfsfrei. Denn auch ſein Anteil an dem Wortbruch des Flavianus (Socrat. h. e. 5, 5. 9. 15; Sozom. h. e. 7, 3. 11) unterliegt, wenn nicht der ganze Vorfall eine bloße Erfindung iſt, gerechten Bedenken (Theodoret. h. e. 5, 23). Was ihm geſchichtlich noch eine beſondere Wichtigkeit gibt, iſt, daſs er durch den Unterricht empfänglicher Jünglinge der Kirche eine Reihe der trefflichſten Lehrer heranbildete. In ſeiner Schule reiſten die beiden großen Väter der griechiſchen Kirche: Theodorus von Mopſueſte, in welchem die antiocheniſche Theologie ihre Vollendung erreichte, und Johannes Chryſoſtomus, welcher, antiocheniſche Nüchternheit mit Gemütstiefe verbindend, der Kirche das ſeltene Bild eines durch Leben und Lehre gleich herrlichen Kirchenfürſten darſtellte. Vgl. Neander, Der heilige Johannes Chryſoſtomus, 3. Aufl., I, S. 27 ff.; Ernesti, Opusc. theol. p. 498 sqq. **Semiſch.**

Diognet, Brief an, ein Kleinod des chriſtlichen Altertums, welchem in Geiſt und Faſſung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapoſtoliſchen Zeit gleichſteht. Dieſe hervorragende Stelle gibt ihm nicht die Neuheit oder der Reichtum der Gedanken, noch auch das Tiefgeſchöpfte des dogmatiſchen Inhalts oder der apologetiſchen Beweisführung. Das alles iſt mäßig und eine ſpätere Zeit konnte den Brief nahezu häretiſch finden. Aber einen außerordentlichen Zauber übt er durch die edle Einfalt und Innigkeit eines Glaubens, welcher, im Bund mit einer feinen klaſſiſchen Bildung, die göttliche Warheit des Chriſtentums als ein innerlich Selbſterlebtes hat und von dieſer Erfarungstatſache des harmoniſch geſtimmten Gemütes in blühendem, ſchwungvollem Ausdruck Zeugnis gibt. Der Verfaſſer teilt nicht mehr die volle Glaubensunmittelbarkeit der apoſtoliſchen Väter, er hat aber auch noch kein Intereſſe für durchgebildete chriſtliche Spekulation. Sein dogmatiſcher Standpunkt iſt der des Übergangs, wo Glaube und Erkennen, Leben und Wiſſen weſentlich eines, wie in der Knoſpe die Blume und Frucht, eben in den Unterſchied ſeiner Momente auseinander zu treten den Anſatz nimmt.

Der Brief iſt ein Antwortſchreiben. Diognet, ein vornehmer und gebildeter Heide, wie man wenigſtens aus dem ihm erteilten Prädikat *κράτιστος* ſchließen darf, angeregt durch wargenommene Beweiſe von Todesverachtung der Chriſten, wünſcht Aufſchluſs über dieſe ihm rätſelhafte Erſcheinung. Er hat nach dem Glauben und Kultus des Chriſtentums, nach ſeinem Unterſchied von Heiden- und Judentum, nach dem Grund ſeines ſo ſpäten Eintrittes in die Welt, nach

Quell und Wesen der die Christen auszeichnenden Weltverachtung und Bruderliebe gefragt. Diesem Verlangen entspricht der Brief durch eine kurze Skizze der christlichen Sitte und Lehre, one dass er den Anspruch macht, in das eigentliche Geheimnis des Christentums einzudringen, weil dies dem Menschen unmöglich sei. Vorausgeschickt ist eine flüchtige Schilderung des Heiden- und Judentums.

Das Heidentum ist nichts als roher Götzendienst, d. h. Anbetung lebloser Göttergebilde von irdischem Stoff. Das Judentum, welches vor ihm zwar den Vorzug einer reineren Gotteserkenntnis hat, steht ihm gleichwol an Torheit vollkommen gleich, insbesondere durch den sinnlichen Opferdienst und das kleinliche Ceremonialgesetz. Dagegen auf den höchsten Posten hat Gott die Christen gestellt. Gleichgültig gegen die Trennungen des nationalen und socialen Lebens, daher durch keine sichtbaren Merkmale von den übrigen Menschen geschieden, aber bewunderungswürdig durch ihre die Gesetze noch überbietende Lebensstrenge und Liebe, sind sie für die Welt, was die Seele im Körper, heimatslos auf der Erde, in Sinn und Wandel Bürger des Himmels. Das Christentum selbst, keine bloß menschliche Erfindung und Schulmeinung, hat die Gewär seines göttlichen Ursprungs, objektiv in der Stiftung durch den Son Gottes, den weltschöpferischen Logos, welchem der unwandelbare, unsichtbare, allmächtige, allgute Gott vermöge ihrer immanenten ökonomischen Wissenseinheit den gefasten Ratschluss der Erlösung allein seit Ewigkeit mitgeteilt hat, subjektiv in der Sterbensfreudigkeit der christlichen Märtyrer, dem Zeichen der Gegenwart Gottes. Alle ware Gotteserkenntnis stammt aus Offenbarung. Das Auge des Glaubens ist das Geistesorgan, welches den geoffenbarten Gott sieht. Die vorchristlichen Geschlechter überließ Gott langmütig dem Spiel ihrer Lüste und Begierden, nicht als hätte er Wolgefallen an solchem ungeordneten Treiben, sondern damit klar würde, wie nicht eigene Kraft noch das Verdienst der Werke die Krone des Himmels gewinne. Erst nachdem das Maß ihrer Sünden voll war, offenbarte er sich in der Menschwerdung seines Sones. Selbst sündlos, wurde dieser das Lösegeld für die Verlorenen. Aus dem Bewusstsein der durch seine Gerechtigkeit gewirkten Rechtfertigung entspringt das Vertrauen auf die Vatergüte Gottes. Aus beidem die Liebe, welche, wesentlich Gottänlichkeit und furchtlos gegen die Schrecken des Todes, in ihrer Erhebung über die Welt und in der dienenden Hingebung an den Nächsten schon hier voranend die Seligkeit des Himmels schmeckt.

Dies sind die Grundgedanken des Briefes, dessen Ursprung nach Inhalt und geschichtlichem Hintergrund in eine Zeit fällt, wo die Kirche, bereits scharf ausgesondert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewusstsein ihrer welthistorischen Bestimmung erhob.

Äußere Zeugnisse über seine Entstehungszeit besitzen wir nicht, wie überhaupt jede historische Tradition über ihn bis auf das einzige bekannte Manuskript aus dem 13. Jarhundert fehlt. In dieser Handschrift, welche uns den Brief nicht one Lücken und mit mancherlei Verderbnissen überliefert hat — sie selbst ging im Brand der Stadt Straßburg (1870) mit unter — hatte der Brief seine Stelle am Schluss mehrerer (vermeintlicher) Schriften Justins und war gleichfalls als Werk dieses Kirchenvaters bezeichnet. Dieselbe Bezeichnung trägt er in dem Apographum, nach welchem der Brief in der ältesten Ausgabe des H. Stephanus (1592) gedruckt ist. Wenn hierdurch notwendig die Frage nach seinem Verhältnis zu Justin ein Hauptgegenstand der Untersuchungen werden musste, seit die gelehrte Forschung sich auf seine Entstehungsverhältnisse richtete, und die Meinungen hierüber lange Zeit äußerst geteilt blieben, darf gegenwärtig und wol für immer diese Frage in dem Sinne als entschieden betrachtet werden, dass der Brief in keinem Falle eine Arbeit des Märtyrers Justin sein könne.

Gegen Justin spricht alles, was das Spezifische seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit ausmacht. Zunächst die Sprache. Im Brief eine fast klassische Reinheit des griechischen Ausdrucks neben durchsichtigem, gedrängtem Satzbau, eine glatte, durch Antithesen belebte Diktion bei woldurchdachter und strengfestgehaltener Stoff-

gliederung. Bei Justin eine inkorrekte, matte, im Satzbau verwickelte und durch zallose Abschweifungen ermüdende Darstellung, welche, selbst wo sie einen höheren Flug zu nehmen versucht, sich kaum über die Alltagssprache des Lebens zu erheben vermag.

Derselbe Abstand widerholt sich im Materiellen des Ideeenkreises, und zwar nicht bloß in vereinzelten, untergeordneten, Schwankungen leicht ausgesetzten Gedanken, sondern im ganzen der religionsgeschichtlichen Weltansicht, wärend die nebenher laufenden Berürungspunkte bloße stereotypirte Gemeinsätze der sich ausbildenden Apologetik sind. Vor allem kommt in betracht: 1) Die ausschließliche Auffassung der Heidengötter als toter Gebilde der Menschenhand (c. 2), in welchen Justin vielmehr die Symbole, Erscheinungsformen und Stationsorte der mit den Göttern des Heidentums identischen Dämonen sieht. Es läst sich jene grobsinnliche Betrachtung nicht mit der Rücksicht auf den volkstümlichen Götterdienst rechtfertigen, da ja die Frage (c. 1) nicht dem Aberglauben der Volksreligion, sondern dem religiösen Gegensatz des Heidentums zum Christentum in seiner ganzen Weite galt und ein christlicher Apologet, welcher noch eine höhere Seite des Götterdienstes kannte und gelten ließ, am wenigsten sie gegen einen Vertreter des gebildeten Hellenismus verschweigen durfte. 2) Das schroffe Urteil über das Judentum (c. 3. 4), welchem nicht bloß der göttliche Ursprung und jeder Offenbarungscharakter, sondern selbst die ethische Bedeutung seiner gesamten Institutionen, der Beschneidung, Opfer, heil. Zeiten u. a. abgesprochen wird, wärend für Justin sich die Einheit der Offenbarungen Gottes im Alten und Neuen Testament vorzugsweise vermittelt durch den prophetischen Inhalt des Alten Testaments und durch die pädagogische Bestimmung des Gesetzes als Erziehungsmittel für das hartnäckige Volk Israel. Von einem Judentum der späteren Entartung im Unterschied von dem Judentum des Alten Testamentes ist im Brief nirgends die Rede. Ein solches Judentum als Erscheinung des gemeinen Lebens würde auch sehr übel in den apologetischen Ramen passen. Vollends im Ton des Hones, wie dies geschieht, konnte, wer auch nur entfernt an eine göttliche Anordnung des Ceremonialgesetzes glaubte, one Impietät nicht von diesem sprechen. 3) Das auffallende Schweigen über die vorchristliche Offenbarungstätigkeit des göttlichen Logos, ja das Ableugnen jedweder besonderen Offenbarung Gottes, wonach es fast scheint, als habe vor dem Christentum es gar keine ware Religion, welche allein auf Offenbarung beruht, gegeben (c. 8. 9). Gerade jene Offenbarungstätigkeit des Logos ist eine der Grundideeen, durch welche für Justin die an sich getrennten Welten der vor- und nachchristlichen Zeit in ein großes Ganze der göttlichen Menschenerziehung sich zusammenschließen. Mit ihr rechtfertigt er die universelle, absolute Bedeutung des Christentums und weist den heidnischen Vorwurf der Neuheit desselben zurück (apol. 1, 46). Es kommt hierbei nicht bloß auf die Idee des *λόγος σπερματικός* an. Das Durchschlagende ist, dass der Brief in seiner Weltansicht überhaupt keinen Raum für eine spezielle Vorbereitung des neutestamentlichen Gottesreiches hat. Plötzlich, unerwartet bricht das Christentum in die von der Sünde beherrschte Welt. Nicht die Notwendigkeit einer stufenweisen Entfaltung des göttlichen Heilsrates, sondern die göttliche Absicht, der Menschheit durch die volle Tiefe ihres Falles die Dringlichkeit der rettenden Gnade zum Bewusstsein zu bringen, begründet den Aufschub der Erlösung.

So groß hiernach die Kluft ist, welche den Brief an Diognet von Justin trennt, so mächtig spiegelt im übrigen alles, was für seinen Inhalt wesentlich ist, die Gestalt der Kirche des zweiten Jarhunderts. Abgesehen von einer kleinen Zal älterer Gelehrter, welche in der apostolischen Einfalt und missverstandenen Andeutungen des Briefes die Anzeichen des ersten christlichen Jarhunderts zu entdecken meinten (Tillemont, Gallandi u. a.), war es neuerdings die fast ausnahmslose Überzeugung, dass seine Entstehungszeit die des 2. Jarhunderts und zwar die der ersten Hälfte desselben sei (Dorner, Großheim, Hefele, Luthardt, Möhler, Otto, Tzschirner u. a.). Erst seit Overbeck (1872, Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875, I, S. 1 ff.) den Brief als eine unhistorische Fiktion, welche Gedanken über christliches Wesen in die Form eines apologetischen Sendschreibens

an einen Heiden unter Justins Namen gekleidet habe, in die Epoche nach Konstantin verlegte, haben einzelne Forscher, welche gegen diese Hypothese die Geschichtlichkeit der im Brief vorausgesetzten Situation verteidigten, seine Abfassung in die zweite Hälfte des 2. Jarhunderts hinabgerückt (Hilgenfeld, Lipsius, Keim, Gaß) oder sie gingen selbst noch über diese Grenze hinaus (Harnack 170—310, Zahn 250—310).

Dass der Brief keine bloße rhetorische Stilübung, sondern eine Tat des Lebens sei, beweist die lebendige Frische und die Naturwarheit, welche uns aus jedem seiner Worte entgegentritt, sowie der bittere Ernst des Kriegsstandes, in welchem er sich mit der Gesamtkirche gegenüber dem Heidentum und Judentum weiß. Die charakteristischen Kennzeichen des 2. Jarhunderts aber, soweit sie im Briefe zum Ausdruck kommen, sind die gänzliche Neuheit des Christentums und die naive Unbekanntschaft selbst hochgestellter und gebildeter Heiden mit ihm (c. 1); das christliche Grundgefül der Fremdlingsschaft in dieser Welt (c. 5. 6); die Allgemeinheit und Leidenschaftlichkeit des Christenhasses, worin sich Heiden und Juden die Hand reichten; die unaufhörlichen Verfolgungen, welche kein Mittel der Verleumdung, Lästerung, Verwünschung, Beschimpfung, Beraubung, Misshandlung, Gewalttat gegen die Götterfeinde unversucht ließen, und inmitten dieser Verfolgungsstürme mit ihren Feuersäulen und Tierhetzen eine Standhaftigkeit, Begeisterung und Todesfreudigkeit der Christen, welche, wärend man sie als Übeltäter verurteilte, sich als die im Leiden Siegreichen und durch die Weltschmach Verherrlichten fülten; das hierdurch verstärkte stolze Selbstbewusstsein, dass sie die Seele der Welt, die Erben der Zukunft seien; endlich das ungeachtet aller Unterdrückungsmaßregeln unaufhaltsame Fortwachsen der Kirche (c. 5—7. 10). Es ist, ganz wie der Brief es beschreibt, der Volkshass, welcher sich wider das Christentum kehrt und, weil er nur blinder Leidenschaft oder dunkeln Instinkten folgt, keine Ursache seiner Feindschaft anzugeben weiß. Wie in der historischen Weltlage und ihrer Rückwirkung auf die Christen, so reflektirt sich das Bild des 2. Jarhunderts in der Apologetik und der (vielleicht an Tatian sich anschließenden) Christologie des Briefes, nur dass derselbe nicht durchweg im traditionellen Farwasser einhergeht, überhaupt keine absichtsvolle, für die Öffentlichkeit berechnete Apologetik treibt und in dem Abschnitt über die Herrlichkeit des Christenlebens dem herrschenden Weltbewusstsein und den überall in der Welt sichtbaren sittlichen Wirkungen des Christentums einen Ausdruck leiht, welcher durch das Sententiöse, Antithetische, beziehungsweise Gesuchte der rhetorischen Diktion bisweilen den Anschein einer gewissen Einseitigkeit oder Abstraktheit gibt. Das Rätsel der Polemik aber, welche über den Kultus des griechisch-römischen Heidentums nichts weiter zu sagen weiß, als dass er sinnlose Idololatrie, und von der Philosophie, dass sie nicht viel mehr als leere, läppische Gaukelei sei; welche ferner das Judentum, one des Alten Testaments und seiner Gottesoffenbarungen mit einem Worte zu gedenken, mit dem Heidentum auf völlig dieselbe Linie stellt, bleibt unerklärt, in welches Jarhundert man auch die Abfassung des Briefes setzen wolle. Ja das Unbegreifliche würde steigen, wenn diese Polemik als bloße Fiktion, welche in der Zeit ihres eigenen Ursprungs kein denkbares Motiv für sich hatte, einem willkürlichen schriftstellerischen Interesse hätte dienen sollen.

Eigentlich Gnostisches enthält der Brief nicht. Es läßt sich auch nicht behaupten, dass er bis zur vollständigen Verwerfung des Alten Testaments fortgeschritten sei, an welches er vielmehr einzelne, freilich unbedeutende Anklänge hat (c. 2. 7). Erwägt man indes die auf kirchlichem Standpunkt unerhörte Vorstellung vom Judentum und der vorchristlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit, so kann darüber kein Bedenken sein, dass der Verfasser, gleichwie ein katholischer Marcion, solchen Kreisen nicht fern stand, in welchen die überspannte gnostische Absolutheit und Geistigkeit des Christentums Widerwillen gegen das Judentum und seine Offenbarungen weckte.

Über die schon handschriftlich nicht zweifelhafte Unechtheit der beiden Schlusskapitel (11. 12) bedarf es keiner weiteren Ausfürung. Ihr Zweck sollte wol sein,

als eine Art Auslegungsnorm die anstößig befundenen freieren Äußerungen des Briefes in das Bett einer strengeren Orthodoxie zurückzuleiten.

Die älteste Druckausgabe des Briefes veranstaltete H. Stephanus (1592); eine nach der Straßburger Handschrift bedeutend verbesserte Otto (zuerst in opp. Justin. 1843; umfassender in opp. Justin. ed. 2. 1849 und in epistol. ad Diognet. Justini nomen prae se ferens. Lips. ed. 2. 1852). Neue textkritische Versuche von Hollenberg (der Brief an Diognet, Berlin 1853), Hefele (patr. apostol. opp. ed. 4. Tub. 1855) und Krenkel (ep. ad Diognet. Lips. 1860). — Untersuchungen über Inhalt und Entstehung des Briefes von Möhler (gesammelte Schriften I, S. 19 ff. Patrologie I, S. 164 ff.); Großheim (de epist. ad Diognet. 1828); Semisch (Justin. d. Märt. I, S. 172 ff.); Otto (ep. ad Diognet. 1852, p. 9 sqq.); Snöck (introd. in ep. ad Diognet. Lugd. Bat. 1861). Gegen Overbeck, resp. zur Feststellung der Abfassungszeit des Briefes: Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theologie 1873, II, S. 270 ff.); Lipsius (literar. Centralblatt 1873, N. 40), Keim (protest. Kirchenzeitung 1873, S. 285 ff., 309 ff.); Gaß (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, IV, S. 474 ff.); Zahn (Gött. gelehrte Anzeigen 1873, III, S. 106 ff.); Harnack (patr. apost. opp. Lips. 1875, I, p. 214).

Semisch.

Dionysius von Alexandrien, der Große genannt, Schüler des Origenes, folgte dem Heraklas zuerst 232 als Vorstand der Katechetenschule (s. den Art. Alexandr. Katechetenschule), sodann 247 eben demselben auf dem Bischofssitze von Alexandrien. Wenige Jare nach der Übernahme dieses Amtes traf ihn (250) die Verfolgung des Decius. Gleich seinem Zeitgenossen Cyprian war auch er im Falle, sich über seine Flucht, die er übrigens erst nachdem er in viertägigem Ausharren nicht ergriffen worden war, angetreten hatte, verantworten zu müssen, obwol sich bei ihm nicht damit die Anklage über auffallende Strenge gegen die Gefallenen verbinden konnte. Trotz der Flucht ergriffen, entging er weiterem durch eine unerwartete Befreiung. Wir finden ihn hierauf in die kirchlichen Kämpfe der Zeit verwickelt, vermittelnd zunächst im Schisma des Novatianus, den er in brieflicher Ermanung selbst zur Umkehr zu bewegen sucht. Seine Ansicht für die mildere Disziplin hat er nicht nur durch Briefe an vielen Orten geltend zu machen gesucht, sondern auch nach Euseb. Kirchengesch. VI, 46 hierüber eine Schrift *περὶ μετανοίας* (an Conon), und *περὶ μαρτυρίας πρὸς τὸν Ὠριγένην*, geschrieben. Ähnlich war seine Stellung im Streite über die Ketzertaufe, da er, obwol den eigenen Grundsätzen nach auf römischer Seite, doch die Ansicht der Gegner achten und die Gemeinschaft mit ihnen nicht brechen will. Hievon zeugen seine bei Euseb. Kirchengesch. VII, aufbewarten Briefe. Schwerer als unter Decius traf ihn die Verfolgung unter Valerian 257. Er hatte eine beschwerliche Verbannung erst nach Kephron in Libyen, dann nach Kolluthion in der Landschaft Mareotis zu ertragen, wärend welcher er jedoch im Verkehre mit Alexandrien blieb. Die Verbannung aber hatte ihm das Leben bis zu Galliens Zeit gefristet, und so ward er durch dessen Edikt nun 260 abermals frei. Doch schwerer fast als das bisher Erlebte lasteten bald auf ihm und den Christen zu Alexandrien die Drangsale des Aufruhrs und Mordes, der Pest und Hungersnot, von welchen er ein sprechendes Bild (bei Euseb. Kirchengesch. VII, 22) entworfen hat. Noch einmal finden wir ihn in zwei Kämpfe seiner Zeit, und zwar Kämpfe der Lehre verwickelt, deren erster an ein dahinsinkendes Zeitalter, der andere an das jetzt immer bestimmter hervortretende Ziel der theologischen Entwickelung erinnert. Vom Geiste der alexandrinischen Schule hat er ein Zeugnis abgelegt, indem er den Chiliasmus, dessen bald erlöschendes Licht eben jetzt in seinem Kreise unter dem Ansehen des Nepos noch krampfhaft aufflackerte, siegreich bekämpfte (s. den Art. Chiliasmus). Andererseits bemühte er sich vergebens, in der Trinitätslehre so viel wie möglich die origenische Fassung beizubehalten, über welche der Streit nach außen sowie die innere Folgerichtigkeit hinausfürte, und der mildere Geist, den er auf kirchlichem Gebiete bewies, ward hier in der Lehre wol zur unbestimmten Weite und schmiegsamen Dehnbarkeit der Begriffe. Er hatte sich in der Bekämpfung der sabellianischen Lehre, indem er in Briefen gegen sie sprach, zum

scharf zugespitzten Gegensatze fortreißen lassen, welcher die von Dionysius von Rom aufgenommene Anklage herausforderte, vgl. Athanasius, De decr. synodii Nic. 26), dass die Gottheit zertrennt, und Christus zum Geschöpfe mit zeitlichem Anfange gemacht werde, worauf er in vier Büchern συγγράμματα an Dion. von Rom die anstößigen Bilder teils umdeutete, teils zurücknahm, teils in der Unbestimmtheit Schutz suchte. Es gelang ihm, sein kirchliches Ansehen dadurch zu retten. Noch vor seinem Tode (264) hat er sich gegen Paul von Samosata wenigstens schriftlich erklärt, da ihm Altersschwäche und Krankheit die persönliche Teilnahme an der Synode zu Antiochien verbot, der Brief ist aber nicht echt auf uns gekommen.

Dionysius gilt als der ansehnlichste unter des Origenes Schülern, und würdiger Sprosse der älteren alexandrinischen Schule. Er war nicht der selbständige Geist, der in der Lehre dem von Dion. v. Rom mit praktischem Takte aufgefassten Strome der Zeit, obwol er ihm nicht zugehörte, die Spitze zu bieten vermocht hätte. Aber er ist ein hochwichtiges Kirchenhaupt seiner Zeit, von edler und versönender Haltung, wenn auch der freiere Geist des Glaubens ihm die nicht immer dankbare Rolle des Vermittlers zuteilte. Den der origenistischen Schule entstammenden Exegeten von höherer Bildung bewärt uns die kurze kritische Vergleichung des Evangeliums und der Offenbarung des Johannes, die er (Euseb. Kirchengesch. VII, 25) anstellt, um die Verschiedenheit der Verfasser zu beweisen, und in welcher wir ein heute noch nicht überlebtes Muster der Betrachtung dieser Frage sehen; vgl. Münster, De Dion. Alex. circa Apocalypsin sententia etc., Kopenh. 1826, und Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. — Frisch und farbenreich sind seine Lebensbilder und Erzälungen, blühend und schwungvoll, und doch von kräftiger Gedrungenheit ist seine ganze Darstellung. Die wenigen Reste erbaulicher Schriftbetrachtung, welche Routh (rel. sacr. II, p. 395 sq.) aus des Nicetas catena P. P. in Jobum zusammengestellt hat, und die das Gepräge der Echtheit tragen, genügen, ihn nach der Fülle und Tiefe der Betrachtung, wie dem Feuer der Rede, den ersten Homileten des Altertums zur Seite zu stellen, und enthalten Zeugnisse einer warhaft evangelischen Auffassung des Heilsweges.

Von den mannigfaltigen Schriften, polemischen, asketischen, auch exegetischen und apologetischen (περὶ φύσεως, gegen die Epikuräer, in Briefen an Timotheus, woraus ein Stück in Eusebs praepar. evangel. XIV, 23 sq.) Inhalts sind leider nur Bruchteile von kleinem Umfange auf uns gekommen. Das meiste ist uns, zumal aus Briefen, von Eusebius im siebenten Buche der Kirchengeschichte erhalten. Gesammelt sind die Bruchstücke bei Gallandi, Bibl. vet. patr. etc. III. p. 481 sq.; von de Magistris, Rom 1796, Routh, Rel. sacr. II u. IV. Maii, Class. Auct. t. X. Vgl. Förster, Th., De doctrina et sententiis Dionysii Magni episcopi Alexandrini, Berlin 1865. Dittrich, Dionysius d. Gr., Freiburg 1867. Förster, Th., Dionysius d. Gr. von Alex. in Zeitschr. für hist. Th. 1871. **C. Weizsäcker.**

Dionysius Areopagita, die demselben zugeschriebenen Schriften. Dionysius, Mitglied des Areopags zu Athen, wurde nach AG. 17, 34 von Paulus zum christlichen Glauben bekehrt. Er soll (Dionys. Corinth. bei Euseb. h. eccl. 3, 9; 4, 23; Const. Apost. 7, 46) erster Bischof von Athen gewesen, und nach späterer auf das Zeugnis des Apologeten Aristides sich berufender Überlieferung in den Martyrologieen ebenda als Märtyrer gestorben sein.

Auf dem Religionsgespräch, welches 533 auf Befehl Justinians zu Konstantinopel zwischen den monophysitischen Severianern und den Orthodoxen gehalten wurde, beriefen sich erstere gegen die Synode von Chalcedon unter anderen kirchlichen Autoritäten auch auf „den Areopagiten Dionysius", und gegen den Einwand, dass weder Athanasius noch Cyrill, der sie one Zweifel gegen Nestorius gebraucht haben würde, Schriften unter solchem Namen kenne, behaupteten sie, dass in der Tat Cyrill sie in seinen Schriften gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia citirt habe, wie man aus dem Exemplar dieser beiden Schriften im Archiv von Alexandria sehen könne (Brief des orthodoxen Teilnehmers am Colloquium, Innocenz von Maronea, als collatio orthod. cum Sev. bei Mansi, VIII, 817 sqq., vgl. Walch, Ketzergeschichte VII, 134 ff.). Ebenso berief sich Severus

selbst (monophysit. Patriarch von Antiochien seit 513) auf den Areopagiten (ep. ad Joann. ducem bei Maji Script. Vett. Nova Coll. VII, 1, 71), nicht minder aber auch der orthodoxe Patriarch Antiochiens Ephraim (seit 526; s. Phot. Cod. 229 ed. Bekk. 255^b), und wahrscheinlich hatten um dieselbe Zeit die Schriften bereits ihren Erklärer in dem Johannes Scythopolitanus gefunden (Le Quien, Dissert. Damasc. vor den opp. Joh. Dam. I, XXXVIII^b auch in der Veneb. Ausg. der opp. Dion. Areop. v. Corder. II, 419 sqq.). Die hier gemeinten Schriften eines Dionysius erscheinen so seitdem unter der Annahme, dass sie von dem atheniensischen Apostelschüler verfasst seien. Es sind folgende unzweifelhaft von einem und demselben Verf. herrürenden Schriften: 1) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) 10 Briefe; ein elfter nur lateinisch vorhandener an Apollophanes rürt von einem andern Verf. her.

In der griechischen Kirche erlangten diese Schriften und zwar als die des Areopagiten, obwol es an Zweifeln hieran keineswegs ganz fehlt (s. Phot. Cod. 1 und die Scholien des Maximus im prolog. u. öfter, z. B. II, 138 sq. ed. Venet.), bald das höchste Ansehen. Maximus Confessor (s. d. Art.), der auch sonst sich mit ihrer Erklärung beschäftigte (s. dessen de variis diffic. locis SS. PP. Dionysii et Greg. ed. Fr. Oehler [Anecdota graeca I], Hal. 1857), schrieb Scholien, welche in den Editionen mit denen des Joh. Scythopol. vermischt sind (s. de Rubeis diss. praev. der ed. Venet. I, II sqq.); Pachymeres (13. Jarh.) paraphrasirte sie. Im Abendlande, wo zuerst Gregor d. Gr. sich auf die Hier. coel. bezieht (hom. 34 in ev. Luc.) wurden sie, seitdem Ludwig d. Fromme (827) von Kaiser Michael ein Exemplar zum Geschenk erhalten, bekannter und um so angesehener, als hier namentlich infolge der Entdeckungen des Abtes Hilduin von St. Denys der Areopagite mit dem großen fränkischen Schutzheiligen Dionysius (nach Gregor von Tours Stifter der Gemeinde zu Paris um die Mitte des 3. Jarh.) verschmolz (vgl. den Art. Abälard I, 8). Johannes Scotus Erigena, der die Schriften mit den Scholien auf Befehl Karls des Kalen übersetzte, empfing von ihnen die tiefsten Anregungen. Der Areopagite wurde Wegweiser der Mystik und der theologischen Weisheit. Die Scholastiker schöpften aus ihm und kommentirten ihn, wie Hugo von St. Victor, Albert d. Gr., Thomas, Dionysius Karthusianus u. a., und Corderius hat gezeigt, in welchem Umfang namentlich Thomas ihn verwertete. Aufs neue wurde er von den Platonikern der italienischen Renaissance geschätzt und auch anderwärts von dort gebildeten Humanisten, wie dem Engländer John Colet, Dekan von St. Pauls in London *), studirt. Freilich musste um dieselbe Zeit die erwachende litterarische Kritik (schon Laurentius Valla, dann Erasmus) nicht bloß die Verschmelzung der beiden Dionyse aufheben, sondern auch den Schriften den ihnen umgelegten Nimbus apostolischen Altertums abstreifen (vgl. Art. Smalc. im tract. de potest. et prim. pap. p. 353). Auch katholische Theologen wie Sirmond, Launoi, Morinus entzogen sich nicht der Anerkennung des Tatbestandes. Wärend die Jesuiten Halloix und Delrio die überlieferte Ansicht zu retten suchten, welche auch noch später von Natalis Alexander, Schelstrate u. a. festgehalten wird, vermochte Dalläus (de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignat. Ant. nominibus circumferuntur Gen. 1666), so wenig tief auch im übrigen seine Untersuchung geht, dieselbe leicht zu widerlegen (gegen ihn J. de Chaumont). Auch der Mauriner Le Nourry (Adpar. ad Bibl. Max. P.) erwies ihre Unhaltbarkeit. Seitdem ist diese Frage entschieden, denn der Einfall Kestners (Agape oder der geheime Weltbund der Christen durch Clemens von Rom unter Domitian gestiftet, Jena 1819), der in ihnen das Mysterienritual einer johanneisch-gnostischen Geheimgesellschaft finden wollte, vermochte natürlich die Echtheit im Sinne jener Tradition nicht zu retten.

1) Vgl. Jo. Coletus super opera Dionysii. Two treatises on the hierarchies of Dionysius by Colet D. D. Now first published with a translation, introduction and notes by J. H. Lupton, London 1869.

Galt es nun aus den Schriften selbst Ursprung und Zweck derselben zu erschließen, so fürte das erste bekannte Auftauchen derselben auf die Vermutung, dass ihre Entstehung eben durch die christologischen Streitigkeiten der griechischen Kirche veranlasst sei (Le Nourry: zur Zeit des nestor. und eutych. Streites, aber erst später bekannt geworden; Le Quien, Venema: der Vf. ein Eutychianer oder Monophysit). Allein die geringen hierfür allenfalls verwendbaren Spuren vermögen in keiner Weise das Motiv für Abfassung dieser Schriften aufzuweisen. Andere dachten, wol verleitet durch eine Äußerung in der Collat. Orthod. an den bekannten Bischof Apollinaris von Hierapolis, Cave (vgl. auch Paulus in der Rez. von Engelhardts Werk, Heidelb. Jahrbb., 1825, XI) an dessen Vater, beides grundlos, doch auch Pearson (vind. Ign.) hatte an die Mitte des 4. Jarh. gedacht. Die enge Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus konnte nicht verborgen bleiben, hatte doch schon Suidas (s. v.) gemeint, die Neuplatoniker, namentlich Proklus, hätten die Weisheit des alten apostolischen Lehrers ausgebeutet. Deshalb lag es nahe, auf Synesius (s. d. Art.) zu verfallen (La Croze, Beschr. der christl. Religion in Aethiop. aus d. Frz., Danzig 1740, S. 17 ff.). Doch steht bei aller Verwandtschaft sowol der verschiedene schriftstellerische Charakter als der Unterschied in dogm. Vorstellungen entgegen. Baumgarten-Crusius wollte einen Alexandriner im Anfang des 3. Jarh. annehmen, der die griech. Mysterien auf das Christentum übertragen und dem Gnosticismus seine mystische Religionslehre entgegengestellt habe. Aber die philosophischen und mystischen Ideeen setzen, wie Engelhardt im wesentlichen richtig gesehen, die spätere Entwicklung des eigentlichen Neuplatonismus seit Plotin voraus. Indem nun aber Engelhardt namentlich auch den Einfluss des Proklus (gest. 485) glaubte voraussetzen zu müssen, bestimmte sich hiernach einerseits und nach den ersten Spuren der Schriften andererseits die Abfassungszeit. Daran haben denn die meisten neueren (Vogt, Ritter, Baur u. a.) festgehalten.

Alle diese Untersuchungen setzen aber voraus, dass der Verf., welcher ep. 7, 3 sich Dionysius nennt, auch wirklich für den Areopagiten gehalten sein wolle. Diese Voraussetzung gründlich geprüft zu haben, ist das Verdienst Hiplers. Den scheinbar unzweifelhaften Anzeigen für dieselbe stehen nämlich ebenso auffällige Umstände in der ganzen Haltung der Schriften gegenüber. In der unbefangensten Weise beruft sich der Verf. neben den heil. Schriften auf die ἀρχαῖα παράδοσις der Kirche; er citirt nicht nur den h. Ignatius, sondern auch den Philosophen Clemens (d. h. nicht den römischen, sondern nachweislich den alexandrinischen Clemens). Der von ihm hochgefeierte Lehrer ist ein in den apostolischen Überlieferungen gar nicht vorkommender Hierotheus u. a. m. Es hält in der Tat schwer, dem bedeutenden charaktervollen Schriftsteller eine solche Kopflosigkeit in der Fälschung zuzutrauen. Die widerholte Hervorhebung des göttlichen Lehrers Paulus, des ihm und seinem geistlichen Vater Hierotheus gemeinsamen Fürers zur göttlichen Erleuchtung, von welchem überdies ep. 5 ganz objektiv gesagt wird: ὥσπερ οὖν καὶ ὁ θεῖος Παῦλος ἐγνωκέναι τὸν θεὸν λέγεται, kann ebenso unverfänglich sein, als der Umstand, dass die Männer, an welche die Briefe gerichtet sind, zum teil den Namen apostolischer Männer tragen (Karpus, Kajus, Titus, Polykarp). In dem als Presbyter und als geistlicher Son des Vf. bezeichneten Timotheus, dem die Werke zugeeignet sind, den apostolischen Gehilfen gemeint zu sehen, ist kein Grund vorhanden. Der Polykarp des 7. Briefes wird durch nichts als der Bischof von Smyrna charakterisirt, und die wunderliche Erzälung des Briefes von der Verfinsterung der Sonne und dem Kreuzeszeichen kann nur gezwungen auf die Kreuzigungsgeschichte Jesu bezogen werden, wird vielmehr weit natürlicher mit dem Bericht Cyrills von Jerusalem an Julian und änlichen Erzälungen des 4. Jarh. (Hipler, S. 88 ff.) zusammengestellt. Dennoch blieben alle diese Instanzen wirkungslos gegenüber der Hauptstelle de div. nom. 3, 2, wo der Verf. sich und Hierotheus als Zeitgenossen des Jakobus ἀδελφόθεος und des (Apostel) Petrus bezeichnen würde, wenn nicht die Erzälung selbst es höchst wahrscheinlich machte, dass es sich hier um einen Besuch der heiligen Stätten, wie sie sich seit der festlichen Einweihung der Kirche zu Jerusalem 336 (Euseb. de vit.

Const. IV, 45) widerholten, handelt, und der ἀδελφόθεος aus einer falschen Lesung und Deutung entstanden ist (Hipler S. 60 f.). So würde nur der 10. Brief Widerstand leisten, worin dem Johannes die Befreiung aus der Verbannung auf Patmos und die Rückkehr nach Asien geweissagt wird. Hipler sieht darin ein Erzeugnis christlicher Rhetorenschule, wobei der Vf. in die Lage einer berühmten Persönlichkeit sich zurückversetzt. Man denkt aber wol besser an irgend einen (etwa durch Valens nach Athan. Tode) verfolgten Johannes, auf welchen der Vf. das Geschick des Ap. Johannes anwendet, wie er ja auch den Timotheus mit sichtlicher Anspielung auf seinen apostolischen Namensvetter mit ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε (Div. n. 11, 6) anredet. Wenn nun Hipler (S. 124) warscheinlich zu machen sucht, dass sich Gregor von Naz. or. 28 auf die (verlorene) Schrift unseres Dionysius von den göttlichen Hymnen beziehe, und zugleich in dieser 380 gehaltenen Rede und andern dieser Zeit angehörigen zalreiche Berürungen mit den Ideeen des Dionysius findet, wie sie in Gregors früheren Schriften nicht hervorträten, auch eine immerhin beachtenswerte Stelle des Hieronymus aus dem Jare 381 heranzieht, so geht Ed. Böhmer (s. d. Lit.), Hiplers Untersuchungen billigend und dessen Vermutung folgend, dazu über, die Entstehungsverhältnisse genauer zu bestimmen. Er sieht in dem Priester Timotheus, an welchen die Schriften gerichtet sind, den Bruder (und späteren Nachfolger) des Bischofs Petrus von Alexandrien (373—380) und vermutet in dem Priester Dionysius (denn als solcher, nicht als Bischof erscheint der Vf.) den von Soz. 6, 31 erwänten Abt von Rhinokolura, vielleicht sei der Hierarch (d. i. Bischof) Titus der bekannte Bischof von Bostra.

Wie dem auch sei, für eine so frühe Abfassung fällt die mit Verweisung auf das Archiv von Alexandria begründete Behauptung der Severianer, dass schon Cyrill die Schriften benutzt habe, doch sehr erheblich ins Gewicht; unmöglich würde sie nur sein, wenn wirklich, wie behauptet wird, diese Schriften die Form der neuplatonischen Philosophie voraussetzten, welche sie erst durch Proklus erhalten; indessen wenn neuerlich mit Recht darauf hingewiesen ist, wie das meiste, was bei Proklus als Zutat zur plotinischen Lehre erscheint, schon von Jamblichus gelehrt worden (Erdmann nach Kirchner), und wenn hiezu wie die triadische Begriffsentwickelung so die Theorie von den Götterordnungen gehört, wenn die emanatistische Grundanschauung wie die Idee der mystischen Rückkehr durch Reinigung, Erleuchtung und Einung schon bei Plotin ausgebildet, die Kombination der philosophischen Begriffsentwickelung mit der heidnischen Götterlehre von Porphyrius, der auch die Namen der Engel und Erzengel auf die höheren Wesensordnungen anwendete, fortgesetzt, und die Wendung zu Theurgie und Mysterienkultus als Mittel der Einung mit der Gottheit bei Jamblichus und dem Vf. der ägyptischen Mysterien völlig vollzogen ist, so dürfte jene Behauptung schwer zu beweisen sein.

Dionysius, selbst Priester, ist wie es scheint, von der religionsphilosophischen Weisheit der Hellenen erfüllt, zum Christentum herübergezogen worden, änlich wie der der Zeit nach nahestehende Synesius, nur entschiedener als dieser mit seiner mystischen Philosophie das kirchliche Christentum durchdringend, in welchem er die höchsten und warhaft befriedigenden Mysterien gefunden hat. Ein Sophist Apollophanes (ep. 7, 2) hat ihn Vatermörder gescholten, weil er one Pietät das den Hellenen eigene gegen die Hellenen benutzt habe. Als seinen Lehrer feiert er den heiligen Greis Hierotheus, dessen Ausleger und Schüler er sein will, und von dessen Schriften (theolog. Elemente, geistl. Liebeslieder) er einiges anfürt (die Hymnen unter seinem Namen bei Angelo Mai, Spicil. Rom. III, 704—6 lateinisch nach einer arab. Übersetzung des griech. Originals, tragen etwas andere Färbung als die Stellen bei Dion. Ar. de div. nom. 2, 10; 4, 15, one die Gleichheit des Verfassers irgendwie auszuschließen). Wie er dessen tiefe Erkenntnis herleitet aus der Überlieferung der heiligen Theologen, der sorgfältigen Erforschung der Schrift und daneben auch wol höherer Erleuchtung (de div. n. 2, 9), so bezeichnet er auch sonst als die Quellen dessen, was über Gott geredet werden dürfe, die heilige Schrift und die derselben entsprechende ge-

heime Überlieferung, die gewissermaßen dem himmlischen näher auf immateriellere Weise von Geist zu Geist fortgehe (div. nom. 1, 2. 4; 3, 2. 3, hier. eccl. 1, 4). Wie Porphyrius von der aus den Orakelsprüchen schöpfenden Philosophie (ἡ ἐκ λογίων φιλοσ.) redet, so Dionysius von der Weisheit aus der heil. Schrift, den θεοπαράδοτα λόγια, die auch bei der Weihe den Bischöfen aufs Haupt gelegt werden (Hier. eccl. 5, 2 u. 3, 7). Aufrichtig überzeugt von der göttlichen Warheit der christlichen Lehre und der göttlichen Kraft ihrer Institutionen (Mysterien), so wie er sie nach seinem mystischen Neuplatonismus auffaßt, und somit auch im guten Glauben sich anschließend an die kirchlich hervortretenden Dogmen (Trinität und Menschwerdung), steht er doch nach seiner ganzen Art der Streittheologie der Zeit fern, will nicht gegen Hellenen und andere polemisiren (selbst wer den Irrtum einer häretischen Gottesverehrung wirklich widerlegt, hätte damit noch nicht erwiesen, daſs es mit seiner eigenen Sache gut stehe), sondern lieber die erkannte Warheit so darstellen, daſs sie für sich selbst zeugt (ep. 6 u. 7), überdies aber den Verirrten gegenüber der Langmut des Heilandes nicht vorgreifen (ep. 8).

In den Mittelpunkt der spekulativen Mystik des Verfassers fürt der berühmte Traktat von der mystischen Theologie. In der mystischen Erhebung über alle Sinneswarnehmung und alles distinkte Denken wird die über aller Erkenntnis liegende Einung gesucht mit dem überwesentlichem Einen, das Eintauchen in das mystische Dunkel der Unwissenheit. Die neuplatonische, der philosophischen Ausprägung nach im wesentlichen durch Plotin vollendete, Gottesidee bestimmt den Vf. zu jener Erhebung des Absoluten über jede positive Bestimmung, auch über die des Seienden, weil die höchste Ursache auch über dem Seienden ist (nicht selbst Etwas ist). Freilich muſs von ihr als Ursache von Allem auch Alles bejaht, müssen in ihr alle Setzungen des Seienden gesetzt (alle Realitäten in allem Seienden von ihm ausgesagt) werden; aber zugleich im eigentlicheren Verstande auch wider verneint, weil sie über Allem ist. Verneinungen und Bejahungen (ἀποφάσκειν und καταφάσκειν) widersprechen sich hier nicht, weil die höchste Ursache zwar vor aller Setzung aber auch vor aller Wegnahme (στέρησις, Verneinung) ist. Das vermöge der übergreifenden apophatischen Theologie formell oder begrifflich absolut Leere ist doch zugleich inhaltlich oder für die mystische Anschauung das absolut Volle, das Übervolle, die absolute Finsternis ist das überleuchtende Licht. Die höchste Ursache ist zwar wie nichts Sinnliches, so auch nichts Geistiges, weder Seele noch Geist, hat oder ist nicht Vorstellung oder Verstand oder Vernunft, ja ist auch nicht Eines, Gottheit oder Güte. Gleichwol ist sie weder wesenlos noch leblos noch verstand- und vernunftlos, da auch die Verneinungen zu verneinen sind. Die kataphatische Theologie hat ihre Bedeutung in der Ableitung alles Seienden aus der ersten Ursache. Von Oben ausgehend, weil das über alle Setzung Erhabene von dem Nächstverwandten die positiven Aussagen empfangen muſs, wird die kataphat. Theologie herabsteigend auf die breite Mannigfaltigkeit der Setzungen immer ausfürlicher; der Namenlose wird allnamig, weil alles Seiende (und Nichtseiende) von im ausgesagt werden muſs. In der apophatischen Theologie dagegen wird von unten, von der breiten Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge ausgegangen, die Negation beginnt bei dem am weitesten Abstehenden, die Rede aufsteigend zieht sich zusammen, bis sie endlich bei der höchsten Ursache anlangend, lautlos wird und der Geist sich ganz mit dem Unsagbaren einigt. So ist nach jener Gott in der Tat auch Sonne, Stern, Feuer, Wasser u. und alles Seiende, er ist als Allursache Alles in Allem, weil die Ursache alles in sich vorweggenommen (de div. nom. 1, 5—7); in Allen Alles und doch nicht in irgend Einem irgend Etwas (ebend. 7, 3). Nicht Alles aber ist in gleichem Grade von ihm zu behaupten und zu verneinen. Er ist in prägnanterem Sinne Leben und Gutheit als etwa Licht oder Stern, und in höherem Grade sind von ihm Zustände wie Rausch (Ps. 78, 65 LXX) oder Zornesrache zu verneinen, als die Aussagen, daſs er aussprechbar oder erkennbar sei. In der verlornen Schrift der theologischen Hypotypposen hat Dionysius die vornehmsten Stücke der kataphatischen Theologie erörtert: wie die göttliche und gute Natur einig und dreieinig genannt werde, welches die ihm beigelegte Vaterschaft und Sonschaft sei

und was die Theologie des Geistes besagen wolle; wie aus dem immateriellen und ungeteilten Guten die inneren Lichter der Gutheit entsprossen und doch in ihm, in sich selbst und untereinander untrennbar verharrten, wie der überwesentliche Jesus substantiell wird in realer Menschheit ꝛc. nach den Aussprüchen der Schrift (theol. myst. 3). Daran schließt sich, als ebenfalls der kataphatischen Theologie angehörig, die uns erhaltene Schrift von den göttlichen Namen (genauer: von den geistigen Benennungen Gottes) und die (verlorne) symbolische Theologie, welche von den (in der Schrift vorliegenden) Benennungen Gottes mit den Namen sinnlicher Dinge und den anthropomorphischen und anthropopathischen Bezeichnungen handelte. Die Berufungen unseres Schriftstellers auf diese (und einige andere) uns nicht erhaltene Schriften für Fiktion zu erklären und zu behaupten, sie hätten nie existirt (Dalläus, Engelhardt u. v. a.), dazu sind wir nicht im allermindesten berechtigt. Der Vf. redet von Trinität u. s. w. keineswegs bloß in äußerlicher Accomodation an die kirchliche Lehre, sondern nimmt im guten Glauben, damit den Sinn der heiligen christlichen Überlieferung zu treffen, die Trinität auf in seine Anschauung von der sich explicirenden Gottheit, so allerdings, daſs die hl. Dreiheit bereits der herabsteigenden kataphatischen Theologie (wenn auch auf höchster Stufe) angehört, das Überwesentliche, Namenlose bereits über sich hat (div. nom. 13, 3). Indem der Vater als quellartige Gottheit, Jesus und der Geist als der gottzeugenden Gottheit gottgeborne Sprossen, Blumen und überwesentliche Lichter bezeichnet werden und die Unbegreiflichkeit des ganzen Verhältnisses stark betont wird, bemüht sich der Vf. sowol das Gemeinsame des göttlichen Wesens in allen dreien als auch die jeder Hypostase in unterschiedener Weise zukommende Eigentümlichkeit, und wider sowol das innige Ineinander der drei Hypostasen als auch die Festhaltung der gottgeziemenden Unterscheidung gegen Verschmelzung zu betonen. Auf die ganze Trinität, welche ja im überwesentlichen Wesen ihre Einheit hat, sind alle jene apophatischen Aussagen, welche das Transscendiren jeder positiven Vollkommenheit (*ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις* z. B. übergut ꝛc.) aussprechen, und alle jene kataphatischen Aussagen, welche der höchsten Ursache die dem verursachten Guten entsprechenden Qualitäten beilegen, zu beziehen; dagegen bleibt jeder Hypostase das ihr Eigentümliche und überdies bleibt gesondert das nur auf die zweite Hypostase zu beziehende Mysterium der Menschwerdung, obgleich von einer Willensbeteiligung der andern Hypostasen geredet werden kann (Myst. theol. 1, div. nom. 1, 4 f.; 2, 1 ff.; 3, 1; 13, 3). In dem trinitarischen Verhältnis wird bereits das Prinzip der Wesensemanationen angeschaut: alle Vaterschaft und Sonschaft der Götter, Götter-Söne und gottänlichen Geister, aber auch alle menschliche geht aus von der Urvaterschaft und Ursonschaft, die aber freilich vermöge der durchherrschenden Abstraktion auch wider als Ursachen aller Vater- und Sonschaft nicht selbst solche sein sollen (die Ursache, der Wesensgrund des Verursachten, ist nichts von diesem selbst). Die Versuche, die christliche Trinitätsvorstellung in die Grundanschauung aufzunehmen, stehen in einer gewissen Analogie mit den neuplatonischen Versuchen, den Nus (das zweite Prinzip) wider in eine Dreiheit zu zerlegen, wie sie bereits bei Amelius, in anderer Weise bei Jamblichus, sich findet. Freilich wird es nicht gelingen, die Aussagen über die Dreieinigkeit durchaus harmonisch zu verbinden mit den sonstigen Äußerungen, in denen der Übergang von der höchsten überseienden Einheit zum All der Dinge in bald abstraktern bald konkretern Formen dargestellt wird. Wie alle Zalen in der Monas, alle Radien im Centrum, so erblicken wir in der Ursache des Alls alles, auch das Entgegengesetzte, auf eingestaltige, geeinte Weise (div. n. 5, 6. 7). Es kann gesagt werden, daſs Gott der überseiende, indem er den Seienden das Sein schenkt, sich gleichsam selbst vervielfältige und doch zugleich er selbst bleibe, Einer in der Vervielfältigung, geeint im Herausgang auf überseiende Weise allem seienden entnommen (div. nom. 2, 11). Anderwärts wird der Übergang gemacht durch das Hervortreten des Allgemeinen, des abstrakten Seins, der abstrakten Wesenheiten (Selbstwesen, Selbstleben ꝛc.), an welchen teilhabend alles seiende ist (div. nom. 11, 6; 5, 5), der abstrakten Begriffe, durch welche alles seiende charakterisirt wird (ib. 5, 6), der in Gott präexistirenden schöpferischen Urbilder

(Ideen, παραδείγματα), welche er mit den προορισμοί des Paulus gleichsetzt (ib. 5, 8), und an welchen Alles je nach seiner Stufe teilhat. Das Teilhaben aller Dinge am Sein ist aber zugleich Teilhaben am Guten und Schönen, welches, wie unter sich, so mit dem waren Sein eins ist; das überwesentlich Gute und Schöne ist Ursache aller Gutheit und Schöne und alles Teilhabens am Guten und Schönen (div. nom. 4, 1 ff.), wobei aber entsprechend der Vorstellung des Teilhabens erinnert wird, dass zwischen der Ursache und dem Verursachten nicht das Verhältnis völliger Gleichheit (ἐμφέρεια) stattfinde, das Verursachte zwar nach seiner Fähigkeit die Bilder der Ursachen aufnehme, aber letztere überragend bleiben (ib. 2, 8). Hier schließt sich die auf neuplatonischem Boden selbstverständliche, übrigens von den philosophisch gebildeten griechischen Kirchenvätern wie auch von Augustin gebilligte metaphysische Ansicht vom Bösen an, welches, da alles seiende als solches gut ist, nichts seiendes sein kann, sondern nur Privation, Mangel, Minderung des Guten, Schranke oder Defekt am Guten (de div. nom. 4, 18 ff.). Wenn daher das All auf der einen Seite erscheint als Produkt des Guten, das, wie die Sonne one Überlegung und Vorsatz vermöge ihres Seins alles erleuchtet, die Stralen der ganzen Güte ausgehen läßt (div. n. 4, 1), so muss es andrerseits nicht minder erscheinen als Produkt des Eindringens der differenzirenden Negation in die unterschiedslose Einheit des Absoluten, one welche nicht irgend etwas wäre, es also auch kein harmonisches All gäbe, die aber immer am Guten, sofern es nicht absolut gut ist, haftet, für Gott aber, sofern in ihm alle Unterschiede aufgehoben sind, nicht existirt. Gott kennt das Böse als Gutes (sofern es gut), und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes wirkende Kräfte (4, 20). Dem entspricht, dass das Universum sowol unter den Gesichtspunkt des Bestandes in Gott als erster Ursache gestellt wird, als, in seiner Endlichkeit und Geschiedenheit von ihm vorgestellt, unter den Gesichtspunkt der Bewegung zu Gott als der Endursache hin, des Verlangens aller Kreatur nach ihrem Grunde und Ziele (div. n. 1, 5; vgl. coel. hier. 4, 1). Beide Gesichtspunkte, der der Ableitung und der Zurückfürung des Abgeleiteten, spielen schon ineinander, wenn Gott als Gerechtigkeit gepriesen wird, weil er Allem nach Würdigkeit Ebenmaß und Schönheit austeilt, alles unverworren auseinander hält und die Ursache der Eigentätigkeit eines jeden ist, als Friede, weil er Vereiniger von Allem, Vollbringer der allg. Eintracht und Zusammenstimmung, Einung (und doch unter Warung der Besonderung) ist, und als Heil, weil er alles dem Schlechteren rettend entreißt. Besonders aber tritt nun in der Anschauung der Hierarchie das Ineinander jener beiden Gesichtspunkte: absteigende Ableitung der Kette der Wesen und Vermittlung zum Aufsteigen aller Dinge zur Einung mit Gott deutlich hervor. Die höchsten geistigen Einzelwesen sind gleichsam im Vorsal der überwesentlichen Dreiheit und haben von ihr und in ihr das Sein und das Gottgestaltigsein (div. nom. 5, 8). Vermöge der Stralen göttlicher Güte bestehen alle diese intelligiblen (immateriellen) und intelligenten (jedoch auf überweltliche Art denkenden, vgl. de coel. hier. 2, 4) Wesen, haben unwandelbares Leben, rein von allem Verderben, frei von allem Fluss der Dinge: hingewendet zur göttlichen Gutheit haben sie daher Sein und Wol-Sein, und indem sie jene in sich nach Möglichkeit abbilden, sind sie sowol selbst gutgestaltig, als sie auch denen unter ihnen (den Nächstverwandten) von dem Guten mitteilen (div. nom. 4, 1). Wenn alles seiende je nach seinem Maße teil hat an der Vorsehung, welche aus der überwesentlichen und allverursachenden Gottheit hervorquillt, so übt immer die je höhere Ordnung dieser Geister diese Vorsehung für die folgende aus, wird für dieselbe, wie dann weiter die Engel wider für die tiefer stehenden (menschlichen) Geister, Offenbarer der Gottheit, die an sich verborgene göttliche Gutheit nach ihrem Maße ausprägend, Verkündiger des göttlichen Schweigens (ἄγγελοι — ἐξαγγελεῖς), welche das Geringere zum Bessern hinauffüren (ebend. 4, 2.) Dies nun der Grundgedanke der himmlischen Hierarchie, wie der Vf. seine Schrift über die höheren Geisterordnungen bezeichnet. Hierarchie ist eine heilige Ordnung, Wissenschaft und Wirksamkeit, die dem Gottartigen, soviel erreichbar, änlich macht, und entsprechend den ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Gottnachahmung

hinaufführt; sie wird in einer heiligen Gesetzmäßigkeit ausgeübt durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung des je niederen durch das je höhere. Die Engelwesen, welche die Stufenleiter der himmlischen Hierarchie bilden, werden von der Theologie (der hl. Schrift) mit 9 Namen genannt, welche der göttliche Hierotelest Hierotheus in 3 Triaden geteilt hat. Es sind, wenn sowol die Triaden selbst als in ihnen die einzelnen Namen in der Folge von oben nach unten genannt werden: 1) Seraphim, Cherubim, Throne; 2) Herrschaften, Mächte, Gewalten; 3) Fürstentümer, Erzengel, Engel, welcher letzte Name im weiteren Sinne auch von allen gebraucht wird (so de coel. hier. 7—9, aufsteigend: ib. 1, 2; vgl. Böhmer a. a. O. 124). Die sämtlichen Namen (alle biblisch) finden sich bereits im liturgischen Gebrauch der Kirche (Const. Apost. 7, 35; 8, 12. Markusliturgie, Cyrill v. Jerusal. s. Böhmer a. a. O. 125) im vierten Jarhundert.

Indem sich nun an das System der himmlischen Hierarchie das der irdischen, nämlich kirchlichen knüpft, fragt sich zunächst, wie in die allgemeine religionsphilosophische Anschauung von der Kette der Wesen die von Gott herabreichen und zugleich durch ihre Vermittlung das je niedere mit dem je höheren wider verknüpfen, die Vorstellung von positiver, geschichtlich vermittelter, und durch heilige Institutionen sich vollziehender Erlösung sich einfügt. Dafür ist auf folgendes hinzuweisen. Obgleich auch das moralisch Böse in die obige allgemeine Erörterung über das Böse einzuschließen ist, wird doch darauf hingewiesen, wie der Mangel an der jedem seienden eigentümlichen guten Kraft, der sowol im Denken wie im Wollen sich zeige, nur dann nicht sträflich sein würde, wenn das Können nicht freistände, dieses aber doch von dem Geber alles guten gegeben werde (div. n. 4, 18 ff.). Gott ist nun Heil und Erlösung auch in dem Sinne, dass er nicht bloß das Seiende bewart davor, in's Nichts zu fallen, sondern auch, was in's Fehlerhafte ausgeglitten ist und Verringerung des ihm eigentümlichen Guten erlitten hat, wider erlöst, das Mangelnde ersetzt und die Untugend väterlich übersieht (div. nom. 8, 9). Es wird daher auch der gefallene Zustand des Menschen betont, sein Herabsinken in Unvernunft und Leidenschaft, sodass er statt des Ewigen das Sterbliche ergriffen. Hier kann der Gedanke besonderer göttlicher Heilsveranstaltung einsetzen, obwol die allgemeine Anschauung des Vf.'s mehr dazu neigen muss, eine solche in die allgemeine Idee kosmischer Offenbarung aufzulösen. Wenn das Volk Israel allein göttlich erleuchtet wurde, die anderen Völker zu den nichtigen Göttern abirrten, so liegt das an den letzteren selbst, nicht an den Engeln, denen die Leitung der Völker übertragen ist (hier. coel. 9). Wir haben nicht ein gezwungenes Leben, anderseits aber bewirkt die freie Entscheidung der der Fürsorge der Engel anvertrauten zum Bösen nicht etwa, dass die von jenen göttlichen Lichtern ausgehende Ausstralung des Guten aufhört; sondern die Ungleichheit des geistigen Auges macht, dass die übervolle Lichtspendung der väterlichen Güte, sei es ganz wirkungslos bleibt, sei es nur in verschiedenen Graden aufgenommen wird. So wäre besondere Offenbarung nur das durch subjektive Empfänglichkeit bedingte Wirksamwerden, der an sich überall gleichen göttlichen Wirkung, die übrigens überall (auch im mosaischen Gesetz, und auch wo Theophanien erwänt werden) durch Engel vermittelt gedacht ist. Dennoch wird im Anschluss an den kirchlichen Glauben und seine unter den Gesichtspunkt von Mysterien gestellten Institutionen in der Menschwerdung ein faktischer heilsgeschichtlicher Wendepunkt gesehen, wie schon das oben über Trinität bemerkte zeigt. „Jesus" ist zunächst nach den Worten des Hierotheus die Ursache von Allem, welche Alles erfüllt und in Allem die Teile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält (div. n. 2, 10); Dionysius selbst nennt ihn der überhimmlischen Wesen überwesende Ursache (coel. hier. 4, 3); er ist, wie man sagen kann, das überwesentliche Eine selbst, aber doch, eben schon vermöge der trinitarischen Differenzirung gedacht, in seiner Hinwendung zur Weltwirksamkeit, daher bezeichnet als überwesentlicher Jesus (myst. th. 3; vgl. ep. 4), Gott Logos, überwesentlicher Logos (div. n. 2, 6), urgöttlichster und überwesentlicher Geist (νοῦς), der aller Hierarchie und Theurgie Prinzip, Wesen und urgöttliche Kraft sei (coel. hier. 1, 1). Die höchsten himmlischen Geister sind von ihm derart erleuchtet, es

ist ein Vorzug derselben, am unmittelbarsten der Anschauung der heiligen dreifachen Schöne und der Gemeinschaft Jesu gewürdigt zu sein (coel. hier. 7, 2). Allein es bleibt nun doch nicht bei diesem hierarchischen Hindurchwirken des Göttlichen durch alle Sphären. Die Engel sind zwar die ersten, welche in das Mysterium der Menschenliebe Jesu eingeweiht werden, und durch deren Dienst die Offenbarung davon zu uns herabkommt (Engeltätigkeit in der Kindheitsgeschichte), sowie auch der Menschgewordene sich der von ihm selbst gesetzten Ordnung unterwirft, indem er Engelweisungen empfängt, anderseits auch selbst die Rolle eines Engels ausübt, verkündend, was er vom Vater gehört. Aber es ist doch nicht bloß ein vermitteltes Hereinwirken in die Menschheit, sondern ein Herein*kommen* des Überwesentlichen in die menschliche Sphäre, ein urgöttliches und unaussprechliches Mysterium der Gottgestaltung in Maria (*θεοπλαστία*, coel. hier. 4, 3; vgl. div. n. 2, 9), schlechthin unbegreiflich und doch das Offenbarste der ganzen Theologie (offenbar, weil in die irdische Wirklichkeit tretend); er existirt oder subsistirt unter uns (und zwar als vollkommen und ohne Veränderung: *ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ παντελὴς καὶ ἀναλλοίωτος ὕπαρξις*, div. n. 2, 3). Der Überwesentliche ist dadurch menschlich wesenhaft geworden oder in's Wesen gebracht (*οὐσίωται*, div. n. 2, 10; 2, 6; myst. th. 3, ep. 4). Betont wird dabei a) dass durch dies Eingehen in irdische Realität die Überwesentlichkeit nicht aufgehoben, überhaupt keiner Verwandlung, Veränderung, Verendlichung unterworfen wird (*ἀμεταβόλως*, coel. h. 4, 3, *ἀναλλοιώτως* und *ἀσυγχύτως*, div. n. 2, 10; eccl. hier. 3, 3, 11 und 13), keinen Schaden leidet durch seine Entäußerung (*κένωσις* im Munde des Hierotheus, div. n. 2, 10); b) dass es warhaft menschliche Natur oder Substanz ist, in der er sich sein Wesen schafft, aus welcher (*ἐξ ἡμῶν*) er in der Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*, eccl. hier. 3, 3. 13) gestaltet (*εἰδοποιούμενον*) wird, und ein Eintreten — nur auf sündlose Weise — in warhafte Teilnahme aller unserer Zustände; und c) dass er auch in unseren physischen Zuständen überphysisch (*ὑπερφυής*) war, in denen des Wesens überwesentlich, indem er alles Unsre von uns, aber auf uns überragende Weise hatte (div. n. 2, 10). Im Kontrast der Ausdrücke sich überbietend, schildert Dionysius (ep. 4), mit Beziehung auf die wunderbare Geburt, das von den Gesetzen der Schwere unberührte Wandeln auf dem Meere (vgl. *ὑπερφυὴς φυσιολογία* Jesu, div. n. 2, 9) u. a. Wunder, wie er warer Mensch und doch über die Menschheit erhaben: er war *auch nicht Mensch*, nicht als wäre er gar nicht Mensch, sondern als aus Menschen doch übermenschlich; und fürderhin nicht etwa göttlicher Weise (*κατὰ θεόν*) das Göttliche ausfürend, menschlicher Weise das Menschliche, sondern eines menschgewordenen Gottes *neue gottmenschliche Wirksamkeit* uns (in seinen Erweisungen) darstellend (*καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν*). Diese in der Dogmengeschichte wichtig gewordene Wendung zeigt, dass es nicht darauf abgesehen ist, die Menschwerdung selbst zu einem Schein herabzusetzen, wenn in demselben Zusammenhang gesagt wird, für die tiefere Einsicht erhalte alles in betreff der Philantrophie Jesu positiv ausgesagte die Kraft und Bedeutung überragender Verneinung (*ὑπεροχικὴ ἀπόφασις* s. o. S. 621); vielmehr nimmt nur das Göttliche in Christus so menschliche Wirklichkeit an, dass dies Menschliche damit zugleich über sich selbst hinausgehoben und vergottet wird, eine Anschauung, welche, one sich schon in den fertigen Formeln der Streitigkeiten des 5. Jarh.'s zu bewegen, von den Monophysiten in ihrem Sinne aufgefasst wurde. Evangelium ist nun die Verkündigung, dass Gott nach seiner *Güte* zu uns herabgekommen und durch Vereinigung mit sich wie durch Feuer das Geeinte sich veränliche, je nach der Fähigkeit eines jeden für die Vergottung; denn wie viele ihn aufnehmen ꝛc. (Joh. 1, 12) eccl. hier. 2, 2, 1. Die Menschen waren abgefallen vom waren Leben und an die böswilligen Dämonen als vermeintliche Götter hingegeben. Die herabsteigende Menschenliebe Gottes, welche auf unsündliche Weise das Unsere annimmt, macht uns des Ihrigen teilhaftig. Christus hat, wie die verborgene Überlieferung (die mündliche Tradirung des christlichen Bekenntnisses) sagt, aufgelöst die Macht der apostatischen Menge (d. i. der Dämonen) über uns, und zwar nicht durch einen Machtakt, sondern in Gericht und Gerechtigkeit (Jes. 9, 7), d. h. durch einen Rechtshandel mit dem Teufel, dem

Haupt der Dämonen (schon Maximus in d. Scholien verweist zur Erklärung mit Recht auf Gregor v. Nyssa, orat. catech. 22); er hat unsern dem Tode und Verderben hingegebenen Zustand ins Entgegengesetzte umgewandelt, unser Dunkel erleuchtet, unsere Gestaltlosigkeit in Schöne umgewandelt, das Haus unserer Seele von den abscheulichsten Leiden und Befleckungen gereinigt und uns jene überirdische Erhebung (ἀναγωγή) gezeigt (eccl. h. 3, 3, 11). Wie das Opfer der Eucharistie uns die heilige Theurgie Jesu vergegenwärtigt (ib. 12), so erinnert auch die Salbung in Kreuzesform (ib. 4, 10) daran, dass selbst bis zum Tode des Kreuzes Jesus um unserer göttlichen Geburt (θεογένεσια) willen sich versenkt habe vermöge eben jenes göttlichen und unüberwindlichen Herabsteigens, indem er die nach dem geheimnisvollen Wort auf seinen Tod Getauften aus der alten Verschlingung des Verderben schaffenden Todes herauszog und erneute zu göttlichem und ewigem Bestand. Alle Heilswirkung ist aber nun für den Einzelnen bedingt durch die Unterstellung unter die Weihen der kirchlichen Hierarchie, welche wie die himmlische ausgeht von dem urgöttlichen Nus als Prinzip aller Hierarchie und Gottwirkung und zum Ziel die Liebe zu Gott und Göttlichem, Erkenntnis des Seienden, Schauung, Einung und Vergottung hat. Wenn die Weihen der immateriellen Geister reine und unmittelbarere Kenntnis Gottes geben, so bedarf es für den Menschen der symbolischen Verhüllung. Die Hierarchie des alttestamentlichen Gesetzes erzog durch dunkle Bilder und Rätsel zum geistlichen Gottesdienst, und fand in der kirchlichen Hierarchie ihre Erfüllung. Diese steht in der Mitte zwischen der himmlischen und der gesetzlichen, an der Art beider partizipirend, und ist wesentlich basirt auf die Schrift (die gottgeweihten Sprüche sind die οὐσία unserer Hierarchie) und die auf noch geistigere Weise aber doch unter sinnlichen Symbolen sich vollziehende Überlieferung. Die Apostel müssen das Übersinnliche in sinnlichen Bildern durch schriftliche und ungeschriebene Weihen mitteilen, nicht bloß wegen der Profanen (denen bleiben auch die Symbole unzugänglich), sondern weil unserem Standpunkt die sinnliche Vermittlung notwendig ist. In jedem hierarchischen Geschäft sind zu unterscheiden 1) die heil. Weihen, das was vollbracht wird, 2) die Weihenden, Mysten, 3) die welche geweiht werden. Die Weihen sind a) die Taufe, das Symbol der Widergeburt, vollzogen an denen, welche bereit sind, durch die Hierarchie zur Gottänlichkeit sich füren zu lassen, bestehend in Reinigung und Erleuchtung (φωτισμός als Anfang aller göttlichen „φωταγωγία“ — wie es in den Eleus. Mysterien heißt!), notwendige Grundlage für die Liebe zu Gott; b) Kommunion (σύναξις), Symbol dessen, dass Jesus uns seiner urgöttlichen Einheit verbinde, denn die Erleuchtung fürt zur Einung, c) Salbung, wie die Kommunion vollendend (das bei allen Weihen gebrauchte Salböl μῦρον bed. den heil. Geist). Der Stand der Weihenden besteht aus den drei Stufen: a) Hierarch (d. i. Bischof), b) Hiereus (Priester-Presbyter), c) Liturg (d. i. Diakon); durch den letzten wirken die reinigenden, durch den zweiten die erleuchtenden, durch den ersten die vollendenden Kräfte der Hierarchie, doch hat der Myste der höheren Stufe immer auch die Kräfte der niederen. In der Ordnung derer, die geweiht werden (von den Priestern zur Vollendung gefürt werden, one selbst zu leiten), werden unterschieden a) die untersten, welche, unter dem Liturgen stehend, erst gereinigt werden (noch nicht an der Feier der Geheimnisse teilnehmen: Büßende, Besessene, Katechumenen); c) die, welche erleuchtet werden, die christlichen Laien, von den Priestern geleitet; c) die Therapeuten, d. i. Mönche, welche durch die Hierarchie zur Vollkommenheit gefürt werden, und ein ungeteiltes ganz auf das Eine gerichtetes Leben füren. Endlich wird noch das Mysterium der heilig Entschlafenen (Totenbestattung) behandelt. Die Beschreibung der kirchlichen Gebräuche stimmt, abgesehen von einigen Einzelheiten, welche auf lokalen Abweichungen beruhen können, mit dem sonst für das 4. Jarh. Nachweisbaren überein.

Die Werke griechisch zuerst Basel 1539 und öfter (de myst. theol. schon August. Vind. 1519), griech.-lat. ed. P. Lansselius, Par. 1615. Hauptausgabe vom Jesuiten Balthasar Corderius, Antw. 1634 (mit den Scholien des Maximus, der Paraphrase des Pachymeres u. a. Apparat), wider abgedruckt, Par. 1644,

mit vermehrtem Apparat Venet. 1755, 2 tom. Fol., auch Brixiae 1854 und in der Migneschen Sammlung. — L. G. V. Engelhardt, Die angebl. Schriften des Ar. Dion. übersetzt und mit Abh., Sulzbach 1823; (derſ., De Dion. Plotiniz., Erl. 1820; De Orig. script. Dion., Erl. 1823); Baumgarten-Crusius, De Dion. Areop. Jena 1823 (opusc. theol., Jena 1836); Darboy, Oeuvres de S. Denys l'Areop. traduites du Grec avec une introduction, Par. 1845; G. A. Meyer, Dion. Areop. et mystic. s. XIV doctr. Halis 1845; Biermann, De christologia Dion. Ar., Vratisl. 1848; F. Hipler, Dionyſ. der Areop. Unterſ. 1861; (derſ., De Theologia libror. etc. im Braunsberger Ind. lect. 1871 u. 1874); E. Böhmer, Dion. Ar. in: Damaris, Zeitſchr. v. Gieſebrecht u. Böhmer 1864, Heft 2; Joh. Niemeyer, Dion. Areop. doctr. philos. et theol., diss., Hal. 1869. — K. Vogt, Neuplatonismus und Chriſtenth., Berlin 1836; Die Geſchichten der Philoſophie von Ritter und Überweg-Heinze; Baur, Dreieinigkeit ꝛc., II, 207—262; Dorner, Entwicklungsgeſchichte II, 196—203. (K. Vogt†) W. Möller.

Dionyſius, der Karthäuſer, auch D. Rickel, D. Leuwis oder Leewis genannt, geboren aus dem adeligen Geſchlechte der von Leuwis 1403 zu Rickel, einem kleinen Orte bei Looz in der belgiſchen Provinz Limburg, damals zur Diözeſe Lüttich gehörig, begehrte ſchon im 18. Jare die Aufnahme in den Karthäuſerorden, wurde aber abgewieſen, weil die Regel die Aufnahme vor dem 20. verbot, worauf er ſich nach Köln begab, daſelbſt Philoſophie und Theologie ſtudirte und ſchon dort ſeine erſte Schrift de ente et essentia ſchrieb. Im 21. Jare trat er in die Karthauſe in Roermonde und blieb daſelbſt bis an ſeinen Tod im Jare 1471, ein Muſter mönchiſcher bis zum Cynismus geſteigerter Abtötung, ein Muſter eiſernen Fleißes, woraus unzälige Schriften hervorgingen; daher er ſich ſelbſt einen Mann von eiſernem Kopfe und von eiſernem Magen nannte, dabei ſich beſonderer göttlicher Offenbarungen rühmend, die ihm den Beinamen doctor ecstaticus erwarben, in ſeiner Zeit außerordentlich verehrt, und einen weithin reichenden Einfluſs ausübend, indem Kaiſer, Könige, Fürſten, Biſchöfe u. a. ihn mündlich und ſchriftlich um ſeinen Rat befragten. Den Kardinal Nic. v. Cuſa begleitete er 1451 wärend mehrerer Monate auf ſeinen Miſſionsreiſen durch Deutſchland und die Niederlande, bei welcher Gelegenheit er die Schrift de munere et regimine legati verfaſste, und dem Kardinal in ſeinen Reformationsbeſtrebungen mit Eifer und Freimut beiſtand. Er verfaſste eine Menge Schriften zur Beförderung deſſen, was man damals am päpſtlichen Hofe unter Reformation der Kirche verſtand. Er verhinderte den Bürgerkrieg zwiſchen Arnold Herzog von Geldern und ſeinem Son Adolf und rief nach dem Falle Konſtantinopels in ſeiner epistola ad principes catholicos zu einem neuen Kreuzzuge gegen die Türken auf.

Seine Schriften, welche die Zal von hundert überſteigen, und die er alle ſelbſt niederſchrieb, finden ſich verzeichnet bei Bzovius ad a. 1471, XXI, und in des Theodorus Petrejus bibl. Carthusiana p. 50—84. Sein Hauptwerk ſind die enarrationes oder commentarii zum A. und N. T., 7 Bde., Köln 1530—1536, worin von Sprachwiſſenſchaft und Kritik ſo viel wie nichts zu finden; dagegen ſind ſie angefüllt mit Anfürungen der Kirchenväter und mit myſtiſch-allegoriſchen Spielereien. Schröckh XXXIV, 117 ff. Daher Richard Simon in der histoire critique des principaux commentateurs du N. T., in Beziehung darauf, daſs ſeine Ordensgenoſſen durch die Reformation zur Herausgabe dieſes Kommentars veranlaſst wurden, mit Recht bemerkt, daſs man andere Waffen bedurfte, um die Proteſtanten zu beſtreiten. Dionyſius war übrigens nicht in allen Punkten orthodox katholiſch. Die Überſetzung ſeines Buches de quatuor novissimis kam in den index, weil er darin gelehrt hatte, daſs die Seelen im Fegefeuer des ewigen Heiles nicht gewiſs ſeien, welche Meinung Bellarmin de purgatorio lib. II, c. 4, bekämpfte. Er kommentirte auch den Dionyſius Areopagita, Köln 1536, den Petrus L., Köln 1535, Venedig 1584, den Thomas v. Aquin u. a. kirchliche Schriftſteller. Auf Veranlaſſung des Nic. v. Cuſa ſchrieb er ſelbſt eine Widerlegung des Alkoran, welche deutſch erſchien, Straßburg 1540. Sein Leben, vom Karthäuſer Theodorich Loer († 1554) geſchrieben, beſonders herausgegeben Köln

1532, ist abgedruckt in den Act. SS. 12. März, Tom. II, fol. 245, wo noch andere Nachrichten sich finden. Solche, besonders die Offenbarungen des Dionysius betreffend, gibt auch Dorlandus im Chronicon carthusiense, Köln 1608. — S. Fabricii bibl. lat. lib. IV. Wetzer und Welte. **Herzog.**

Dioskur, s. Eutychianismus.

Dionysius, zubenannt der Kleine, exiguus, entweder von seiner kleinen Gestalt oder weil er aus mönchischer Demut sich so nannte, einer der hervorragenden und einflussreichen lateinischen Männer des 6. Jarhunderts, war von Geburt ein Scythe, erwarb sich aber eine für die damalige Zeit nicht unbedeutende wissenschaftliche Bildung, zweifelsone in Rom selbst, wo er auch Abt eines Klosters wurde. Seine Blütezeit fällt in die erste Hälfte des 6. Jarhunderts. Er starb i. J. 556. Er ist vorzüglich bekannt als Urheber der gemeinen christlichen Äre (s. d. Art. „Äre") durch seinen Ostercyclus (s. d. Art. „Zeitrechnung"), wobei er eben jene Äre festsetzte, und durch seine Kanonensammlung (s. d. Art. „Kanonen- und Dekretalensammlungen"). Außerdem übersetzte er mehrere griechische Schriften 1) des Raterius epistola paschalis, 2) das Leben des heil. Pachomius mit einer Vorrede sie begleitend, befindlich in Rosweydi Vitae patrum p. 85 und bei den Bollandisten vom 14. Mai, 3) des Proclus, Patriarchen von Konstantinopel, Epistel an die armenische Geistlichkeit vom Jare 435, befindlich im antidotum adv. haereses, Basel 1528 und bei Harduin T. I, fol. 1722; 4) desselben Proclus, wie er noch Bischof von Cyzicus war, laudationem in sanctissimam Θεοτόκον Mariam, gegen Nestorius in Konstantinopel gehalten 429, wenigstens wird ihm diese Übersetzung von Vincentius Riccardus, dem Herausgeber der Werke des Proclus, Rom 1630, zugeeignet, wärend Garnier in seiner Ausgabe des Marius Mercator, Paris 1673, T. II, fol. 19, sie diesem zuschreibt; 5) des Gr. von Nyssa Schrift de conditione hominis, Köln 1537 u. öfter, besonders in den lateinischen Ausgaben der Werke Gr., aber one die epistola dedicatoria des Übersetzers an den Priester Eugippius, welche Mabillon in seinen Analekten, Paris 1677, Tom. II, veröffentlichte; 6) des Archimandriten Marcellus von Emesa historia inventionis capitis S. Joa. Bapt. (im Jare 453) bei den Bollandisten, Juni, IV. Tom.; 7) die Synodalepistel des Cyrillus von Alexandrien und der alexandrinischen Synode gegen Nestorius, nebst den 12 Anathematismen, befindlich im Codex canonum Dionysianus, Paris 1628. S. Fabricii bibl. latina lib. IV. **Herzog.**

Dionysius von Korinth, wurde im Jare 170 Bischof dieser Stadt, nach Eusebius im Chronicon, und zeichnete sich aus nicht bloß durch gewissenhafte Verwaltung seines Sprengels, sondern auch dadurch, dass er anderen Kirchen auf ihre Bitte mit Ermanungen und Belehrungen beistand. Es waren von ihm in der alten Kirche acht sogenannte katholische Briefe bekannt: an die Kirchen in Lacedämon, Athen, Nikomedien, Gortyna in Creta, Amastris in Pontus, Gnossus, Rom und an eine christliche Schwester Chrysophora. Sie sind verloren gegangen; Eusebius hat davon in seiner Kirchengeschichte IV, 23 den allgemeinen Inhalt und einzelne Auszüge gegeben, welche bei aller ihrer Kürze für die Erkenntnis der speziellen Verhältnisse der betreffenden Kirchen nicht one Wert sind. Hieronymus im Katalog K. 37 erteilt ihm wegen dieser Briefe ein großes Lob. **Herzog.**

Dionysius, Bischof von Rom, 259—269 (Lipsius 268 f. u.), Nachfolger des bereits im August 258 zum Märtyrer gewordenen Sixtus (Xystus) II. Schon unter dessen Vorgänger Stephanus hatte Dionysius als römischer Presbyter an dem Streit über die Ketzertaufe teil genommen und in Gemeinschaft mit dem Presbyter Philemon an den alexandrinischen Bischof Dionysius (s. d. Art.) geschrieben, worauf dieser beiden widerholt, das erste Mal zur Zeit des Stephanus, das zweite Mal zur Zeit Sixtus' II., antwortete (Euseb. h. e. VII, 5). Bald nach Antritt seines Bischofsamtes erlebte Dionysius das wichtige Toleranzedikt des Gallienus und konnte die römische Kirche nach den schweren Zeiten der Verfolgung wider zu geordneten Verhältnissen füren (eine spätere Aufzeichnung schreibt ihm

die Parochialeinteilung in Rom zu). Der alexandrinische Dionysius hatte schon dem Bischof Sixtus Mitteilung gemacht über seine Bekämpfung der sabellianischen Lehre, welche besonders in der cyrenaischen Pentapolis um sich griff, und hatte ihm darauf bezügliche Lehrschriften abschriftlich mitgeteilt (Euseb. VII, 6). Seine Bekämpfung des Sabellianismus hatte ihn aber in dem Briefe an Ammonius und Euphranor (Ath. de sentent. Dion. 10. 13; vgl. Euseb. VII, 26) zu Äußerungen veranlaßt, welche den Son in die Sphäre des Geschöpfs herabzusetzen schienen. Ägyptische Geistliche, welche daran Anstoß nahmen, wandten sich deswegen an den römischen Dionysius, welcher darüber auf einer römischen Synode verhandelte (Athan. de Synod. Ar. et Sel. 43) und eine Lehrschrift *) über das Dogma abfaßte, worin er die sabellianische Lehre so bekämpfte, daß er sich zugleich gegen antisabellianische Extreme wandte, nämlich sowol gegen die, welche die „hehrste Verkündigung der Kirche von der Monarchie Gottes" zerreißen, gewissermaßen drei Götter lehren, die heil. Monas in drei einander fremde, völlig von einander getrennte Hypostasen spalten, als auch gegen diejenigen, welche dem Sabellianismus durch Herabrückung des Sones in die Reihe der Geschöpfe zu entgehen suchen. Das von Athanasius uns erhaltene Fragment dieser an Bischöfe, one Zweifel an ägyptische oder libysche, gerichteten Schrift (de decret. Nic. Syn. 26) stellt dem Geschaffen-, Gebildet- oder Gewordensein das Erzeugtsein oder die γέννησις des Sones gegenüber, beseitigt bereits die gegnerische Benützung der Stelle, welche wol zum Mißverstand verleitet habe, nämlich Proverb. 8, 22 (ἔκτισε sei nicht gleich ἐποίησε, sondern bedeute: ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις), und faßt sachlich die Zeugung des Sones als eine ewige (er kann nicht geworden sein, da es sonst eine Zeit gab, in welcher er nicht war; er war aber immer, da er im Vater ist und des Vaters Logos, Macht und Weisheit, one welche Gott niemals gewesen sein kann). Dem Zerfall der Einheit in die Dreiheit aber soll die Bemerkung wehren, der göttliche Logos müsse vielmehr dem Gott aller Dinge geeint gedacht werden, der heil. Geist als in Gott lebend und wonend, die heil. Dreiheit als zusammengefaßt in dem einen Gott des Alls, dem Allherrscher, wie in einer Spitze. Gleichzeitig (one Zweifel mit Übersendung dieser Schrift) schrieb Dionysius an seinen alexandrinischen Kollegen, verlangend, daß dieser sich über das ihm Vorgeworfene äußern solle, was die bekannten Retraktionen desselben zur Folge hatte. — Von sonstiger Beteiligung des Dionysius von Rom an den kirchlichen Ereignissen der Zeit ist uns nur noch bekannt, daß er ein Trostschreiben an die Gemeinde von Cäsarea in Kappadocien richtete, als diese durch Barbaren (die Goten c. 264) bedrängt worden war, und Abgesandte dorthin schickte, die gefangenen Christen loszukaufen (Basil. Magn. ep. 70 ed. Garn.). — Der Name des römischen Dionysius erscheint auch mit dem des alexandrinischen Bischofs Maximus (Nachfolgers des Dionys. Alex.) an der Spitze derjenigen, an welche die letzte gegen Paulus von Samosata in Antiochia gehaltene Synode ihr Synodalschreiben addressirte (Euseb. h. e. VII, 30). Über die hierin liegende chronologische Schwierigkeit vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869, S. 224—231. Wenn endlich Eusebius (h. e. VII, 9) noch eines Briefes gedenkt, den der alexandrinische Dionysius an den römischen geschrieben „über Lucian", so könnte man an den bekannten antiocheniſchen Presbyter und an dessen Beziehungen zu Paul von Samosata (Theodoret, h. e. I, 4) denken. — Vgl. P. Coustant, Epist. Rom. Pontif. I (unic.) p. 270 sqq.; Routh, Reliquiae sacrae III, p. 371—403 der ed. 2ª; Dorner, Entwicklungsgeschichte ꝛc. I, 748—752. **W. Möller.**

Dippel (Joh. Konrad, „Christianus Democritus") stellt uns ein eigentümliches Gemisch von Mysticismus und Rationalismus, von Pietismus und Fri-

*) Woher Neander I, 2 S. 1045 und nach ihm Dorner wissen, daß sie ἀνατροπή hieß, ist mir unbekannt; auch κατὰ τῶν τὰ Σαβελλίου δοξαζόντων (Lipsius) ist, wie die Stellen Athan. de sent. Dion. 13 u. de decr. Nic. Syn. 26 zeigen, nicht Titel, sondern gehört zur Inhaltsangabe.

volität der Gesinnung dar. Geboren den 10. August 1673 auf dem Schlosse Frankenstein bei Darmstadt, wohin sich sein Vater, ein Prediger, vor dem Kriege geflüchtet hatte, zeigt er schon als Kind einen seltsamen Hang zu religiöser Grübelei, sodaſs er als neunjähriger Knabe mit seinem Katechismus zerfiel. In einem Alter von noch nicht 16 Jaren bezog er die Universität Gießen, wo er das Wissen sämtlicher Fakultäten in sich aufzunehmen den Mut hatte; durch unzeitiges Lob seiner Lehrer verdorben, hielt er sich für ein Universalgenie. Bei den damals heftig entbrannten Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Pietisten schlug er sich zu den erstern und legte seinen Antipietismus durch ein wüstes Renommistenleben an den Tag. „Ich frequentirte", sagt er selbst, „den Pietisten zu Trutz, alle lüderlichen Gesellschaften, Fechten und Springen, in Summa, ich zeigte auf alle Weise, daſs ich echt lutherisch wollte bleiben und durch ein eingezogenes Leben mich keiner Ketzerei verdächtig machen". Und doch — „suchte er Nachts durch Beten und Singen das dem Himmel wider abzukaufen, was er am Tag gesündigt", würde aber, wenn ihn jemand über dem Beten überrascht hätte, „sich so geschämt haben, als habe er sich über den größten Lastern ertappen lassen". Im Jare 1693 disputirte er — merkwürdig genug — „De Nihilo", ward Magister der Philosophie und begab sich nach Wittenberg. Als er aber daselbst bei Dr. Hanneken eine kalte Aufnahme fand, wandte er sich nach Straßburg, in der Absicht, den dort durch Spener erweckten Pietismus niederzukämpfen. Dabei hielt er Vorlesungen über Astrologie und Chiromantie, predigte auch, nicht one Beifall, schändete indessen seinen Beruf durch ein wüstes, unordentliches Leben; er muſste, teils Schulden halber, teils weil schwerer Verdacht auf ihm ruhte, an der tötlichen Verwundung eines seiner Landsleute teilgenommen zu haben, die Stadt räumen. Nachdem er sich längere Zeit als Abenteurer umhergetrieben, trat er im Jare 1698 unter dem angenommenen Namen Christianus Democritus mit einer Schrift hervor, in welcher er die früher von ihm verteidigte orthodoxe Kirchenlehre mit den schärfsten Waffen und in gehässigem Tone angriff. Sie fürte den Titel: Papismus Protestantium vapulans oder das gestäubte Papsttum der Protestirenden; nachdem er schon ein Jar zuvor in der Schrift: Orthodoxia Orthodoxorum „die verkehrte Warheit und warhafte Lügen der unbesonnenen Lutheraner" bestritten hatte. In beiden Schriften verwirft er die Inspiration der Bibel, die Wirkung der Sakramente (Beichte und Absolution nannte er „Gaukelspiel und Priesterbetrug"), besonders aber griff er die Grundlehre des Protestantismus, die Lehre von dem rechtfertigenden Glauben an das stellvertretende Leiden und den Tod Christi an. Diesem Opfertode stellte er eine Selbstaufopferung des Menschen entgegen, zu welcher der Tod Jesu uns ermuntere. Ebenso redet er im Gegensatz gegen das äußere, geschriebene Wort von einem inneren, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgeflossenen, in dem Herzen des Menschen wirkenden Worte Gottes. — Dippels Schrift wurde mit Beschlag belegt und rief verschiedene Widerlegungen hervor, gegen welche Dippel dann wider replizirte, in seiner Schrift: „Wein und Öl in die Wunden des gestäubten Papstthums" (1699). Von allen Seiten verfolgt, fürte er von nun an ein unstätes und flüchtiges Leben; am häufigsten hielt er sich in Gießen, Darmstadt und der Umgegend auf. Nach verunglückten alchymistischen Versuchen, wobei sein Vermögen im Rauch aufging (er besaß ein Landgut), begab er sich nach Berlin, wo er, trotz der gemachten Erfarungen, die Alchymie forttrieb, und wie es schien mit etwas größerem Glück, indem er ein animalisches Öl (Oleum Dippelii) entdeckte; auch wird er als der Erfinder des sogenannten „Berlinerblau" bezeichnet. Seine Schrift: „Gedanken über den Bericht eines schwedischen Theologen von den Pietisten", worin er den Hofprediger Meyer und dessen Schwager, den schwedischen Minister, angriff, zog ihm auf Ansuchen Schwedens eine Verhaftung zu, aus der er jedoch nach gestellter Kaution wider entlassen wurde. Er verließ Berlin heimlich und entkam nach Frankfurt a. M. Dann begab er sich nach Amsterdam und erhielt in Leyden den Doktorgrad der Medizin. Ein von ihm herausgegebenes Pamphlet: Alea belli Muselmannici, Amst. 1711, verursachte seine Vertreibung aus Holland. Er ging nach Altona, wo er den Titel eines dänischen Kanzleirates

fürte. Aber auch hier war seines Bleibens nicht. Unkluge Äußerungen über die dänische Regierung zogen ihm neue Gefangenschaft zu. Er wurde in Ketten nach Kopenhagen und dann auf die Insel Bornholm gebracht; erst nach siebenjähriger Gefangenschaft ward er auf Fürbitte der Königin von Dänemark freigelassen und ging nach Christianssstadt. Im Jare 1727 kam er nach Stockholm, wo er eine sehr ehrenvolle Aufnahme am Hofe fand und sogar Aussicht erhielt, erster Bischof der Landeskirche (Erzbischof von Upsala) zu werden. Allein auch hier stand ihm seine Heterodoxie im Wege. Seine Schrift: „Der von den Nebeln der Verwirrung gesäuberte helle Glanz des Evangeliums Jesu Christi oder Entwurf der Heilsordnung in 153 Fragen", die er handschriftlich cirkuliren ließ, und worin er dieselben Irrtümer, wie im „gestäubten Papsttum" vortrug, zog ihm eine Verfolgung von Seiten der schwedischen Geistlichkeit und Landesverweisung zu. Bei krankem Leibe musste er im Dezember 1729 seine Verbannung antreten. Widerum an verschiedenen Orten umhergetrieben, fand er auf dem Witgensteinschen Schlosse Berleburg, dem allgemeinen Zufluchtsort der von den Landeskirchen verfolgten Schwärmer, ein Asyl. Trotz seiner Weissagung, dass er bis zum Jare 1808 leben werde, starb er an einem Schlagfluss den 25. April 1734. Das Jar vor seinem Tode hatte er noch die Hauptsätze seines Systems herausgegeben in seiner „Hauptsumme der theologischen Grundlehren des Democriti", abgedruckt und widerlegt in der Conzschen Fortsetzung der Reinbeckschen Betrachtungen über die Augsb. Conf., Thl. V, S. 447 ff. — Einen ziemlich panegyrischen Lebensbeschreiber fand der Verstorbene an dem Arzte Christian Gottlieb Ackermann, der dem, wie er meinte, „verkannten Reformator" in einer Biographie (1781) ein Denkmal setzte, worin er ihn sogar Luthern an die Seite stellte; doch tadelt auch er an seinem Helden die Selbstüberschätzung und die Heftigkeit, womit er seine Gegner behandelt. Die Nachwelt hat weniger günstig über ihn geurteilt. Dippel ist weder ein reiner, noch ein origineller Repräsentant einer theologischen Geistesrichtung, wie etwa Jakob Böhme. Es durchkreuzen sich bei ihm die verschiedensten Elemente, und die Unruhe und Eitelkeit seines Wesens musste jedenfalls nachteilig auf die Gestaltung seines theologischen Systems einwirken. — Dippel hat auch geistliche Lieder verfasst, von denen Knapp in seinem Liederschatze das eine: „O Jesu, sieh darein" mitgeteilt hat. Vgl. außer der angefürten Biographie von Ackermann: Hoffmann, H. B., Leben und Meinungen J. C. Dippels, Darmst. 1783; Adelung, Geschichte der menschl. Narrheit, Thl. I, S. 314 ff.; Strieder, Hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd., S. 89—135 (wo ein Verzeichnis der Dippelschen Schriften); Walch, Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche, Thl. I, S. 764 u. 765, Thl. II, S. 721—755; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reform. VIII, S. 305 ff. Hagenbach, Kirchengesch. d. 18. u. 19. Jahrh. I, S. 164 ff.; Br. Bauer, Der Einfluss des engl. Quäkerthums auf die deutsche Cultur, Berl. 1878, S. 38 ff.; Allg. deutsche Biographie, 5, 249. Über seine Lehre: Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 473 ff. **Hagenbach†** (**G. Plitt**).

Diptychen (*δίπτυχα*, tabulae bipartitae, Buch oder Schreibtafel mit zwei Blättern, zuweilen aus Gold und Silber, häufiger aus Elfenbein oder kostbarem Holze verfertigt) hießen im christlichen Altertum die Namenregister der lebenden und verstorbenen Personen, für welche in dem der Konsekration vorangehenden Gebete namentlich gebetet wurde. Auf das erste Gebet im Messkanon, dass Gott die Opfergaben, d. i. die Elemente des Abendmals wider als Opfer annehmen und segnen möge, folgt nämlich dort das Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum N. N., bei welcher Stelle der Priester gegenwärtig, wenn es verlangt ist oder nach eigenem Willen, die Namen bestimmter Personen leise nennt oder auch nur denkt, für welche er die Messe liest, wärend im Altertum diese Namen entweder von ihm selbst oder dem Diakon aus jenen Diptychen laut vorgelesen wurden. Schon Celsus macht die Diptycha der christlichen Presbyter namhaft und Daniel, Cod. liturg. Eccl. un. Tom. IV, p. 30 vermutet, dass dieselben im Zeitalter des Marc. Aurel aufgekommen seien, als die Zal der Märtyrer anwuchs, p. 361, 413. Verzeichnet waren in der Regel zunächst die Personen, welche nach uralter Sitte das erforderliche Abendmalsbrod nebst dem Wein

n die Kirche mitgebracht hatten, weshalb Papst Innocenz I. in der Ep. ad Decent. c. 2 ur Rechtfertigung der durch den Canon Missae festgestellten Praxis schreibt: Prius unt oblationes commendandae et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, dicenda, ut inter sacra mysteria nominentur. Dieser ursprüngliche Sachverhalt äßt sich noch heute an dem vollständigen Texte des angefürten Memento erkennen, elcher lautet: M. Domine fam. N. N., pro quibus tibi offerimus vel — qui oferunt hoc sacrificium laudis. Nächst diesen Personen aber hatten gemeiniglich rotz großer Verschiedenheit der Diptychen im einzelnen auch andere, die sich sonst ls Woltäter der Kirche, Erbauer von Gotteshäusern, Lehrer und Vorsteher um ie Kirche verdient gemacht, der Papst, Kaiser, Fürsten, Bischöfe, Metropoliten nd Patriarchen (s. August. Denkw. XII, S. 303—312) und wen die Kirche ffentlich ehren wollte, Anspruch darauf, in die Diptychen eingetragen und im Gebete genannt zu werden. So verlangte das Volk, um seine Verehrung für ie 4 ersten allgemeinen Konzilien und Papst Leo an den Tag zu legen: Quatuor ynodos diptychis, Leonem episcopum Romanum diptychis! und bis ins 12. Jarundert enthielten die Diptychen auf der einen, für die Verstorbenen bestimmten afel die Namen aller der Bischöfe, deren Gedächtnis man besonders in Ehren alten zu müssen glaubte, auf der anderen etwa die Namen des Regenten, der rinzen und anderer um die Kirche verdienter Personen. Und wie es einerseits in sicheres Zeugnis für die Rechtgläubigkeit jemandes war, wenn sein Name in ie Diptychen eingetragen wurde, so galt es andererseits für gleichbedeutend mit xkommunikation, wenn man ihn aus denselben strich. Mehrere Bischöfe der arenischen Diptychen sind aus denen der griechischen Kirche ihrer monophysitischen ehren wegen gestrichen. — Beide, die griechische und die armenische Kirche, haen den Gebrauch der von dem Diakon zu rezitirenden Diptychen bis heute beihalten, wärend in der abendländischen Kirche das laute Nennen einzelner Naen bereits seit dem 12. Jarhundert außer Gebrauch gekommen zu sein scheint, ach einer Bemerkung im Missale des Pamelius zunächst wol so, dass man nur n allgemeinen Worten der auf dem Altar niedergelegten Diptychen Erwänung at. Der gegenwärtige Usus der römischen Kirche ist oben angegeben, und das issale Rom. schreibt nur vor, dass der Liturg eine kleine Pause mache, wärend eren er im Stillen derjenigen Personen gedenkt, welche er in seine Fürbitte einschließen will. Die sog. Commemoratio pro vivis lautet: Memento, Domine, amulorum f. t. N. et N. (jungit manus et orat aliquantulum, pro quibus orare tendit) et omnium circumstantium . . . pro quibus tibi offerimus vel qui, wie ben.

M. Herold.

Disibod, s. Hildegard.

Disciplina Arcani, s. Arkan-Disziplin.

Diskretionsjar heißt der statlich festgestellte Termin, mit welchem die Freiheit des Konfessionswechsels beginnt. Da die ältere Weise, auf individuelle Entscheidungsfähigkeit des Übertretenden zu sehen, viele Streitigkeiten veranlasste, so schlug das Corpus Evangelicorum durch Conclusum vom 14. April 1752 vor, reichsgesetzlich das vollendete 14. Lebensjar als Diskretionsjar anzunehmen: was zwar am Reichstage one Erfolg blieb, aber auf die partikulare Gesetzgebung eingewirkt hat. In Preußen, Württemberg, Hannover, Mecklenburg, Nassau, Lippe, Oldenburg, Hessendarmstadt, wurde das 14., in Baden das 16., in Kurhessen das 18., in Bayern, Sachsen, Sachsen-Weimar das 21. Jar als Diskretionsjar fixirt. Nachweisungen bei Richter-Dove, Kirchenrecht Aufl. 7, § 265, Not. 3, 8.

Mejer.

Dispensation ist im allgemeinen die vom Gesetzgeber in einem besonderen Falle genehmigte Ausnahme einer gesetzlichen Regel. Die aufsehende Regierungsgewalt duldet nicht, dass von dieser Regel abgewichen werde, sondern sorgt dafür, dass die Abweichung bestraft, bezw. sonst zu ihren rechtlichen Konsequenzen gezogen wird. Hier kann nun aber, sobald es nicht eine Verfassungsverletzung gilt, der Souverain eine relaxatio legis verfügen, d. h. für den konkreten Einzelfall, sei es die urteilende Anwendung, sei es die exequirende ung des

Gesetzes, ausschließen; ersteres z. B. bei Niederschlagung von Strafprozessen, bei Ehedispensen, bei Ertheilung von venia aetatis, letzteres bei Begnadigungen und Moratorienerteilung. Beides ist dem Wesen nach Dispensation. Da es die Rechtsregel selbst hierbei untangirt läßt, so bedarf es für die Dispensation nicht der Gesetzesform, sondern es genügt die einer bloßen Verordnung, sei es des Souverains selbst, sei es der mit Dispensationsbefugnis von ihm ausgestatteten Behörde. Zuweilen ist er positiv in Handhabung dieses Rechtes beschränkt.

In der Kirche, als religiöser Genossenschaft, bildete sich früh eine feste Ordnung der Gemeinschaft. Wer diese verletzte und dadurch mit der Kirche zerfiel, konnte erst nach genügender Reue wider mit ihr versönt werden. Es wurden die aus der Übertretung des Gesetzes hervorgehenden Nachteile erlassen vermöge brüderlicher Milde συγγνώμη, συμπαθεία, φιλανθρωπία, οἰκονομία — remissio, venia, clementia, miseratio, dispensatio; vgl. Suicer, Thesaurus eccl. s. v. οἰκονομία). Dagegen hielt man es nicht für zulässig, schon im voraus die Übertretung einer kirchlichen Ordnung zu erlauben (c. 41, Can. I, qu. I, c. 7, 14. Can. I, qu. VII. Innocent. I. a. 414 u. a. m.). Nachdem aber das kanonische Recht in alttestamentlicher Weise durch viele und strenge Gesetze ausgebildet worden war, ergab sich das Bedürfnis von Relaxationen. In derartigen schwierigen Fällen, namentlich in Ehesachen, fragte man in Rom an und erhielt die Bewilligung. Daraus entwickelten die römischen Bischöfe für sich ein eigentliches Dispensationsrecht. Innocenz III. deklarirte darüber: Nos secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare (c. 4. X. de concessione praebendae [III. 8], verb. c. 15. X. de temporibus ordinat. [I. 11] a. 1211 a. E.: dispensationem a canone ad solum Romanum Pontificem non est dubium pertinere). Diese Machtvollkommenheit des Papstes rief zwar den Widerspruch einzelner Bischöfe und Synoden hervor, welche ein gleiches Recht für sich in Anspruch nahmen (m. s. darüber, wie über die Geschichte der Dispensationen überhaupt, Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina Pars II, lib. III, cap. 24—29), die sittlichen Bedenken dieser Praxis, welche einen immer weiteren Umfang gewonnen hatte, wurde aber weniger gerügt. Um so entschiedener griff Luther diese an: „Wollte Gott, dass Alles, was man zu Rom muss kaufen, und den Geldstrick, das geistliche Gesetz, lösen, dass ein jeglicher Pfarrherr dasselbe ohne Geld möchte tun und lassen; als da sind: Ablass, Ablassbriefe, Butterbriefe, Messbriefe, und was der Confessionalia oder Büberei mehr sind zu Rom, da das arme Volk mit wird betrogen und um's Geld gebracht" (Werke von Walch Bd. X, S. 631). Die Beschwerden der deutschen Nation über den römischen Stul drangen auch widerholentlich auf Abstellung der Missbräuche, sodass die Kurie sich um so weniger derselben entziehen konnte, als selbst die im J. 1538 von Paul III. niedergesetzte Kommission der Kardinäle sich in solchem Sinne aussprach: „Alius abusus magnus et minime tolerandus, quo universus populus Christianus scandalizatur, est ex impedimentis quae inferuntur episcopis in gubernatione suarum ovium, maxime in puniendis scelestis et corrigendis. Nam primo multis viis eximunt se mali homines, praesertim clerici, a jurisdictione sui ordinarii: deinde, si non sunt exemti, confugiunt statim ad poenitentiariam, vel ad datariam, ubi confestim inveniunt viam impunitati et, quod pejus est, ob pecuniam praestitam; hoc scandalum, beatissime pater, tantopere conturbat christianum populum, ut non queat verbis explicari" (Le Plat, Monumenta ad historiam concilii Tridentini amplissima, Tom. II, pag. 601). Hinsichtlich der einzelnen Dispensationsfälle wurde man jetzt strenger, das Prinzip selbst aber blieb unangetastet, nachdem die antipäpstliche Ansicht der spanischen und gallikanischen Bischöfe auf dem tridentinischen Konzil zurückgewiesen war (s. Sarpi, Historia Concilii Tridentini [ed. Amstelod. 1622, 4°], lib. VIII, pag. 788, 789, 872; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts, Konstanz 1844, Bd. IV, S. 182 folg.). Das Tridentinum bestimmt, Dispensationen sollen nur aus genügenden, sorgfältig ermittelten Gründen und unentgeltlich erteilt werden („Quodsi urgens instaque ratio et maior quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita ac summa maturitate atque gratis a qui-

biscunque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur". Sessio XXV, cap. 18 de reform., verb. Sessio XXII, cap. 5 de reform.). Bisher häufiger erteilte Dispenſen wurden beſchränkt, wie in Eheſachen (Sessio XXIV, cap. 4, 5 de reform. matr.), bei Promotionen (Sessio VII, cap. 11, 12 de reform.), wegen der Reſidenz und des Genuſſes der Früchte von einer Stelle in absentia (Sessio VI, cap. 2 de reform., verb. Sessio XXIII, cap. 1 de reform.) u. a.

Das Recht zu dispenſiren hat zuvörderſt der Papſt in allen Fällen, welche nicht durch das jus divinum normirt ſind, da er im Gebiete desſelben nur interpretiren darf; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. dispensatio nr. 19, 20 und Citate daſelbſt. In der Gloſſe zum c. 2, Can. XV, qu. VI heißt es darüber: „Dico, quod contra jus naturale Papa potest dispensare, dum tamen non contra Evangelium, vel contra articulos fidei, tamen contra Apostolum dispensat". Die römiſchen Dispenſen erteilt in offenkundigen Fällen die Dataria, in geheimen und in foro conscientiae die Pönitentiaria. Die Biſchöfe dispenſiren in denjenigen Fällen, welche ihnen durch die canones ausdrücklich zugewieſen ſind (Ferraris a. a. O. Nr. 25). Dazu gehört auch die Dispenſation von ihren eigenen Verordnungen (Benedict XIV., De synodo dioecesana lib. XIII, cap. 5, § 7 seq.; Ferraris a. a. O. Nr. 91 seq.). Ferner in den Fällen, welche die päpſtlichen Quinquennalfakultäten (ſ. d. Art.) ihnen übertragen. Außerdem wird angenommen, daſs, wenn der Papſt nicht erreichbar iſt, der Biſchof dispenſiren dürfe (Casus papales superveniente impedimento adeundi Papam fiunt episcopales. Kopp, Die katholiſche Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 256). Ebenſo in dringenden Fällen, wo Gefar im Verzuge iſt, wo das Gewonheitsrecht für den Biſchof ſpricht, wenn es zweifelhaft iſt, ob es überhaupt einer Dispenſation bedürfe (Ferraris a. a. O. Nr. 27—29). Der biſchöfliche Generalvikar bedarf, um dispenſiren zu können, einer beſonderen Vollmacht (c. 4 de procuratoribus in VI. [I. 19] Con. Trid. sess. XXIV, c. 6 de reform.). Das Kapitel oder der Kapitularvikar dürfen sede vacante in den Fällen, welche ſelbſtändig dem Biſchofe gebüren und nicht päpſtlich verliehen ſind, Dispenſen erteilen. — Die Wirkung der Dispenſation beſtimmt ſich nach der Beſonderheit der Umſtände und dem Inhalte der erteilten Licenz oder Abſolution (Ferraris a. a. O. Nr. 31 seq.). — Man unterſcheidet die dispensatio justitiae und gratiae (in forma gratiosa), je nachdem eine ſtreng juriſtiſche Prüfung der Erteilung vorangehen muſs oder nicht. Außer Thomaſſin ſ. noch Phillips Kirchenr. Bd. 5, S. 147 fg., Bd. 7, S. 74 fg.; Vernis im Archiv. f. kath. Kirchenr. Bd. 1, S. 577 fg.; Mejer, Kirchl. Zeitſchr. 1854, S. 381; 1855 S. 283, 340; Woker, Das kirchliche Finanzweſen der Päpſte, Nördlingen 1878.

In der evangeliſchen Kirche iſt von Anfang an die Dispenſation ihrem Begriffe nach ſtrenger aufgefaſst und beſchränkt worden. Indem man die geſetzliche Freiheit ſo weit ausdehnte, als tunlich ſchien, blieb für die Anwendung von Dispenſationen nur ein verhältnismäßig geringer Raum. Die Reformatoren unterließen nicht, den Unterſchied göttlicher und menſchlicher Anordnungen dabei ins Auge zu faſſen und die Unſtatthaftigkeit einer Dispenſation von den erſteren auszuſprechen. Die Erteilung der Dispenſation wollten ſie durch die Pfarrer in Gemeinſchaft mit der Obrigkeit bewirkt wiſſen. So erklärt ſich Luther in der oben mitgeteilten Stelle, worin zugleich die Notwendigkeit ausgeſprochen iſt, die geſetzlichen kanoniſchen Verbote zu modifiziren (Werke von Walch Bd. X, S. 361). Daſs aber die Löſung von den auch nur menſchlichen Satzungen nicht willkürlich durch den Einzelnen bewirkt werden ſolle, wurde zugleich mit ausgeſprochen. So ſagt Melanchthon de conjugio „Sciant omnes gubernatores discrimen prohibitionum divinarum et humanarum. Divinae nequaquam solvi humana auctoritate possunt. Sed interdum probabilis ratio incidere potest, quare humanae prohibitiones laxentur, quod tamen circumspecte fiat per pastores et magistratus, non privata auctoritate" (vgl. J. H. Böhmer, Jus ecclesiast. Protest. lib. IV, tit. XIV, § XLIV seq.; Heffter, Die Erbfolgerechte der Mantelkinder, Berlin 1836, S. 123 folg.). Das Recht zu dispenſiren iſt in der evangeliſchen Kirche auf

die Obrigkeit, die Landesherren, übergegangen, indes nur wenige Dispensationen pflegen sich die Landesherren zu reserviren, die meisten erteilen im Auftrage und im Namen des Landesherrn die Konsistorien und die diesem untergeordneten Superintendenten, einzelne auch das Kultusministerium und die landesherrlichen Administrativbehörden. Die Verteilung selbst beruht auf der partikularen Gesetzgebung, welche infolge der in neuester Zeit der Kirche zuerkannten größeren Selbständigkeit mancherlei Veränderungen erfaren hat. Wenn der Landesherr selbst einer kirchlichen Dispensation bedarf, so pflegt er sich besondere Gutachten deshalb einzuholen (Eichhorn, Kirchenrecht Bd. II, S. 65, verb. G. L. Böhmer, Principia juris canonici § 224). Über das evangel. Dispensationsrecht s. J. H. Böhmer, Diss. de sublimi principum ac statuum evangelicorum dispensandi iure in causis et negotiis tam sacris quam profanis, Halae 1722, 4°, widerholt in seinen Exercitationes ad Pandectas, Tom. I, exercit. XIII, p. 481 seq.

Mejer (H. F. Jacobson†).

Doctor theologiae, s. Grade, theologische.

Doktrinarier, eine Frucht des durch die Reformation innerhalb der katholischen Kirchen angefachten Lebenstriebes und Eifers. Es gibt deren zwei Arten, die unter sich nur in unbedeutenden Dingen sich unterscheiden. 1) In Frankreich, doctrinaires, pères de la doctrine chrétienne, Väter der christlichen Lehre, gestiftet 1592 durch Cäsar von Bus, Priester und Domherr in Cavaillon, der sich bereits als eifriger Seelsorger und Prediger bekannt gemacht hatte. Das Lesen des römischen Katechismus erweckte in ihm den Gedanken, eine Kongregation zu gründen, um diesen Katechismus dem Volke einzuprägen. Er verteilte den katechetischen Stoff in verschiedene Teile, die er die kleinere, die mittlere, die große Lehre nannte, sammelte um sich einige junge Geistliche, denen er Anleitung zum Unterrichte in der sogenannten kleinen Lehre gab: schickte sie auf die Straßen und Kreuzwege und trug ihnen auf, jedermann, der ihnen begegnete, zu katechisiren. Er selbst lehrte in den Kirchen und in den Häusern, indem er zuerst die mittlere, darauf die große Lehre vortrug, um auch die Gebildeten anzuziehen. Als noch mehrere Gehilfen hinzugekommen, versammelte er alle in l'Isle in der Grafschaft Venaissin 1592; da wurde beschlossen, in dieser Gegend solche Übungen anzustellen, und zwar zunächst in der Hauptstadt Avignon, und den Papst Clemens VIII. um seine Einwilligung zu ersuchen, die one Schwierigkeit erteilt wurde, worauf 1597 die eigentliche Bestätigung der Kongregation erfolgte. Die Doktrinarier fanden überall vielen Beifall und verbreiteten sich in Frankreich, obschon es an inneren Zerwürfnissen nicht fehlte; die seit 1616 eingefürte Verbindung mit den Somaskern hörte 1651 nach mannigfaltigen Reibungen wider auf, und es ereignete sich dabei, dass Innocenz X. eine Bulle vom J. 1651 annullirte, indem er als Grund angab, dass sie ihm durch List entrissen worden sei.

2) In Italien. Padri della dottrina christiana, gestiftet durch den mailändischen Edelmann Marcus de Sadis Cusani in Rom 1562, um dem Volke und besonders auch den Kindern den Katechismus einzuprägen; die Gesellschaft, worunter eine zeitlang Cäsar Baronius, der berühmte Kirchengeschichtschreiber, durch seine Tätigkeit hervorleuchtete, verbreitete sich auch auf dem Lande; die Ausbreitung nahm besonders zu, seitdem Pius V. alle Pfarrer mit der Stiftung solcher Brüderschaften beauftragte. Sie gaben sich darauf eine eigene Verfassung. Dass diesen Vätern der christlichen Lehre keine zuweit getriebene Ausbildung des Wissens vorgeworfen werden kann, beweist die Verordnung bei Helyot IV, S. 251, dass die Laien unter ihnen, wenn sie nicht lesen können, nur verbunden sind, den Rosenkranz zu beten (anstatt des Lesens des Breviers, welches diejenigen treiben, welche lesen können). Die meisten Doktrinarier finden sich in Rom, einige auch an andern Orten Italiens. Vergl. über beide Abteilungen der Doktrinarier Helyot IV, S. 232–252.

Herzog.

Dodanim (דֹּדָנִים) werden in der Völkertafel Gen. 10, 4 als ein von Jawan, d. h. von den Griechen (Joniern), abstammendes Volk genannt, was nach der geographischen Anordnung der Völkertafel nichts anderes besagt, als dass die Dodanim in der Nachbarschaft der Griechen zu suchen seien. A. a. O. lesen fast alle he-

bräischen Handschriften, Targ., Pesch., Vulg.: Dodanim, wärend Sam., LXX (Ῥόδιοι) und in der Parallelstelle 1 Chron. 1, 7 fast alle hebräischen Handschriften lesen Rodanim (רוֹדָנִים, LXX Ῥόδιοι); s. über die verschiedenen LAA.: J. D. Michaelis, Spicilegium geographiae Hebraeorum Thl. 1, 1769, S. 114—123; de Rossi, Variae lectiones zu 1 Chr. 1, 7 (1788).

Als Söne Jawans werden a. a. O. überhaupt genannt: Elischa und Tarschisch, Kittim und Dodanim. Von ihnen läßt sich Tarschisch sicher als Tarteſſus in Spanien bestimmen, und Kittim ist Bezeichnung der Cyprier (Kition), anderwärts auch in weiterem Sinne der Bewoner Cyperns und der umliegenden Inseln. Unsicher bleibt, ob unter Elischa der Peloponnes (= Elis, so Bochart) oder die Äolier (= Αἰολεῖς oder Αἰολίς, so nach Josephus' Vorgang [Antiqq. I, 6, 1] Knobel und Bunsen) oder Hellas (nach dem Vorgang Älterer Volney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne, Bd. I, 2. Aufl. 1814, S. 224) oder (nach dem Targum zu Ezech. 27, 7: Elischa = בְּדִינַת אִיטַלְיָא „eine Provinz Italiens") das schon früh von Phöniziern kolonisirte Sizilien, etwa mit Einschluss des südlichen Italiens, zu verstehen sei. Da der Peloponnes, die Äolier und Hellas schon in Jawan enthalten sind, die Verbindung von Elischa mit dem westlichen Tarschisch zu einem Pare auch für jenes auf ein im Westen Griechenlands gelegenes Land verweist und die Übergehung des zwischen Tarteſſus und Griechenland gelegenen italischen Landes auffallend wäre, so wird die Erklärung: Sizilien vorzuziehen sein (Kiepert, Dillmann; über alte phönizische Kolonieen auf Sizilien und den benachbarten Inseln s. Movers, Die Phönizier Bd. II, 2 [1850], S. 309—362). Schwerlich wurde Sizilien mit dem Namen Elischa belegt nach den dort einheimischen Ἕλυμοι (!); ob vielleicht nach dem in den Westen verlegten Ἠλύσιον πεδίον (so Villalpandus bei Bochart)? Bei dieser Bestimmung werden nun Kittim und Dodanim im Gegensatze zu dem westlichen ein östliches Par ausmachen und die Dodanim nicht als die nördlich von Griechenland wonenden Dardaner in Obermösien und Troja zu verstehen sein (nach dem Vorgang jüdischer Erklärer: Gesenius [Monumenta Phoenicia 1837, S. 432; Thesaur. s. v. רוֹדָנִים], Knobel, Bunsen, Delitzsch; die Umlautung von dar in do wäre dabei nicht one Analogie), noch weniger als Bewoner von dem zu Jawan selbst gehörenden Dodona in Epirus (so J. D. Michaelis a. a. O.; Rosenmüller, Handb. der bibl. Alterthumskunde Bd. I, 1 [1823], S. 225; Krücke, Erklärung der Völkertafeln 1837, S. 34), wodurch zudem in auffallender Weise neben den übrigen Japhetiten, welche sämtlich Länder repräsentiren, eine einzelne Stadt eingefürt würde, sondern es läßt sich nur nach der LA. Rodanim an die Bewoner der in Cyperns (Kittim) Nachbarschaft gelegenen Insel Rhodus denken (LXX: Ῥόδιοι, Volney, v. Bohlen, Tuch, Movers, Kiepert, Bertheau, Dillmann, Kautzsch; s. v. רוֹדָנִים auch Gesenius, Thesaur. [früher]). Keinesfalls können mit Bochart unter Rodanim die Anwoner des Rhodanus in Gallien verstanden werden, von welchen der Verf. der Völkertafel schwerlich eine Kunde besaß und deren Erwänung die geographische Gruppirung der Jawanssöne durchbrechen würde. Mit Rhodus dagegen waren die Phönizier frühzeitig bekannt (s. Movers a. a. O. S. 246—257).

Vgl. außer den Kommentaren zur Genesis und Bertheau zu 1 Chron. 1, 7 (2. Aufl. 1873) die von Dillmann, Genesis (1875) S. 182 f. angefürte Litteratur zur Völkertafel, darunter besonders: Bochart, Phaleg et Chanaan I, l. III, c. 6 (1. Aufl. 1646); Knobel, Die Völkertafel 1850, S. 104—109; Kiepert, Die geographische Stellung der nördlichen Länder in der phönikisch-hebräischen Erdkunde (in: Monatsberichte der k. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin a. d. J. 1859), S. 211—217. — Außerdem die Artikel „Dodanim" von Winer, RW. (1847); Kneucker in Schenkels B.-L. (II, 1869); Kautzsch in Riehms HWB. (3. Liefer. 1875).

Wolf Baudissin.

Doddridge, Philipp, Dr. theol., war der Enkel eines nonkonformistischen Geistlichen zu Shepperton, Grafschaft Middlesex, und eines aus Prag nach London geflüchteten evang. Predigers Baumann, der eine Schule in Kingston hatte,

Er war am 26. Juni 1702 in London geboren und kam im dreizehnten Jare in eine Privatschule zu St. Albans, wo ihn der dortige Dissentergeistliche Dr. Sam. Clarke kennen lernte. Dieser brachte ihn in die Dissenterschule zu Kibworth, Leicester (1719), wo Jennings, der Vorstand dieses kleinen theologischen Seminars, ihn als besonders tüchtigen Lehrer seinen Freunden empfahl. 1722 wurde er daselbst Prediger und drei Jare darauf Hilfsgeistlicher zu Market Harborough. Hier gründete er 1729 ein theologisches Seminar, da das in Kibworth mit Jennings' Tode (1723) eingegangen war. Im Dez. 1729 verlegte er dasselbe nach Northampton, wohin ihn die dortige Dissentergemeinde als Prediger berufen hatte. Er wirkte daselbst 20 Jare als Prediger und Lehrer mit großer Auszeichnung. Das von seinem Lehrer Jennings gegründete Lehrsystem verbesserte er in vielen Punkten. Er drang auf allseitige Bildung. Nicht bloß die alten Sprachen, sondern auch Mathematik, Logik, Philosophie, schöne Wissenschaften, ja auch Anatomie und Astronomie wurden gelehrt. Täglich wurde beim Morgengebet das Alte Testament, Abends das Neue — Beide in der Ursprache gelesen. Den vorgerückteren Klassen las er über praktische Theologie, Dogmatik, Geschichte des Nonkonformismus, auch über Mythologie. Auch Rede- und Predigtübungen wurden gehalten. Kaum hatte Doddridge sein Seminar gegründet, als er deshalb vor dem geistlichen Gerichtshof verklagt wurde. Nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde der Prozeſs niedergeschlagen. Doddridges Seminar wurde bald das bedeutendste für die Independenten. Er hatte gewönlich 20—30 Studenten, darunter mehrere Nichttheologen. Seine bedeutendsten Schriften sind: Rise and Progress of Religion in the Soul 1745 (ein Buch, das in mehrere Sprachen übersetzt wurde), Family Expositor. 6 Vol. Lectures, herausgeg. v. Sam. Clarke 1763; Korrespondenz, herausgeg. 1829—1831, 5. Vol. Colonel Gardiner's Life (ins Deutsche übersetzt). Doddridge war ein Mann von liebenswürdigem Charakter, entschiedener Frömmigkeit, als Prediger, Lehrer und Schriftsteller gleich geachtet und geliebt. Er war ferner einer der besten Liederdichter unter den Dissentern. Viele seiner Lieder werden noch heute gesungen. Doddridge erreichte kein hohes Alter. Sein Doppelberuf war zu anstrengend für ihn und untergrub seine Gesundheit. Diese herzustellen ging er 1750 nach Bristol, dann nach Lissabon, wo er am 26. Okt. 1751 starb. Quellen: die Biographie von Orton, und Bogue und Bennet, Geschichte der Dissenter II, S. 228 ff. **G. Schöll.**

Dodwell, Heinrich, geboren zu Dublin 1641, frühe verwaist, hilflos und mittellos, wurde von einem Verwandten geistlichen Standes unterstützt und auf diese Weise seine Entwickelung ermöglicht. In Dublin, im Trinity-College, verbrachte er von 1656 an 10 Jare, erlangte mehrere akademische Grade und gab einige kleinere Schriften heraus, weigerte sich aber, lediglich aus Gewissenhaftigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten. Daneben hing er mit begeisterter Vorliebe an der anglikanischen Kirche, und trat bald als ihr eifriger Verfechter auf. Nachdem er 1674 nach England sich übergesiedelt, und eine Reise nach Holland gemacht hatte, ließ er eine Reihe von Schriften erscheinen, welche ihn als Gelehrten und besonders als Verteidiger der anglikanischen Kirche in Ruf brachten; darauf erhielt er in Oxford die Professur der Geschichte der Litteratur, mußte aber schon 1691 diese Stelle niederlegen, weil er, dem vertriebenen Jakob II. getreu, dem Könige Wilhelm III. den Eid zu leisten sich weigerte. Mehrere Bischöfe taten dasselbe und verloren so ihre Stellen; Dodwell verteidigte sie in mehreren Schriften, erklärte diejenigen, die an ihrer Stelle ernannt worden, für Schismatiker und trat aus der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche heraus. Indessen überwog doch bald sein Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche jene Opposition. Um diese Kirche nicht aufgeben zu müssen, erkannte er die früher von ihm als schismatisch gebrandmarkten Bischöfe an, und sprach den abgesetzten das Recht ab, sich Nachfolger zu geben, doch one selbst in die Gemeinschaft der bischöflichen Kirche zurückzukehren. Mittlerweile hatte er sich nach Cookham (zwischen London und Oxford), von da nach Shotterbrooke zurückgezogen, und bereits 52 J. alt geheiratet, aus welcher Ehe 10 Kinder hervorgingen. In dieser seiner zurückgezogenen Stellung schrieb er noch viele Schriften mannigfaltigen Inhalts bis zu sei-

nem im J. 1711 erfolgten Tode. Kurz zuvor war er in die Gemeinschaft der anglikanischen Kirche zurückgekehrt.

Dodwell war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und hat sich in einer sehr großen Zal von Schriften auf dem Gebiete der klassischen Philologie, der klassischen Antiquitäten, Litteraturgeschichte, Chronologie und Geographie, große, ja man kann wol sagen, seine größten, bleibenden Verdienste erworben, welche aber hier nicht weiter dargelegt werden können. Sehr zalreich, aber an Bedeutung jener ersten Klasse seiner Schriften nicht gleichkommend sind seine theologischen Schriften. Schon wärend seines Aufenthaltes in Dublin schrieb er eine Vorrede zu der englischen Übers. des berühmten Buches von Franz v. Sales, Introduction à la vie dévote, zwei Briefe über den Empfang der hl. Weihe, wovon die zweite Ausgabe 1681 mit einer Abhandlung über Sanchuniathon vermehrt erschien. In der Periode zwischen 1674—1688 beschäftigte er sich mit vorzüglich patristischen Studien, damit den besonderen Zweck einer Verteidigung der anglikanischen Kirche verbindend. Hauptsächlich kommen hier in betracht 1) seine dissertationes Cyprianicae (Lond. 1684 auch in der Londoner und Bremer Ausgabe der Werke Cyprians), worin er viele Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mitunter auch Hang zu sonderbaren Meinungen an den Tag legte. Seine Ansicht, dass es nur eine sehr geringe Zal von Märtyrern gegeben habe, niedergelegt in der elften jener Dissertationen, de paucitate martyrum, wurde widerlegt von Ruinart in der Praefatio generalis in Acta Martyrum, und in neuester Zeit von Wiseman in der Schrift: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion, deutsch von Haneberg, Regensburg 1840; 2) Dissertatio de jure laicorum sacerdotali ex sententia Tertulliani aliorumque veterum, worin die Verwaltung der Sakramente ausschließlich den Dienern der Kirche vindizirt wird, London 1685; 3) Die Ausgabe der opera posthuma des B. Pearson, nebst einer Abhandlung de successione primorum Romae episcoporum, Oxford 1687. Aus der Zeit seines Professorates in dieser letzten Stadt stammen seine dissertationes in Irenaeum, Oxford 1689; worin er Ansichten aufstellte, die dem strengen Inspirationsbegriffe seiner Zeit nicht entsprachen (dissert. I); nicht minder Anstoß gab er durch die Erklärung, dass die Dämonischen des Neuen Testamentes eigentlich Epileptische waren (dissert. II). Nach dem Aufgeben seines Professorates schrieb er eine Abhandlung über den Gebrauch der musikalischen Instrumente in der Kirche (1698), einen Brief gegen Tolands Ansichten vom Kanon des Neuen Testamentes (1701), eine Abhandlung gegen gemischte Ehen (1702), gegen die gelegentliche Kommunion in den Kirchen anderer Bekenntnisse (1705), und einen Brief gegen den Gebrauch des Weihrauches beim Gottesdienste (1711). Großen Anstoß gab er durch an epistolary discourse etc., London 1706, worin er mittelst der Schrift und der Kirchenväter zu beweisen suchte, dass die menschliche Seele von Natur sterblich sei, und dass sie lediglich infolge göttlichen Wolgefallens unsterblich gemacht werde behufs der Bestrafung oder der Belonung; dies letzte durch ihre Vereinigung mit dem heiligen Taufgeist (baptismal spirit). Diese sonderbare Ansicht suchte er mit seinem Eifer für das Prinzip der bischöflichen Kirche zu verbinden, indem er zu beweisen sich bestrebte, dass seit dem Abtreten der Apostel jener unsterblich machende Taufgeist bloß und allein durch die Bischöfe mitgeteilt werde, woraus er die Notwendigkeit der Rückkehr aller Nonkonformisten und Schismatiker, selbst der Katholiken, in die bischöfliche Kirche ableitete. In derselben Schrift stellte er die Ansicht auf, die er später noch durch eigene Schriften verteidigte, dass priesterliche Absolution zu Vergebung der Sünden notwendig sei selbst für den warhaft Reuigen. Je größer der Ruf und das Ansehen des Verfassers waren, desto mehr Widerspruch riefen seine paradoxen Ansichten, besonders die von der Sterblichkeit der Seele, hervor, daher denn von allen Seiten Widerlegungsschriften erschienen, die Dodwell zu weiteren Schriften über denselben Gegenstand veranlassten (s. Grundlings Historie der Gelahrtheit, 3. Thl., S. 4028 ff. und Niceron, Mémoires etc. I, p. 138 sqq.). In der Hitze des Streites ließen sich beide Teile über die Grenzen der Mäßigung hinaus fortreißen; man beschuldigte Dodwell der Gottlosigkeit, der Hinneigung zum Katholizismus, wozu er allerdings

einigen Anlafs gegeben; er selbst stellte die Ansicht auf, dafs die vier Evangelien erst in den Zeiten Trajans geschrieben worden.

Übrigens bewegte sich Dodwell in den Formen einer strengen, sogar asketischen Frömmigkeit, er fastete alle Wochen dreimal und überdies die ganze Fastenzeit hindurch. Auf den Reisen, die er in der Periode seiner Zurückgezogenheit nach der Niederlegung seines Professorates nach London und Oxford machte, um die dortigen Bibliotheken zu benützen, fürte er immer die hebräische Bibel, das griech. N. Test., die anglikanische Liturgie, Thomas a Kempis u. a. mit sich. Von seinen Sönen sind zwei zu nennen, 1) Heinrich, Rechtsgelehrter, s. Deismus S. 534; 2) Williams, Archidiakon in Berkshire, Verfasser mehrerer, aber nicht bedeutender theologischer Schriften. Vgl. Francis Brokesby, life of Dr. Henry Dodwell with an account on his works etc., London 1715, 2 Bde., Ersch und Gruber.

Herzog.

Döderlein. Es gibt mehrere gelehrte Theologen dieses Namens *). Unter ihnen aber nimmt in der Entwickelungsgeschichte der neueren protestantischen Dogmatik Johann Christof Döderlein insofern eine bedeutende Stellung ein, als er den Übergang aus der streng orthodoxen in die freiere Lehrweise bildet, die in ihrem Moderantismus unversehens dem Rationalismus zuneigte. Geboren den 20. Jan. 1745 zu Windsheim in Franken, wo sein Vater Prediger war, bezog er 1764 die Universität Altorf und wurde, nachdem er kurze Zeit eine Hauslehrerstelle verwaltet, im 22. Jare Diakon in seiner Vaterstadt, wo er seine Mufse dem Studium der Kirchenväter widmete. Nachdem er sich durch seine Curae criticae et exegeticae als Schriftsteller bekannt gemacht hatte, erhielt er 1772 die letzte theologische Professur und das Diakonat in Altorf. 1782 folgte er einem Ruf nach Jena, wo er als geh. Kirchenrat und zweiter Professor der Theologie am 2. Dezember 1792 starb. Von seinen exegetischen Arbeiten war sein „Jesajas" (1775, 3. Ausg. 1789) besonders geschätzt. Auch seine „Sprüche Salomon's" (1778) galten längere Zeit als die beste praktische Erklärung dieses Buches. Besonders aber hat seine Dogmatik, die er auf den Wunsch einiger in Altorf studirenden Ungarn im J. 1780 unter dem Titel: Institutio theol. christianae, später auch in deutscher Überarbeitung, herausgab, Epoche gemacht, indem er bei dem Gebrauch der Beweisstellen streng exegetisch verfur und das Dogmengeschichtliche mit dem systematischen Lehrvortrage verband, was unverkennbar mit der kritisch-aufklärenden Richtung zusammenhing, die um diese Zeit in Deutschland sich anbante. Sein dogmatischer Standpunkt läfst sich am besten aus der Vorrede erkennen, worin es heifst: „der Dogmatiker mufs in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen; aber auch nicht bei den Alten stehen bleiben, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neueren Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen und dabei hauptsächlich auf unsere Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen. Er mufs daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen mufs er sich nach den Umständen der Zeit richten und nicht alle schwankenden und unsichern Gründe des Altertums billigen und beibehalten. Vielmehr mufs er die grofsen Fortschritte, die zu unserer Zeit in der Auslegekunst gemacht worden sind, dazu nutzen, dafs er in der Wal der Beweise der Glaubenslehre vorsichtig

*) Joh. Alexander Döderlein, geb. den 11. Febr. 1675 zu Weissenburg im Nordgau. Vers. der Abhandlung: Antiquitates gentilismi Nordgaviensis oder von dem Heidenthum der alten Nordgauer. Nürnberg 1734, und verschiedener archäologischer und historischer Werke. — Chr. Alb. D., geb. 1714 zu Sayeringen in der Grafschaft Oetingen, Dr. u. Prof. der Theologie zu Bützow. Schriften: de Thaletis et Pythagorae theologica ratione, Gött. 1750. Vermischte Abhandlungen aus allen Theilen der Gelehrsamkeit, Halle 1755. Von dem rechten Gebrauch und Mifsbrauch der menschlichen Vernunft in göttl. Dingen, Bützow 1760, 1761. II. Comment. de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis. ib. 1769. Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit 1776, 8°. Theol. Abhandlungen über den ganzen Umfang der Rel. 1777—1789, IV. Ueberzeugender Beweis von der wahren Gottheit des Sohnes Gottes, 1789. (Vgl. Meusel unter „Döderlein" und Bouginé, Handbuch der allg. Literaturgeschichte VI, S. 89).

sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehe, und daher nur solche wäle, die deutlich und bündig sind". Dieser Richtung diente auch die von ihm seit dem Jare 1780 herausgegebene „Theologische Bibliothek". In seinen mündlichen Vorträgen auf dem Katheder und im Umgange mit den Studirenden — er leitete in den Nachmittagsstunden des Sonntags ein Predigerinstitut — muſs er sehr anregend gewesen sein. Er las fast über alle Fächer der Theologie und war als Docent beliebt. Ein treues Gedächtnis, Phantasie und Leichtigkeit in Handhabung der Sprache kamen ihm auch als Prediger zu statten, obgleich sein Vortrag an Monotonie litt.

Vgl. Hänleins und Ammons Journal I, 1; Schlichtegrolls Nekrolog, 1792; Döring, Die deutschen Kanzelredner S. 36 ff. (wo ein Verzeichnis seiner Schriften); Heinrichs, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheit, Leipzig 1790, S. 492 ff. Ersch und Gruber.

Hagenbach†.

Doeg, דּוֵג (1 Sam. 22, 18. 22 im Kethib דּוֵיג nach aram. Aussprache), ein Edomiter unter den Knechten Sauls, der infolge zufälliger Anwesenheit beim Heiligtum zu Nob Zeuge der Verhandlung zwischen David und dem Priester Achimelech wird (1 Sam. 21, 8 ff.). Die Klage Sauls über eine angebliche Konspiration seiner Umgebung mit David bietet Doeg später Gelegenheit, den Priester zu verraten, obschon derselbe nach 1 Sam. 21, 2 ff. jedenfalls in gutem Glauben gehandelt hatte. In blindem Zorn läſst Saul den Achimelech samt den übrigen Priestern von Nob herbeiholen und gebietet trotz der Verantwortung Achimelechs ihre Niedermetzelung. Da sich die Trabanten Sauls nicht entschließen können, den Blutbefehl zu vollziehen, ermordet Doeg auf des Königs Geheiß die 85 Priester (LXX: 305, Jos. antiq. 6, 12, 6 offenbar harmonisirend 385). Das Blutbad wird sodann von Saul (oder ist Doeg auch v. 19 noch Subjekt?) auf die übrigen Bewoner und sogar das Vieh der Priesterstadt Nob ausgedehnt. Nur Abjathar, ein Son Achimelechs, entrinnt zu David (1 Sam. 22, 6 ff.). — Daſs sich Doeg, obwol Edomiter (nur LXX und nach ihnen Jos. antiqu. 6, 12, 1: *Σύρος*, d. i. ארמי mit bekannter Verwechslung des ד und ר), unter den Dienern Sauls befindet, hat zalreiche Analogieen in der Geschichte Davids (2 Sam. 11, 3; 23, 37; 1 Chr. 12, 46; 27, 30 ff.). Nach 1 Sam. 21, 8 war Doeg warscheinlich Proselyt; doch ist die Deutung des נעצר לפני י׳ schwierig. Gegen den Sprachgebrauch ist das „versammelt vor J." des Targum (so auch Gesen.), denn עצר drückt immer eine mehr oder weniger gewaltsame Zurückhaltung aus. Daher genügt auch nicht Kimchis Deutung durch „zurückgeblieben" (zu Opfer und Gebet; nach Jos. Kimchi gar zum Studium der Tora). Richtiger geben es die LXX durch *συνεχόμενος*, Aq. *ἐγκεκλεισμένος*; änlich der Syr. und Ar. der Lond. Polyglotte (vergl. auch Luther). Von den Vermutungen über die Gründe seines „Versperrtseins" (Ar. Vers.: zur Erfüllung eines Gelübdes; al. als kürzlich beschnittener Proselyt oder wegen levitischer Unreinheit — aber beides hätte eher vom Heiligtum ausgeschlossen) verdient am meisten Beachtung diejenige Hitzigs (Begr. der Krit. S. 82), daſs Doeg dort wegen vermuteten Aussatzes beobachtet worden sei (vgl. Lev. 13, 4 ff.). Ein „Versteckt sein" im Heiligtum wird durch 1 Sam. 22, 22 ausgeschlossen. Wenn Doeg 1 Sam. 21, 8 „der gewaltigste der Hirten Sauls" heißt, so ist dieser Ausdruck allerdings befremdlich, da אביר sonst nur dichterisch und prophetisch steht. Trotzdem verdient der masor. Text den Vorzug gegenüber dem *νέμων τὰς ἡμιόνους* der LXX (s. Keil zu d. St.; das hic pascebat mulas Saul in Vulg D. F. al. ist jedenfalls Glosse aus der Itala). Nicht minder verdächtig ist der Text LXX 22, 9, wo der Hirt zum Aufseher der Maultiere wird, daher bei neueren Auslegern sogar zum Oberstallmeister. Aber auch der Hofmarschall oder Hausminister Keils fällt dahin, wenn nach V. 7. Ex. 18, 14 einfach übersetzt werden muſs: er stand (zufällig) bei den Knechten Sauls; vgl. Wellhausen, Der Text der BB. Sam. S. 125. Auf den Verrat des Doeg (nach Hengst. auf Saul) bezieht sich laut V. 2 der Überschrift der 52. Psalm. Das Urteil über die Richtigkeit dieser Beziehung hängt von der Frage ab, ob die geschichtlichen Überschriften Ps. 51 ff.

auf älterer Tradition oder auf bloßen Vermutungen im Anschluss an den Text der Bücher Samuelis beruhen. **Kautzsch.**

Dogmatik. Zur Erklärung des Wortes Dogma, welches dem Namen der Dogmatik-Wissenschaft zu Grunde liegt, haben wir auf den alten, gut griechischen Sprachgebrauch zurückzugehen. *Δοκεῖ μοι* und *δέδοκται* heißt nicht bloß, dass mir etwas scheint oder gefällt, sondern weiter, dass ich etwas bestimmt beschlossen habe und es für mich feststeht. Daran schließt sich die Bedeutung von *δόγμα* = fester, und namentlich öffentlicher Beschluss, decretum. So begegnet uns das Wort in den LXX und im N. Test., gebraucht für feste gesetzliche Bestimmungen auf praktischem Gebiet, für obrigkeitliche Dekrete (Esth. 3, 9; Dan. 2, 13; 6, 8; Luk. 2, 1), für die apostolischen Verordnungen (Apostelgesch. 16, 4), für die mosaischen Satzungen (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15). Nicht minder schließt sich daran in der Sprache der Philosophen und zwar namentlich der Stoiker der Gebrauch des Wortes für feststehende Warheitsaussagen und Lehrbestimmungen, welche dann vermöge ihrer festen Geltung sowol den weiteren konkreten wissenschaftlichen Untersuchungen und Sätzen, als den konkreten Lebensvorschriften zur Grundlage und Norm dienen sollen. Dogmen heißen hienach sowol solche Sätze, welche ethische Prinzipien enthalten, als solche, welche auf's objektive Dasein, auf Gott und Welt sich beziehen. Bei Plato (de Rep. Lib. VII, p. 538 Steph.) steht es so für Grundsätze über das Gerechte und Schöne, in denen die Kinder unterwiesen werden. Der Lateiner nennt die „dogmata der Philosophen" decreta; vgl. besonders Cicero, Academ. Lib. II, c. 9. Es sind, wie Cicero hier sagt, Sätze, von denen keiner one Frevel gegen die Warheit preisgegeben werden darf, weil darin eine lex veri rectique preisgegeben würde; zum Begriff des dogma oder decretum gehört, dass es sei stabile, fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat. Bei Seneca, Epist. 94, 95 (in F. Nitzsch's Dogmengeschichte B. 1, S. 2 unrichtig aufgefasst), ist so von decreta speziell mit bezug auf's sittliche Gebiet (namentlich die constitutio summi boni) die Rede, indem von ihnen, den allgemeinen, fundamentalen Sätzen, die einzelnen konkreten Vorschriften, die aus ihnen hervorgehen sollten, unterschieden werden.

Von hier aus ist der Name Dogmen auf Sätze übergegangen, in welchen die sittlich-religiösen Grundwarheiten festgestellt sind und welche göttlicher Offenbarung entstammen. Josephus, c. Apion. Lib. I, C. 8, bezeichnet den Inhalt der heiligen Bücher des Judentums als *Θεοῦ δόγματα*. Ebenso ist bei Ignatius ad Magnes. C. 13 von *τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* die Rede, und zwar ist hier dem Zusammenhang gemäß speziell an sittliche Normen und Gebote zu denken. Nach Origenes, De princ. Fragm. L. IV, 156, ist Christus *εἰσηγητὴς τῶν κατὰ Χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων*. Zum allgemeinen Gebrauch von „*δόγματα*" für die feststehenden Hauptsätze der christlichen Warheit vgl. ferner: Clem. Alex. Strom. VII, p. 763 (*ὀρθοτομία δογμάτων*), Orig. in Matth. tom. XII, § 23 (*δόγματα Θεοῦ*), c. Cels. I, 7 sq. und III, 39 (*δόγμα* = die christliche Grundlehre als Ganzes), weiterhin z. B. bei Vincentius im Commonit. c. 29 sq. (christianae religionis dogma; coelestis philosophiae dogmata). Eben dieselben Sätze heißen dann mit bezug auf die Geltung, welche sie für die Kirche haben, ecclesiastica dogmata.

Solchem Sprachgebrauch gemäß ist mit bezug auf Verhandlungen, welche in neuerer Zeit über die Bedeutung des Wortes „Dogmen" und demnach auch „Dogmatik" gefürt worden sind (vergl. in den Glaubenslehren u. s. w. von Hahn, C. J. Nitzsch, Schenkel, A. Schweizer, Biedermann, Kahnis, der Dogmengeschichte von F. Nitzsch), bestimmter noch folgendes zu bemerken. Dogma steht in der Sprache der alten Christen ebenso wie in jener der Philosophie nie für eine Ansicht oder Lehre, die als bloße Meinung bezeichnet werden soll, sondern nur für eine, die bezeichnet werden soll als feststehend — wenigstens für diejenigen, die ihr überhaupt zugetan sind; so auch (z. B. bei Origenes) für Dogmen von Häretikern, sofern sie von diesen eben als feste Warheiten hingestellt werden. Auch vom Dogma eines einzelnen Philosophen oder Sektenstifters könnte etwa so geredet werden, aber immer nur mit der bestimmten Beziehung darauf, dass seine Sätze solche

feste, unantastbare, fundamentale Warheitsaussagen sein und als solche Geltung sich verschaffen wollen. Soweit sodann ein kirchlicher Schriftsteller bestimmter von Dogmen und ihrem Vortrag innerhalb der christlichen Gemeinde redet, meint er, auch one ecclesiastica ausdrücklich beizusetzen, die Lehrbestimmungen, welche für die Gemeinden und so auch nach seiner eigenen Überzeugung unantastbar als war feststehen, nicht etwa die bloße sententia doctoris alicujus de capite aliquo doctrinae (Döderlein, Tittmann, wogegen C. J. Nitzsch).

Wodurch die im Dogma ausgesprochenen Warheiten solche Gewissheit und Festigkeit haben oder auf welcher Autorität ihre Geltung ruhen solle, darüber sagt der Name Dogma an sich gar nichts aus. Bei den Dogmen oder Dekreten der Philosophen kann man an Axiome denken, die ihre Evidenz in sich selbst tragen sollen, oder auch an Sätze, die aus Anderem, etwa aus Warnehmungen (Cicero a. a. O.: „visa e quibus decreta sunt nata") abgeleitet werden und dann als feste Grundlage für alles Weitere gelten sollen. Dass die kirchlichen Dogmen auf Autorität göttlicher Offenbarung ruhen, darauf weist der Beisatz „Dogmen Gottes" oder „Christi" hin, und das wissen wir sonst aus allen Erklärungen der Kirche. Dafür, dass sie ihre Dogmen wirklich und richtig jener in den hl. Schriften niedergelegten Offenbarung entnommen habe, stützte sich dann die Kirche auf die ihr selbst zukommende Autorität; Dogmen aber hießen ihr die Sätze doch nicht mit bezug darauf, dass sie selbst mit ihrer eigenen Autorität sie festgestellt habe, sondern einfach mit bezug auf die feste Geltung, die sie als „Dogmen Gottes" haben sollen. Unrichtig ist es, Dogma überhaupt als ein wesentlich „auf persönlicher Autorität" ruhendes Urteil zu bezeichnen (Kahnis). Ein „statsrechtlich verpflichtendes Ansehen" (Schenkel) gehört nicht zum Begriffe des Dogma. Fremd ist ferner dem alten kirchlichen Sprachgebrauch eine Unterscheidung zwischen Dogma, sofern dieses menschliche Satzung oder „menschliche Auffassung und Bestimmung der göttlichen Lehre als Satzung" (nach A. Schweizer) bedeuten sollte, und zwischen der göttlichen Lehre an sich. Denn die vereinzelte, in einer Polemik vorgebrachte Äußerung des Marcell von Ancyra, dass der Name Dogma auf menschliche Willensmeinung sich beziehe (bei Euseb. c. Marc. I, 4), widerspricht vielmehr jenem Gebrauch, der eben in der Lehre, wie sie in der Kirche formulirt feststeht, unmittelbar das „Gottesdogma" sieht. — Zuviel Bedeutung haben Neuere auch einem Satze des Basilius (De Spiritu S. ad Amphil. C. 27) beigelegt, wornach *τὸ μὲν δόγμα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται.* Denn für's erste macht er keineswegs allgemein Ernst damit, dass jedes Dogma vor der Menge unausgesprochen bleibe (er redet dort speziell vom geheimen Sinn gewisser kirchlicher Gebräuche). Und der Grundbegriff von Dogma als feststehendem und fundamentalem Glaubenssatze würde auch so derselbe bleiben und müsste nur noch enger eingeschränkt werden. — Endlich werden bei den alten Kirchenlehrern den Dogmen Handlungen (Cyrill. Hieros. catech. IV, 2) und den dogmatischen praktische, ethische, paränetische Ausfürungen (Clem. Al. Paedag. I, 1; Theodoret. in Psalm. I, wofür bei Schweizer, Glaubensl. 1, 21, fälschlich Tertullian genannt ist) entgegengestellt. Aber bei diesen haben sie dann nicht sowol die auch für's ethische Gebiet feststehenden Prinzipien (vgl. die Beziehung von „Dogmen" auch hierauf bei Orig. de princ. Fragm. Lib. III, 110: *βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν*), als vielmehr (vgl. oben bei Seneca) nur die einzelnen sittlichen Vorschriften und Ermanungen im Auge.

Gehen wir also von dem Sinne aus, welchen das Wort Dogma im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch angenommen hat, so ist Dogmatik die wissenschaftliche Darstellung der für eine religiöse Gemeinschaft feststehenden Lehre, bestimmter der religiösen Lehre, wie sie für die christliche Gemeinde durch göttliche Offenbarung feststeht und anerkannte Geltung hat.

Der Inhalt der Dogmatik würde hiernach die gesamte christliche Warheit umfassen, soweit sie als Lehre ausgeprägt in der Kirche vorliegt, oder die gesamte Lehre vom Leben in Gott, wie es durch Christus vermittelt ist, von der Beziehung, in welcher wir samt der uns umgebenden Welt überhaupt zu Gott stehen, dem Verhältnis, welches zwischen ihm und uns vermöge der Sünde statthat, der durch Christus hergestellten Erlösung und warhaften Gottesgemeinschaft, und

vom Wesen dieses Gottes an sich, der uns zu seiner Gemeinschaft bestimmt, von der objektiven Person und Wirksamkeit des Erlösers Christus und von denjenigen künftigen Gottestaten, welche die Vollendung jenes Lebens für die Menschheit und gesamte Welt herbeiführen sollen. Zu diesem Inhalt gehören dann also auch die Grundaussagen über die Ziele und Aufgaben, die für uns vermöge der von Gott uns gegebenen Bestimmung gesetzt sind, über die Gesinnung und gesamte sittliche Rechtbeschaffenheit, welche Gott von uns fordert und welche den in Gott Lebenden eignet, überhaupt über das Sittliche und sittlich Gute. Es gehört dahin als Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung dasjenige ganze Gebiet, welches in nicht wissenschaftlicher Weise der Katechismus behandelt. So sind in der Tat die christlich-kirchlichen Grundlehren von den bedeutendsten Theologen bis nach der Zeit der Reformation zusammenfassend behandelt worden, wenn auch der Name Dogmatik darauf nicht angewendet wurde; derselbe wurde damals überhaupt noch nicht gebraucht. Ethische Fragen wurden zwar mit ihrer Beziehung auf's Leben schon seit einem Clemens von Alexandrien und Tertullian auch in besonderen Schriften besprochen. Aber die wissenschaftliche Darstellung der ethischen Grundprinzipien, wie bei den Scholastikern namentlich die Lehre von den Tugenden, fiel in die allgemeine Darstellung dessen hinein, was der Kirche als religiöse Warheit feststand; so bei Melanchthon und den ihm folgenden Dogmatikern namentlich auch die ganze wissenschaftliche Erörterung derjenigen prinzipiellen ethischen Fragen, über welche mit den Katholiken gestritten wurde, wie über praecepta und consilia evangelica, christliche Freiheit, weltliche Obrigkeit u. s. w. Der Inhalt dieser so umfassenden Wissenschaft wird überhaupt als die sacra doctrina (vgl. z. B. Thomas v. Aquin), die Wissenschaft mit dem allgemeinen Namen der Theologie (vgl. bei Melanchthon u. s. w.: „loci theologici") bezeichnet. Über die Entstehung und Ausgestaltung der Ethik als besonderer Wissenschaft ist hier auf den Artikel „Ethik" zu verweisen. Auch bei der neueren Definition der Dogmatik durch Lipsius, wonach sie die „religiöse Weltanschauung des Christentums" darstellen sollte, müssten, was Lipsius doch nicht will, die ethischen Prinzipien in sie wesentlich mit hereingezogen werden: denn wer die Welt christlich religiös anschaut, muss sie anschauen mit bezug auf die Bestimmung, welche Gott ihr und uns in ihr erteilt hat, auf die sittlichen Ideeen des Gottesreiches, höchsten Gutes u. s. w. Scheidet man die Ethik ab, so wird dieser als ihr besonderes Gebiet jenes Leben in Gott insoweit zuzuweisen sein, als es Sache des Willens ist oder durch und in menschlicher Selbstbestimmung auf Grund der göttlichen Stiftungen und Wirkungen sich vollzieht. Dieser Selbstbestimmung gegenüber ist die für die Kirche feststehende Warheit ein Inbegriff göttlicher Forderungen; die Warheitsaussagen sprechen aus, was durch dieselbe werden und sein soll. Im Unterschied hievon erhalten wir dann für Dogma den bestimmteren Begriff, dass es über die bestehenden und eben auch jener Selbstbestimmung zur Voraussetzung dienenden göttlichen Realitäten die fest giltige Warheit aussage: also über Gott und sein Grundverhältnis zu uns, über seine Heilstaten und die von ihm für immer aufgestellte Heilsordnung, endlich über die künftige Vollendung, sofern sie von ihm zugesagt ist und durch seine Tat hergestellt werden soll. Erst nachdem jene Scheidung der Wissenschaften begonnen hatte, ist — nach Mitte des 17. und vollends seit der ersten Hälfte des 18. Jarhunderts — der Name theologia dogmatica oder Dogmatik aufgekommen und zwar dann gleich mit jenem bestimmteren Sinne für die Wissenschaft der Dogmen im Unterschied vom Moralischen oder Ethischen (L. Fr. Reinhart in Altorf: synopsis theologiae dogmaticae; Theologia dogmatica von Hildebrand 1692, J. B. Niemeyer 1702, J. W. Jäger 1715; und besonders: Institutiones theologiae dogmaticae et moralis von C. M. Pfaff 1720, Instit. theol. dogmaticae von J. F. Buddeus 1723). In demselben Sinne hat G. Ch. Storr die Namen „doctrinae christianae pars theoretica" und „dogmatica theologia" als gleichbedeutend gebraucht (Doctr. christ. pars theoret. e S. literis repetita 1793). Aus dem Gesagten ergibt sich, wie dann auch der Name Glaubenslehre (oder bei Schleiermacher: „der christliche Glaube") im Unterschied von Sittenlehre wesentlich dasselbe mit „Dogmatik" besagt: ihren Inhalt bildet jene Warheit, die eben den festen

Gegenstand des Glaubens ausmacht und in deren vertrauensvoller Annahme und im festen Bauen auf welche das Glauben des Christen besteht. Unter den Neueren hat A. Schweizer deswegen, weil, wie er meint, „Dogma" nicht die göttliche Lehre selbst, sondern nur die satzungsmäßige menschliche Fassung dieser Lehre bedeute, bloß eine „christliche Glaubenslehre" und nicht eine „Dogmatik" vortragen wollen: Dogmatik im genauen Sinne des Wortes sage dem Wesen des evangelischen Protestantismus nicht zu. Dagegen haben nicht bloß ein Kahnis, sondern auch ein Biedermann und Lipsius one Bedenken den Namen Dogmatik ebenso gebraucht, wie ein Philippi oder H. Plitt und Reiff den Namen Glaubenslehre.

Noch aber ist Begriff und Aufgabe der Dogmatik dem herrschenden Sprachgebrauche gemäß in wesentlicher Beziehung näher zu bestimmen. Macht man es zur Aufgabe des Dogmatikers, darzustellen, was nach der Überzeugung einer religiösen Gemeinde oder Kirche solche religiöse Warheit sei und als solche von ihm anerkannt werde, so könnte hiebei möglicherweise davon, was für den Dogmatiker selbst als war oder als Gegenstand seines eigenen Glaubens feststehe, noch ganz abgesehen werden. Er könnte die in einer christlichen Kirche geltende Lehre etwa ebenso wie die unter Muhammedanern oder unter Brahmanen herrschende einfach nach ihrem tatsächlichen Bestande entwickeln, auch, wenn man die Lehre für Ausdruck frommer Gemütszustände nimmt, in gleicher Weise diese Zustände darstellen. Aber eine christliche Gemeinde oder Kirche könnte Ausfürungen, die hierauf sich beschränken, nimmermehr genügend finden oder als Befriedigung ihrer eigenen dringenden Bedürfnisse gutheißen. Sie und alle, die ihr aufrichtig zugehören, wollen, dass ihnen das, was den Inhalt ihres Glaubens bildet, nun eben auch in wissenschaftlicher Darstellung als ein Ganzes wirklicher Warheit entfaltet und zusammengefasst werde, oder, wenn wir wider auf Gemütszustände zurückgehen, dass auch diese ihnen als wolberechtigte, ja als die höchsten und unbedingt zu erstrebenden und zu warenden Zustände dargelegt werden. Und insbesondere sollen solche Darstellungen auch der weiteren Verkündigung der christlichen Warheit in der Gemeinde dienen, indem die praktischen Verkündiger derselben eben auch einer wissenschaftlichen Einsicht in Sinn und Zusammenhang derselben bedürfen. Eine Ausfürung in diesem Sinne und zu diesem Zwecke kann aber nur von Einem gegeben werden, der seinerseits mit dem Glauben der Gemeinde übereinstimmt, ihr religiöses Leben mitlebt. Und nur für einen Solchen ist nach unserer christlichen Überzeugung auch ein tiefes und richtiges Verständnis des christlichen Glaubensinhaltes und seines waren Sinnes und Grundes möglich; es ist durch persönliche Erfarung und Hingabe bedingt. So pflegt man denn insgemein auch schon unter dem allgemeinen Namen „christliche Dogmatik" bestimmter eine solche Darstellung zu verstehen, welche darlegen will, was nicht bloß für eine Kirche, sondern auch für den Darstellenden selbst als religiöse Warheit gilt. Es würde dieser ihrer Natur und Aufgabe widerstreiten, wenn man sie unter die historische Theologie subsumiren wollte (vgl. bei Schleiermacher, der dann aber doch auch nach „Christl. Glaube" § 19, 1 eine „nicht bloß geschichtliche" sondern „zugleich apologetische" Darstellung haben will; gegen jene Subsumtion vgl. H. von der Goltz, die christlichen Grundwahrheiten S. 11). — Von dem also, was man gewönlich kurzweg Dogmatik oder Glaubenslehre nennt, ist eine wissenschaftliche Widergabe der kirchlich festgesetzten Lehre einfach als einer solchen zu unterscheiden: hieher gehören Darstellungen wie Heppes „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jarhundert" (1857) und ebendesselben „Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche" (1861), de Wettes „Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche" (seit 1816), H. Schmids „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" (seit 1843), Hases Hutterus redivivus (seit 1828) und die „Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche" von A. Schweizer (1844, 1847), der übrigens bei der historischen Widergabe zugleich seinen eigenen Standpunkt kritisch bemerklich macht (auch der Wert von Luthardts „Kompendium der Dogmatik" besteht, wie beim Hutter. redivivus, in der übersichtlichen historischen Darlegung). — Mit bezug auf die Dogmatik in dem vorhin bezeichneten bestimmteren Sinne wird sich aber die Frage erheben, ob nicht der Dogmatiker,

wärend er auf dem Glaubensstandpunkte seiner Kirche zu stehen überzeugt und darauf bedacht ist, doch zugleich zu einer Fortbildung und Reinigung der kirchlichen Lehre mitwirken dürfe und solle. Die Antwort darauf wird abhängen von der zweifachen Frage, wie weit eine christliche Kirche zur Meinung, die Warheit schon vollkommen aufgenommen und ausgeprägt zu haben, sich berechtigt finden könne, und wie weit die einzelnen Glieder der Kirche überhaupt selbständig die religiöse Warheit zu ermitteln und auszudrücken oder hierin so, wie der Katholizismus fordert, der Autorität der Kirche sich zu unterwerfen haben. — Was sodann jene einfache Widergabe der tatsächlich vorliegenden Lehre und Glaubensanschauung betrifft, so könnte man neben einer solchen geschichtlichen Darstellung, welche, wie die zuvor aufgefürten Schriften, die Lehre unserer Kirche in der ihr ursprünglichen, in den Bekenntnissen und bei den Reformatoren und alten Dogmatikern vorliegenden Gestalt widergibt, etwa auch eine solche versuchen, welche widergäbe, was tatsächlich in der Gegenwart den Glaubensinhalt unserer Kirche ausmache, das heißt nicht bloß als Bekenntnisformel noch zu Recht bestehe, sondern wirklich im Bewusstsein unserer evangelischen Christenheit lebe, oder (wie A. Schweizer die evangelische Glaubenslehre bestimmt) eine Darstellung des Glaubens der jeweiligen und so nun eben der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche. Aber gerade hier muss erst recht vollends das Bedürfnis, nicht bloß referirend oder geschichtlich zu verfaren, sondern den waren Glaubensinhalt und die berechtigte Lehrform aufzustellen, hervortreten. Denn ein Glauben der gegenwärtigen evangelischen Christenheit in jenem Sinne liegt nirgends als einheitliches Ganzes vor. Entweder müsste einfach referirt werden über ein hier vorliegendes Ringen verschiedener Elemente und Richtungen mit einander, und das wird niemand Glaubenslehre nennen, oder man unternimmt eben nicht eine bloße Darstellung einer jeweiligen Glaubensstufe, sondern man versucht eine solche Form moderner religiöser Anschauung, mit der man selbst sich eins weiß, als das ware Christentum darzustellen (so Schweizer).

Aus unserer Idee von Dogmatik oder Glaubenslehre ergibt sich auch, ob eine Dogmatik einfach als christliche, oder speziell als katholische, protestantische, ferner lutherische, reformirte u. s. w. zu bezeichnen sei. Die Christenheit hat ihr Dasein nur innerhalb solcher einzelner Kirchen; der christlich-kirchliche Glaube und christlich-kirchliche Lehre existirt nur in ihren verschiedenen Glaubens- und Lehrformen. So muss eine Dogmatik, die jenen bloß historischen Charakter trägt, einfach Dogmatik einer bestimmten Kirche sein, wobei sie etwa vergleichend die Lehre anderer Kirchen beiziehen mag. Und auch Einer, der eine Dogmatik in jenem gewönlichen eigentlichen Sinne vorträgt, hat immer zunächst und speziell mit Glauben und Lehre derjenigen Gemeinschaft, der er selbst zugehört und innerhalb deren er lehren will, zu tun. Aber jede einzelne Kirche macht darauf Anspruch, in ihrer Lehre den reinsten Ausdruck der ursprünglichen und echten christlichen Warheit zu besitzen und in den inneren sittlich-religiösen Zuständen ihrer Mitglieder, womit Erkennen und Lehre aufs engste zusammenhängt, das, was zu einem waren Leben in Gott und Christo gehört, am reinsten und vollsten realisirt zu haben. Und jeder, der in einer eigentlichen Glaubenslehre vortragen will, was ihm selbst in Übereinstimmung mit seiner Kirche als Warheit feststeht, oder was er etwa als einen die bisherige kirchliche Lehrform noch übertreffenden Ausdruck der Warheit zur Geltung bringen möchte, trägt eben hiemit vor, was nach seiner Überzeugung nicht bloß Lehre der einzelnen Kirche oder gar bloß seine eigene persönliche Anschauungsweise, sondern die von ihm so vollkommen als möglich aufgefasste christliche Warheit überhaupt ist. Man mag zugeben, dass bei gleicher Lauterkeit christlicher Lehre und christlich frommer Zustände doch verschiedenartige Modifikationen des religiösen Gefüles und verschiedene Typen religiösen Erkennens und Lehrens möglich seien und die damit jedesmal verbundenen Einseitigkeiten sich das Gleichgewicht halten; aber soweit derartige Differenzen zu unwesentlich sind, als dass ihre Umgestaltung zu größerer Vollkommenheit des Glaubens und der Lehre angestrebt werden müsste, darf man sie auch nicht für so wesentlich erachten, dass um ihretwillen christliche Kirchen sich von einander sondern und nach ihnen ganze

Dogmatiken sich bestimmen müssten. So hat es guten Grund, wenn evangelische Dogmatiker, wärend sie die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche vertreten und vertreten wollen, doch ihren Darstellungen den allgemeinen Namen christlicher Glaubenslehre oder Dogmatik (vgl. unter den Neueren z. B. Martensen, Reiff, Schenkel, Biedermann) oder, wie jene Alten, den der Loci theologici oder (Calvin) Institutio religionis Christianae geben.

Es ist der Begriff von Dogma und Dogmatik, was wir im Bisherigen bestimmt haben. Aber es könnte nun vor allem sich fragen, ob denn überhaupt Dogmen im Sinne von Warheitsaussagen und Lehraussagen zum Christentum gehören und namentlich in der Gegenwart noch aufgestellt werden können und müssen. Andernfalls hätte Dogmatik doch nur noch als historische Wissenschaft, d. h. nicht mehr als Darstellung dessen, was als Glaubensinhalt und Warheit auch nach des Darstellenden Überzeugung feststehen soll, sondern nur noch als Darstellung dessen, was christliche Kirchen einst festgestellt haben und noch jetzt großenteils festhalten zu müssen meinen, eine Berechtigung.

Die Frage hat erst in der neueren Zeit für die christliche Kirche und Wissenschaft mit Macht sich erhoben. Im Worte Jesu und seiner Apostel ist unbestreitbar, dass es, wärend es durchweg aus innerem Leben und Lebenszuständen hervorgeht und auf inneres Leben sich bezieht und wirkt, eben hiebei mit nachdrücklichem Zeugnis objektive Warheiten mit bezug auf Gott, den Erlöser, den Heilsweg u. s. w. aufstellen, sie durch Einwirkung aufs Innere der Subjekte zur Anerkennung bei diesen bringen und auf Grund ihrer Anerkennung eine Gemeinde aufbauen und neues Leben pflanzen will. Welch ein Inbegriff solcher Warheit liegt schon in dem einfachen Zeugnis, das Jesus der Christ und Son des lebendigen Gottes sei und in seinem Namen Rettung und Leben. Nur darüber könnte hier gestritten werden, wieweit dieser Inhalt zu bestimmten Aussagen weiter entfaltet, ihnen förmliche Sanktion durch die Kirche erteilt und sie in wissenschaftliche Form gefasst und zusammengefasst werden sollten. Der katholischen und altprotestantischen Orthodoxie kam kein Zweifel an ihrer Berechtigung und Pflicht, das, was sie als Inhalt göttlicher Offenbarung erkannte, auf's ausgedehnteste in Warheitsaussagen, Bekenntnisformen und Lehrsätzen mit Anspruch auf unbedingte Geltung auszuprägen. Der alte Rationalismus wendet sich zwar mit zerstörender Kritik gegen die positiven bisher von der Kirche angenommenen Dogmen, fordert, dass jederzeit die in einer bestehenden Kirche geltenden Lehrsätze einer freien Kritik der Vernunft anheimgegeben werden, und bestreitet auch den übernatürlichen Charakter der biblischen Offenbarung, aus welcher die Kirche einen über alle jene Kritik erhabenen Inhalt entnehmen wollte. Aber auch er weiß es nicht anders, als dass zum Wesen der Religion und namentlich des Christentums die Erkenntnis und Anerkennung objektiver Warheiten gehöre, dass wenigstens gewisse Grundwarheiten über Gott, Mensch und Welt gerade auch nach dem Zeugnis der Vernunft in der Kirche fort und fort behauptet und gelehrt werden müssen und dass die Aufgabe der Dogmatiker nicht in jene bloß geschichtliche Darstellung zu setzen, sondern in der oben bezeichneten Weise zu bestimmen sei.

Dagegen drängt jene Frage sich notwendig auf, wenn man die Religion und christliche Religion wesentlich (wie Schleiermacher) als Sache des Gefüles auffasst. Es genügt dann nicht zu sagen, dass mit dem Fülen notwendig gewisse Vorstellungen von einem Woher des Gefüles, vom fülenden Subjekt, von den das Gefül hervorbringenden Faktoren u. s. w. sich verbinden müssen und dass die Gemeinschaft religiösen Fülens, welche der religiöse Trieb immer anstrebe, oder das Werden und der Bestand eines religiösen Gemeindelebens immer auch eine gewisse Gleichartigkeit in der Gestaltung solcher Vorstellungen mit sich bringe und erfordere. Denn man könnte da immer noch sagen: die Fülenden dürften die Frage, ob diese Vorstellungen objektive Warheit oder Realität haben, ganz dahin gestellt sein lassen, beruhigt, wenn nur ihr von denselben begleitetes Gefülsleben zu einer gewissen inneren Harmonie und geistig ästhetischem Genuss gelange; und es sei kein Übelstand, sondern im Gegenteil vielleicht das einzig Richtige, wenn man die unvermeidlichen Vorstellungen, um den Charakter der Religion als Ge-

fühles möglichst rein und frei zu erhalten, immer nur eine unbestimmte, fließende Gestalt annehmen lasse. Gegen solche Einwendungen reicht diejenige Deduktion keineswegs aus, mit welcher Schleiermacher zeigen will, dass Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt und hiemit zu christlichen Glaubenssätzen werden müssen und dass es Glaubenssätze von darstellend belehrender Art mit Streben nach möglichster Bestimmtheit geben müsse, was nun eben „dogmatische Sätze" seien.

Anders aber verhält es sich nicht bloß, wenn Religion und Christentum wesentlich im Erkennen und Wissen bestehen sollte, was übrigens auch die alten Orthodoxen nie behauptet haben, sondern wenn und weil ware Religiosität, so wesentlich auch für sie das Fühlen ist, doch erst in einem bestimmten inneren praktischen Verhalten sich verwirklicht, wie das nach den biblischen Aussagen ganz klar und auch bei keiner der außerbiblischen Religionen ganz zu verkennen ist. Es handelt sich um Hingabe an Gott, Bauen auf ihn, Sichbestimmenlassen durch ihn mit dem Mittelpunkt der Gesinnung und des Willens; es handelt sich um die Möglichkeit, zum Genuss seiner Gemeinschaft und zum Leben in ihm zu gelangen, um die tatsächliche Aufhebung dieser Möglichkeit durch der Menschen Sünde und Gottes ethisches Wesen, um eine wirkliche Herstellung derselben in einem bestimmten Verhalten unsererseits zu wirklichen Taten und Ordnungen Gottes. Das innerste religiöse Interesse fordert Sicherheit in betreff der hier für unser Wollen und Verhalten vorausgesetzten Objektivitäten und Realitäten, damit es auf sie sich richten könne. Zur Gemeinschaft des religiösen Lebens ferner gehört nicht bloß gegenseitige Anregung und Zusammenklingen subjektiver Gefüle, sondern gemeinsame Erhebung zu Gott und dem Erlöser und gegenseitige Anregung und Förderung zu und in jenem ganzen Verhalten: diese ist nur möglich, wenn Übereinstimmung über jene Grundwarheiten herrscht und wenn darüber namentlich für die Diener der Gemeinde, welche von ihr mit der Leitung der gemeinsamen Erbauung und mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses aller Einzelnen beauftragt sind, feste Bekenntnis- und Lehrsätze Geltung haben. Nicht weil sie von seiner Kirche aufgestellt und behauptet werden, soll sie nach evangelischen Grundsätzen dann der Einzelne annehmen; aber nur einer Gemeinschaft, mit deren Grundlehren er in freier Überzeugung übereinstimmt, soll er als Glied und Organ angehören wollen. Mit der Verzichtleistung auf solche Dogmen würde (wie v. d. Goltz a. a. O. sagt) die Kirche das Urteil ihrer Auflösung unterschreiben. Nur jene schon mit bezug auf die Schriftaussagen angeregte Frage, wie weit man in Lehrausprägung gehen könne, dürfe und müsse, bleibt freilich hiebei immer stehen, und auch jene Einwendung des alten Rationalismus gegen die bestehenden Dogmen und die Art, wie sie gewonnen wurden, ist damit noch nicht erledigt.

Die wichtigste Frage aber ist nun die, aus welchen Quellen und nach welchen Normen das Dogma zu bilden, woher die Glaubenswarheit, die den Inhalt von Bekenntnis und Lehre bilden soll, zu entnehmen sei. Eben nach diesen Normen hat auch der Dogmatiker den ihm in der Kirche vorliegenden dogmatischen Stoff zu prüfen, auf eben diese Quellen hat auch er zurückzugehen und aus ihnen die Warheit zu schöpfen, wenn anders er nicht auf jene bloß referirende Tätigkeit oder historische Aufgabe sich beschränken soll. Auch die katholischen Dogmatiker erkennen dies immer an. Man könnte in betreff ihrer etwa denken: weil für sie gemäß ihrer Grundlehre von der Autorität der Kirche alles, was die Kirche als Warheit aufstelle, einfach schon um deswillen als Warheit feststehen müsse, brauchen sie das so Aufgestellte nur einfach als solches mit Berufung auf diejenigen Kundgebungen der Kirche, die davon handeln, in innerem Zusammenhang vorzutragen. Auch sie aber haben sich nie hierauf beschränkt, sondern immer die Zeugnisse der heiligen Schrift und die der Tradition und der heil. Väter, worauf die Aufstellungen der gegenwärtigen und vorangegangenen Kirche sich stützen, auch selber als Begründung vorgefürt.

Wir haben hier diejenige Grundfrage der Dogmatik vor uns, um welche besonders in der Gegenwart die wichtigsten Gegensätze und Kämpfe innerhalb der protestantischen Theologie sich bewegen. Es fehlt viel, dass diese, nachdem der

katholische Standpunkt verworfen und auch der Boden altprotestantischer Orthodoxie mindestens einer durchgreifenden Kritik verfallen ist, schon eine durchweg klare, sichere, vollständige wissenschaftliche Antwort darbieten würde; ja selbst der Inhalt der Frage wird noch mehr und mehr in klares Licht gestellt werden müssen. Und zwar wird das für die Vertreter der sogenannten kritischen Theologie nicht minder als für die der sogenannten gläubigen oder die der modernen Orthodoxie gelten.

Entsprechend der katholischen Auffassung von Schrift, Tradition und Autorität der Kirche gehen die katholischen Dogmatiker, wie gesagt, auf jene beiden Quellen zurück, müssen aber in Auslegung des Schriftinhaltes an Väter und Tradition sich binden, die endgiltige, ja untrügliche Entscheidung darüber, was wirklich für Inhalt und Sinn der Schrift und Tradition zu gelten habe, der fortwärend bestehenden und gegenwärtigen Kirche, wie sie im Gesamtepiskopate (ja nach dem Vatikanum schon im Einen untrüglichen Papste) repräsentirt ist, anheimstellen und so faktisch diese gegenwärtige kirchliche Autorität zur höchsten und absoluten Norm für das machen, was sie als Lehre der Kirche und als göttliche Warheit vortragen. Auch innerhalb der Schranken, die hiemit gezogen sind, hat doch noch die neuere katholische Theologie speziell in Deutschland mit bezug auf den Gebrauch der Schrift und auf die Einflüsse des in den Frommen selbst lebenden Geistes, ja auch auf Einwirkungen philosophischen Denkens (vgl. Hermesianismus), teilweise noch anerkennenswerte Freiheit und Mannigfaltigkeit gezeigt (eine Übersicht über die Geschichte der kathol. Dogmatik in Deutschland gibt K. Werner, Gesch. der kathol. Theologie seit dem Trienter Konzil, läßt jedoch die auch dort noch obwaltende Verschiedenheit von Richtungen noch viel zu wenig ans Licht treten). Aber mit nur stets fortschreitender Schärfe und Gewalt hat hiegegen bekanntlich gerade in der neueren Zeit jenes Prinzip sich festgestellt und durchgesetzt.

Die evangelisch-protestantische Dogmatik findet nirgends einen haltbaren Grund für die Autorität jenes Kirchentums. Seinen Entscheidungen und der Geltung angeblicher mündlicher Überlieferungen hat sie zunächst die Autorität der hl. Schrift entgegengestellt, wie diese mit ihrem waren Sinn den Gläubigen klar genug vorliege. Hiebei hat zwar gleich Luther an den verschiedenen Bestandteilen dieser überlieferten Offenbarungsurkunden von dem aus, was sich für ihn als Mittelpunkt der Offenbarungswarheit bezeugt hatte, unbefangen eine gewisse Kritik geübt: mit bezug darauf fehlte es jedoch den alten Orthodoxen an klarem Bewusstsein über die Prinzipien des dogmatischen Verfarens. Ferner nahmen die alten Dogmatiker eine gewisse allgemeine Offenbarung und gewisse Warheitselemente eines allgemein religiösen Bewusstseins auch außerhalb der biblischen Offenbarung an und unterschieden mit bezug hierauf zwischen articuli puri, die lediglich aus der speziellen Offenbarung zu erkennen seien, und mixti. Sie legten jedoch den Aussagen jenes Bewusstseins, das durch die Sünde zu sehr korrumpirt sei, keine Bedeutung für die Begründung des Glaubens und Fürung des dogmatischen Beweises bei; auch den Inhalt der sogenannten articuli mixti sollte die Dogmatik einfach und ganz aus der hl. Schrift nehmen. So heißt diese nicht bloß die einzige höchste Norm, an welcher alle Glaubens- und Lehrsätze sich bewären müssen, sondern die in ihr enthaltene Offenbarung heißt das Erkenntnisprinzip für die Theologie schlechtweg. In Wirklichkeit wirkte freilich in Kirchenlehre und Dogmatik Überlieferung und Herkommen gewaltig weiter: keineswegs hat die alte Dogmatik ihren ganzen Inhalt neu aus der Schrift reproduzirt. Und in der Auffassung der dogmatischen Probleme und Gestaltung der Begriffe hat auch eine in der Weise der Scholastik philosophirende Vernunft trotz der reformatorischen Verwarung tatsächlich noch und wider einen weitgreifenden Einfluss ausgeübt.

In der Folgezeit erwacht vor allem das Bewusstsein davon, dass die in der protestantischen Dogmatik traditionell gewordenen Lehrformen und der Inhalt der biblischen Offenbarung sich nicht gegenseitig decken. Nicht bloß der Rationalismus, sondern auch der Supranaturalismus will jene nach diesen neu prüfen, vereinfachen, reinigen. Zugleich aber wendet sich die Kritik auch gegen die Autorität der hl. Schrift selbst. Die Lehre vom göttlichen Ursprung oder Inspiration der Schrift,

worauf diese ruht, wird aufgelöst oder wenigstens so abgeschwächt und umgestaltet, dass eine unbedingte Untrüglichkeit aller in der Schrift enthaltenen Aussagen nicht mehr behauptet werden kann. Wie weit wird doch auch bei den verschiedenen Richtungen der heutigen Dogmatik noch von einer normativen Autorität der Schrift und von ihr als höchster, einzigartiger Quelle für die Glaubens- und Lehrsätze die Rede sein können? Vor allem handelt es sich hiebei natürlich um die neutestamentlichen Schriften mit ihrem Zeugnis von dem wirklich erschienenen Erlöser, seinem Wort und Werk: darin sind gegenüber der orthodoxen Gleichstellung alt- und neutestamentlicher Offenbarung und Schrift die verschiedenen neueren Richtungen im allgemeinen miteinander einverstanden. Insbesondere muss dann für den dogmatischen Gebrauch jener Schriften die Stellung in betracht kommen, welche ihnen zugleich mit der Leugnung ihres höheren Ursprungs in der allmählichen, fortschreitenden, durch Gegensätze hindurch sich bewegenden geschichtlichen Entwickelung der beiden ersten Jarhunderte von neuerer, besonders Baurscher Kritik, angewiesen worden ist.

Auch auf einem solchen kritischen Standpunkt will man denselben noch eine spezifische Bedeutung beilegen: so Biedermann, Lipsius. Sie seien authentische geschichtliche Urkunden des ursprünglichen christlichen Geistes. Wärend insoweit der Dogmatiker aus ihnen nur erst historisch ersehen könnte, wie der christliche Geist und Glauben ursprünglich gestaltet war, noch nicht was als religiöse Warheit für uns feststehe und stehen bleiben müsse, redet doch Biedermann (Dogmatik S. 151) in sehr unklarem Übergang auch von einer „historischen Autorität" der Schriften für die „Glaubenserkenntnis", d. h. für die Erkenntnis nicht bloß dessen, was für den tatsächlichen Glaubensstand des Urchristentums, sondern dessen, was für „absolute Warheit" gelten solle. Lipsius begründet für die Schriften eine normative Bedeutung, indem er in ihnen das christliche Prinzip nicht bloß in seiner Erstlingsgestaltung, sondern hiebei auch in einer eigentümlichen ursprünglichen Reinheit und Kräftigkeit, mit eigentümlicher Frische und Lebensfülle ausgeprägt findet, — entsprechend einem Satze, welchen Schleiermacher (Darst. d. theol. Stud. § 83) mit bezug auf geschichtliche Entwickelungen überhaupt ausgesprochen hat: dass nämlich die frühesten Zustände eines geschichtlichen Verlaufs, wo seine innere Lebenseinheit noch nicht, wie bei der spätern Verbreitung, mit andern Kräften kollidire, sein eigentümliches Wesen noch am reinsten repräsentire. Aber wie hoch wäre, wenn der erwänte kritische Standpunkt Recht hätte, auch nur jener historische Wert der Schriften als Urkunden anzuschlagen? Das historische Urteil der sie zu einem Kanon vereinigenden Kirche, welches hiemit ihren Inbegriff (wie Biedermann sagt) „für den authentischen Ausdruck ihres religiösen Prinzipes erklärte", hat dafür natürlich sehr wenig Gewicht; denn es sagt uns zunächst bloß, was die Kirche der auf die Abfassung der Schriften folgenden Zeit in ihnen zu finden glaubte; es beweist uns noch nicht, wie die vorangegangene, ursprüngliche Christenheit in Warheit zum Geiste derselben sich verhielt. Und in Warheit würden nach den Ergebnissen jener Kritik weitaus die meisten der Schriften, namentlich die wirklichen oder sogenannten paulinischen und das Johannesevangelium, gar nicht den Glauben der Urgemeinde widergeben; vielmehr wäre die Weise, wie sie die Erlösung auf Jesu Person, seinen Tod und seine Erhöhung zurückfüren und unsere Gotteskindschaft oder unser Leben in Gott durch die Beziehung auf seine Person bedingt sein lassen und in ihm selbst das Göttliche und Menschliche geeint schauen, eine wesentliche Abweichung nicht bloß von den Lehrformen, sondern von der ganzen sittlich-religiösen Anschauung der Urgemeinde und wäre auch keineswegs durch ein Zurückgehen auf die wirkliche, durch Jesus gegebene, von der Urgemeinde nur noch nicht genügend erfasste Offenbarung zu begründen. Was ferner den dogmatischen Wert jener Urkunde und ihres Inhaltes betrifft, so kann gemäss derselben kritischen Theologie die in unserm Kanon vertretene Weiterentwickelung des Christentums über den Standpunkt der Urgemeinde hinaus zwar einerseits, sofern sie zu größerer geistiger Freiheit und Universalismus fürte, als Weiterentfaltung eines schon in Jesu aufgetretenen Prinzips und als Fortschritt zu warem Leben in Gott und warer Glaubenserkenntnis erscheinen,

entspricht aber in jenem dogmatischen und praktischen Hauptpunkt, nämlich hinsichtlich jener der Person Christi beigelegten religiösen Bedeutung, nicht bloß nicht dem ursprünglichen Christentum, sondern auch keineswegs der Warheit selbst, das heißt dem wirklichen Verhältnis, in welchem Jesus von Nazareth zu Gott stand, und einem wirklichen Bedingtsein unseres eigenen Verhältnisses zu Gott durch jene gläubige Beziehung zu Jesus als Mittler und Versöner und vollkommenem Träger göttlichen Lebens. Und zugleich würde auch der Christus der ursprünglichen, bei den Synoptikern erhaltenen Überlieferung, obgleich er sich noch nicht die Prädikate jener späteren Christologie beilegte, doch mit bezug auf Gründung des Gottesreiches, Gottesherrschaft, Weltgericht, Besitz göttlicher Kräfte, Erlösung der Menschheit one Bedürfnis eigener Erlösung u. s. w. sich eine so hohe Stellung zugemessen haben, dass sie mit den philosophischen und theologischen Voraussetzungen jenes Standpunktes sich nicht vertrüge und demnach auch der Inhalt seiner im N. T. enthaltenen Selbstzeugnisse, um Glaubenssätzen zu Grund gelegt zu werden, erst noch wesentlicher Zurechtstellung bedürfte. So wird die Schrift, anstatt unbedingte normative Autorität zu behaupten, vielmehr durchweg einer Kritik, für welche sie gar keine solche Autorität mehr besitzt, unterliegen; ihr eine solche auf dem bezeichneten Standpunkt doch noch beizulegen, ist Schein oder Inkonsequenz.

Von einer dogmatischen Autorität neutestamentlicher Schriften und von einer besonderen Reinheit, in welcher das christliche Prinzip hier sich offenbare, kann nur dann die Rede sein, wenn Jesu die seinen Selbstzeugnissen entsprechende Stellung und Dignität, welche ihn über die ganze Menschheit erhebt, wirklich zuerkannt und nicht minder die religiösen Zeugnisse der verschiedenen Verfasser jener Schriften als warhaftige Zeugnisse über ihn und als eine ebenso harmonische, berechtigte und ware wie vielseitige Entfaltung des in ihm geoffenbarten religiösen Warheitsgehaltes und Lebens anerkannt werden. Damit verbindet sich dann das alttestamentliche Wort als die Offenbarung eines höheren Geistes, der hier im Gegensatz gegen ein Gebundensein der übrigen Menschheit in Sünde und Weltlichkeit und auch im Kampf mit dem natürlichen Volksgeist Israels auf einzigartige Weise in allmählicher positiver Entwicklung den Eintritt jener christlichen Offenbarung vorbereitet und hiebei auch die in den alttestamentlichen Schriften bestehenden Urkunden seiner eigenen geschichtlichen Entwickelung selber hervorgebracht hat.

So hoch man nun aber auch das Ansehen der Schrift stellen mag, so genügt es doch nicht, einfach auf dieses zurückzugehen, wenn gefragt wird, wie der christliche Glaube seines Inhaltes gewiss werden und auf was so auch der Dogmatiker seine Lehrsätze gründen solle. Die weiteren hierauf bezüglichen Warheitsmomente und Fragen können der neueren Theologie bei keiner Richtung mehr ganz sich verbergen. Es handelt sich um die Bedeutung, welche für Glauben und Dogmatik die Beziehung des Inhaltes auf's Innere der christlichen Subjekte hat, auf's „fromme Selbstbewusstsein" (vgl. besonders Schleiermacher), auf's „Gewissen" (vgl. teils J. T. Beck, teils Schenkel), auf innere „Erfarung" (vgl. H. Plitt, „Evangel. Glaubensl. nach Schrift und Erfarung").

Der Offenbarungsinhalt der hl. Schrift würde vom Glauben bei aller Unterwerfung unter ihre Autorität nicht innerlich angeeignet, wenn nicht die dort objektiv bezeugten Ansprüche des heiligen, allerhabenen Gottes im Innern der Subjekte selbst sich geltend machten, die Züge und Kräfte der göttlichen Liebe erfaren, die sittlich religiösen Eindrücke der Person Christi aufgenommen, die Wirkungen der Erlösung und Versönung von den neugeborenen Gotteskindern genossen würden. Erst hierdurch entsteht auch das rechte Verständnis für Ziel und Mittelpunkt jener Offenbarung, und erst von da aus ist richtige Orientirung unter den verschiedenen Elementen und Seiten der Schriftoffenbarung mit bezug auf ihre verschiedene Bestimmung und Bedeutung möglich. Vor allem endlich kann die rechte Überzeugung von einem höheren Charakter jener Schriften selbst zustandekommen und begründet werden nur, indem auch schon ihr Inhalt auf diese Weise dem Innern sich bezeugt, indem ferner auch ihr eigener Geist mit seiner eigentümlichen Originalität, Höhe, Kraft, Frische und Einfalt sich zu erfaren gibt und indem zugleich

diese ihre geistige Eigentümlichkeit aus dem geschichtlichen äußeren und inneren Zusammenhang, in welchem sie mit der ursprünglichen Offenbarung Christi und des von ihm ausgegangenen Lebens stehen, begriffen wird. Denn one das würden die wenigen Aussagen, welche die Schriften selbst über eine besondere geistige Begabung und Autorität ihrer Verfasser an die Hand geben und welche ja selbst noch der Beglaubigung bedürften, weitaus nicht genügen, ihre Autorität für Glauben und Dogmatik zu begründen. Und zwar hat bei jenen inneren Regungen der Christ die Gewissheit, dass sie nicht bloß Sache dieser oder jener Individualität seien, sondern dass sie nach Gottes Willen und durch Gottes Wort und Geist in allen Seelen, die den höheren Einwirkungen nicht widerstreben, geweckt werden könnten und sollten, und dass jene Erfarungen nicht bloß Sache eines zwar unvermeidlichen, aber doch lediglich subjektiven, zu bloßen Illusionen fürenden psychologischen Prozesses seien (darüber weiß Lipsius mit seiner religiösen Psychologie in Warheit nirgends hinauszufüren), sondern dass das in ihnen sich bezeugende Göttliche mit dem Anspruch auf unbedingte Anerkennung sich geltend mache und mit einer Herabsetzung solcher Zeugnisse zu Illusionen unsere höchste Bestimmung verleugnet, unser warer Wert preisgegeben, die Harmonie unseres Innern unselig zerstört wäre. Es verhält sich in dieser Hinsicht ebenso wie mit derjenigen inneren Bezeugung des sittlich Guten, des Sittengesetzes u. s. w., welche auch von vielen, die dem spezifisch Christlichen sich noch verschließen, anerkannt wird. Mit der hier eintretenden Gewissheit läßt keine Gewissheit von der Realität und Gültigkeit sinnlich wargenommener Objekte sich vergleichen. Auf solche Vorgänge des inneren Lebens also, durch welche der Glaube ursprünglich zustandekommt, muss auch der Dogmatiker verweisen, um den Glaubensinhalt festzustellen. Er hat auf sie zu verweisen, so wie er sie bei den Mitgläubigen laut den allgemeinen Äußerungen christlicher Vergangenheit und Gegenwart voraussetzen und wie er sie bei sich selbst erfaren darf. Eben auf solches Subjektives muss ja auch wider der Ethiker, der philosophische so gut wie der theologische, in letzter Instanz sich berufen, one es für die, welche die entsprechenden Gewissensvorgänge zu kennen und zu erfaren leugnen, durch äußere Autoritäten oder geschichtlichen Nachweis oder logische Deduktion feststellen zu können.

Mit bezug auf die Autorität der Schriften, wie sie der Dogmatiker hiernach festzuhalten hat, liegt dann aber noch eine Reihe von Fragen vor, die schärfer und offener, als meist noch von den neueren Verteidigern der Schriftinspiration geschieht, werden gewürdigt und beantwortet werden müssen. Ist der Wertunterschied zwischen ihnen nicht ein sehr großer und der zwischen ihnen und anderen Produkten echt christlichen Geistes nicht immer nur ein relativer? Und hat nicht die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auch in den höchsten Organen der Offenbarung, die wir unter ihren Verfassern anerkennen, doch mit dem Wirken des Geistes in anderen Christen das gemein, dass seine erleuchtende Kraft nur auf's sittlich-religiöse Gebiet sich bezieht, beim Inhalt anderer Gebiete, wie dem der äußeren Geschichte, nur die etwa darin sich ausprägenden Momente religiöser Warheit betrifft und selbst in der Auffassung und begrifflichen Ausprägung des höchsten religiösen Warheitsgehaltes den Einflüssen, Mängeln und Fortschritten allgemeiner menschlicher Geistes- und Gedankenbildung Raum gibt? Es ist klar, wie sehr es von der Beantwortung dieser Fragen abhängt, welcherlei Warheit und in welcher Weise wir sie aus der Schrift, ihren verschiedenen Bestandteilen und ihren Worten und Ausdrücken abzuleiten haben.

Hinsichtlich jener inneren Erfarung ist insbesondere noch teils daran zu erinnern, dass der dogmatische Inhalt seiner Natur nach entweder direkt (dogmatische Aussagen über die inneren Vorgänge selbst) oder mehr oder weniger nur indirekt (Aussagen über das göttlich Objektive, sofern es in's Innere wirkt) auf jene zu beziehen und dass zwischen den inneren Zeugnissen selbst und den an sie sich anschließenden Ergebnissen reflektirenden Denkens wol zu unterscheiden ist (vgl. z. B. Versönungstheorieen im Zusammenhang mit dem Gewissen von Sünde und Schuld und dem inneren Genuss der Versönung). Teils ist zu erinnern daran, dass, wie der tiefstgegründete Christ nur um so mehr bekennen wird, die in der Schrift

niedergelegte Warheit von den Einzelnen und den ganzen Christengemeinden im Zusammenhang mit der fortschreitenden Durchdringung des ganzen inneren Lebens erst noch immer tiefer und voller angeeignet werden muss und hiefür jenes ursprüngliche Schriftzeugnis von Christus immer mit der unerschöpflichen Tiefe und Allseitigkeit über uns stehen bleibt, die es ja auch schon durch die ganze bisherige Geschichte der Christenheit und ihrer Theologie und Dogmatik hindurch bewärt hat. Jene Erinnerung wird namentlich auch gegenüber der wertvollen Arbeit F. H. R. Franks, „System der christlichen Gewissheit" (2 Bde. 1870, 1873) berechtigt sein (auch gegen Ausfürungen von mir selbst hinsichtlich eines „unmittelbaren Innewerdens" in meinem Buch: „Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, 1859").

Bei dem Verfaren aber, das hieraus für den Dogmatiker sich ergibt, müssen wir zugleich darauf zurückkommen, dass er, wie im Begriff der Dogmatik liegt, einen in einer bestimmten christlichen Gemeinde oder Kirche geltenden Glaubensinhalt darzustellen hat. Falls etwa Einer in selbständigem Schöpfen aus jenen göttlichen Zeugnissen einen Inhalt, der von Glauben und Lehre aller bestehenden Gemeinden abwiche, gewonnen zu haben vermeinte, so müsste er wenigstens versuchen, ihn auch für eine Gemeinschaft zur Geltung zu bringen (wobei es übrigens nicht bloß und wol auch nicht zuerst auf streng wissenschaftliche Darstellung ankäme: man vergleiche vielmehr das ursprüngliche lebendig-religiöse Zeugnis und Wirken unserer Reformatoren).

So muss denn der Dogmatiker den kirchlichen Bekenntnis- und Lehrbestand, wie er vor allem in den offiziellen Symbolen vorliegt, objektiv widergeben, sich mit ihm auseinandersetzen, seine etwaigen Abweichungen begründen und zugleich zeigen, mit welchem Recht er doch als Dogmatiker sich noch in diese bestimmte Gemeinschaft stelle. Auch eine gewisse Abhängigkeit von dem in der Gemeinschaft geltenden und lebenden Geiste und Glaubenstypus kann nie aufhören noch soll sie aufgegeben werden. Denn nicht bloß der gewönliche Christ, sondern auch der Dogmatiker, bleibt von selbst mehr oder weniger bedingt und bestimmt durch die ihn umgebende Glaubens- und Denkweise, innerhalb deren er selbst mit seinem Glauben und Denken herangebildet worden ist. Und dieselbe göttliche Fügung, welche ihn in diese bestimmte Kirche hereingestellt hat und ihn darin seiner Gemeinschaft mit Gott froh werden lässt, macht es ihm zur Pflicht der Pietät, vor allem die hier an ihn ergehenden Weisungen zu würdigen und was er Eigentümliches vorzutragen hat, besonders gewissenhaft dann zu prüfen, wenn ihm dadurch mit den Anschauungen und Lehren seiner Kirche Konflikt droht. Wir Evangelischen ferner haben speziell in demjenigen Geist, aus welchem unsere reformatorischen Bekenntnisse hervorgegangen sind, eine neue, besonders tiefe, lebendige, namentlich auf gewisse Grundmomente der Heilswarheit sich konzentrirende Erhebung des echten, ursprünglichen christlichen Geistes anzuerkennen. Aber immer muss der nicht bloß historisch referirende evangelische Dogmatiker über das hinaus, was ihm hier dargeboten wird, zu möglichst selbständigem Schöpfen aus den letzten Quellen christlicher Warheit weiterstreben. Er darf auch nicht verkennen, dass jener Erhebung bald — und zwar nach allgemeinen Regeln menschlicher Entwickelung — Nachlass und Verknöcherung gefolgt, dass ferner von jenem reformatorischen Geiste selbst keineswegs gleichmäßig der ganze, seit Jarhunderten festgewordene christliche Warheitsgehalt neu durchdrungen worden ist. Und Arbeit an Reinigung der Kirche und ihrer Lehre kann nicht minder als das vorhin Ausgesprochene zur Pflicht der Pietät werden. Die gerade in der Gegenwart von Verschiedenen so verschieden beantwortete Frage, wie weit nach der einen und andern Seite von dem, der sich einen evangelischen oder protestantischen Dogmatiker nennt, zu gehen sei, kann nicht so im allgemeinen, sondern nur mit bezug auf konkrete Lehrpunkte und Lehrweisen fruchtbar erörtert werden.

Der wissenschaftliche Charakter endlich, welchen die Dogmatik tragen soll, hängt wesentlich davon ab, dass der Stoff, welcher im Worte biblischer Offenbarung dem innerlich ergriffenen und durchdrungenen Subjekte sich bezeugt und

welchen es in jener Übereinstimmung mit seiner Kirche aufnimmt, mit scharfem und klarem methodischem Denken gestaltet, begrifflich fixirt, in seine Momente zerlegt, jedes einzelne Lehrmoment in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen festgestellt werde. Und nicht bloß formell gestaltend, sondern auch kritisch wird ein solches Denken wirken müssen: prüfend, wie weit überhaupt das Gebiet der religiösen Warheit und so auch jener Offenbarung reiche, oder wo etwa Objekte rein weltlichen, historischen, naturhistorischen Forschens und Wissens sich einmengen, was wirklich zu den Tatsachen innerer sittlich-religiöser Erfarung gehöre, oder vielleicht nur zu einer unklaren und mangelhaften Reflexion über dieselbe, ja wie weit auch in den Aussagen höchststehender neutestamentlicher Männer doch zwischen einem vielleicht in keine menschliche Form ganz fassbaren Sinn und Gehalt und zwischen Formulirungen, bei welchen mit dem höchsten christlich-religiösen Geist eine noch unvollkommene menschliche Reflexion und Begriffsbildung zusammengewirkt hat, unterschieden werden könne und müsse. Eben dieses vernünftige Denken aber wird auch erkennen, dass wir, mit unserem Bewusstsein und unserer Sprachbildung vom Endlichen aufsteigend und in seinen Schranken und Gegensätzen uns bewegend, vollkommen adäquate Kategorieen für Gott und sein Verhältnis zu uns überhaupt nicht besitzen, vielmehr in unsern Aussagen über Gott an diejenigen Analogieen zwischen Gott und Endlichem uns halten müssten, auf welche die Grundzeugnisse des sittlich-religiösen, christlichen Lebens mit ihrem Anspruch auf unbedingte Geltung uns hinleiten. Wer darüber sich erheben zu können dünkt, gerät teils in völlig leere abstrakte Formeln hinein, teils in Ausdrücke, die vielmehr niedrigeren Gebieten des Daseins entstammen (vgl. besonders bei Biedermann). Weit sachgemäßer wird es sein, auch anthropomorphistisch klingende Aussprüche in der Dogmatik one Bedenken weiter zu gebrauchen, nachdem man einesteils die unabweisbaren Motive für ihren Gebrauch dargelegt, andererseits ihr Mangelhaftes anerkannt hat. Daneben ist zu erinnern, dass, wie jeder philosophisch Gebildete wissen muss, auch für die anderen Gebiete realen menschlichen Erkennens diejenige Adäquatheit unserer Vorstellungs- und Denkformen, welche viele heutige Verehrer eines sogenannten exakten Wissens voraussetzen, durchaus nicht kann behauptet werden.

Die hier ausgehobenen Fragen pflegt man, sofern sie auf die Begründung der Dogmatik sich beziehen, in Einleitungen zu ihr zu besprechen. Man kann einwenden, dass das alles ja doch erst durch den Zusammenhang der Dogmatik selbst und ihrer sämtlichen Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu uns verständlich werde, dass ja die Lehre von der Schrift hier bei der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln ihren natürlichen Ort habe. Aber ein Vorgreifen ist notwendig, weil ja doch schon im voraus für das einzuschlagende Verfaren ein Verständnis da sein muss, und es ist recht wol möglich, weil der in der Gemeinde stehende Dogmatiker zu Solchen reden will, bei denen er ein — jetzt zu wissenschaftlicher Erkenntnis zu erhebendes — Bewusstsein des hier und dort zu erörternden Inhaltes bereits voraussetzen darf. H. Voigt hat neuerdings die Fragen in einer „Fundamental-Dogmatik“ (Gotha 1874) behandelt. Zu einer vollen Fundamentirung der Dogmatik würde indessen noch mehr gehören: sie müsste eine Fundamentirung für die Gesamtlehre des Christentums, d. h. für Dogmatik in Einheit mit Ethik sein, und sie müsste dann eingehend und scharf (anders als die „philosophische Dogmatik“, in welcher J. P. Lange die Hauptgegenstände der Prolegomena zur Dogmatik so bespricht, dass er dadurch die christlichen Dogmen „in ihrem wesentlichen Prinzip vor dem allgemeinen Denken rechtfertigen“ möchte) namentlich auch mit der von den allgemeinen Fragen und Prinzipien des Erkennens handelnden, von den Ergebnissen des allgemeinen Weltbewusstseins und Forschens ausgehenden und zugleich auf die Beobachtung der religiösen und spezifisch christlichen Lebenstatsachen angewiesenen Philosophie über die verschiedenen Aufgaben und über ein Zusammenwirken, über die gegenseitigen Grenzen und über gemeinsame Gegenstände und Begriffe sich auseinandersetzen.

Man könnte fragen, ob nicht eine solche Philosophie, welche die allgemeinen Forderungen und Tatsachen des sittlich-religiösen Individual- und Gemeinlebens

und die positiven äußern und innern Tatsachen des Christentums genugsam würdige, und eine solche Dogmatik, welche allen Ansprüchen der Wissenschaft und Kritik ihr Recht widerfaren lasse, in ihrer Vollendung mit einander eins werden müssten. Wärend vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus nach vorübergehenden Hoffnungen, als ob eben durch sie das Christentum zu seinem waren Selbstbewusstsein kommen werde, in D. F. Strauß' „Christlicher Glaubenslehre" (1840) vielmehr eine Auflösung der christlichen Glaubenswarheiten versucht worden ist und wärend jene Kategorieen der Biedermannschen Dogmatik, in welcher ebendieselbe nachklingt, einer warhaft philosophischen, eindringenden Deduktion, Definition und Begründung entbehren, hat J. C. Weiße mit umfassendem und energischem Denken im Zusammenhang des ihm eigentümlichen spekulativ-philosophischen Systems eine „Philosophische Dogmatik" (3 Bände, 1855—1862) ausgefürt und hiemit eine „Philosophie des Christentums" angestrebt, welche, vom Christentum selbst Prinzip und Inhalt entnehmend und die geschichtliche Tatsache des Christentums sich zum Gegenstande setzend, an die Stelle dessen eintreten dürfte, was auf früheren Stufen christlich-wissenschaftlicher Bildung die systematische Theologie gewesen sei. Aber mit Recht wird man bei dem sehr anerkennenswerten Versuch ebenso von theologischer Seite doch das rechte klare und tiefe Verständnis religiöser und christlicher Erfarung, wie von philosophischer Seite aus die Klarheit und Haltbarkeit der spekulativen Methode vermisst haben. Einem gleichen Ziele haben in philosophischen Arbeiten Ulrici, J. H. Fichte, K. Ph. Fischer zugestrebt.

Hinsichtlich eines einleitenden oder grundlegenden Teiles der Dogmatik ist noch zu erwänen, dass H. v. d. Goltz („Die christlichen Grundwarheiten" 2c., 1873) hier schon eine solche Darstellung der allgemein christlichen Prinzipien oder des allen Konfessionen gemeinsamen christlichen Gehaltes glaubt vorausschicken zu können, deren Grundbegriffe oder Grundsätze dann als positiver Kanon für das dogmatische System oder als Grenzlinie wider die Häresie dienen könnten und sollten. Aber sie müsste, um Licht, Begründung und Zusammenhang zu haben, schon ganz in die Dogmatik hineinfüren, und könnte nicht als vorangestellter Kanon dienen, da teils jene gemeinsamen Begriffe doch von den verschiedenen Konfessionen und Richtungen verschieden aufgefasst, teils wenigstens sehr verschiedene Konsequenzen aus ihnen gezogen würden und diesen Verschiedenheiten gegenüber doch immer erst noch auf die Begründung jener Grundbegriffe selbst zurückgegangen und zugleich schon die volle dogmatische Exposition derselben gegeben werden müsste.

Auf verschiedene Stellung hinsichtlich jener Grundfragen darüber, wie der dogmatische Stoff zu gewinnen und festzustellen sei, lassen sich die verschiedenen Richtungen der neueren Dogmatik wesentlich zurückfüren.

Nachdem der alte Rationalismus der ratio oder Vernunft one jede gründliche Erörterung darüber, was sie eigentlich sein und wie weit sie reichen sollte, die Entscheidung über die Glaubenswarheit zugesprochen, der Supranaturalismus jenem gegenüber vor allem die Autorität der biblischen Offenbarung — jedoch one tiefere Untersuchung der Art, wie wir zur Überzeugung von ihr und zu warhafter Aneignung des Offenbarungsinhaltes gelangen — behauptet hatte, hat Schleiermacher mit seinem Zurückgehen auf's Innere des christlichen Bewusstseins, wobei er aber die Frage nach dem objektiven Warheitsgehalt der daraus gezogenen Lehraussagen auf die Seite schob und philosophische Anschauungen mit tief christlichen Regungen zusammenwirken ließ, jedenfalls den bedeutsamsten Anstoß zur Weiterentwicklung unserer Wissenschaft gegeben.

An ihn nach einer Seite hin sich anschließend, suchte eine neuere Theologie den Inhalt jener Offenbarung mit dem Supranaturalismus, aber in tieferer Durchdringung, lebendigerer Reproduktion und freierer Kritik gegen nicht wirklich dazu Gehöriges, festzuhalten, zugleich auch den tiefen Warheitsgehalt der reformatorischen Bekenntnisse wider in's Bewusstsein zu rufen, nicht minder aber über den Gegensatz des lutherischen und reformirten hinauszufüren. So vor allem die Glaubenslehren von K. J. Nitzsch (System der christlichen Lehre, seit 1829;

vorzugsweise biblisch; das Ethische mit umfassend) und Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik d. evang.-luth. Kirche, seit 1826, unvollendet). — Als aus der reformirten Gemeinde hervorgegangene Theologen, die jenes unionistische Streben teilen, sind Ebrard (Christl. Dogmatik, 1851, 1852) und J. P. Lange (christl. Dogmatik, bestehend aus „philosophischer, positiver, angewandter" Dogmatik, 1849—1852; mit ausgedehntem, wenig disziplinirtem Gedankenflug) zu nennen; ferner Schenkel mit seiner „Christlichen Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt" (1858—59), wo indessen vor allem eine präzise Auffassung eben des Gewissens zu vermissen ist (Schenkels neuere Arbeit, „Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens im Zusammenhang dargestellt", 1877, gehört entschieden nicht mehr in diese Reihe, sondern zu den Werken des neueren Rationalismus, hat übrigens seiner Bestimmung für ein größeres Publikum die Ansprüche strenger Wissenschaftlichkeit hintangestellt). — Mit spekulativem Denken suchte Liebner in die biblisch-kirchlichen, vor allem christologischen und trinitarischen Glaubenssätze einzudringen, kam jedoch über eine 1. Abteilung seiner „Christl. Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt" (1849) nicht hinaus. Martensen (Christl. Dogmatik, deutsch 1850 und in einer vom Vf. selbst autorisirten Ausgabe seit 1856) hat jenem gesamten Glaubensgehalt eine mit modern spekulativen Elementen verbundene, geistvolle, kurze und fließende Darstellung gegeben, die vermöge dieser Vorzüge eine besonders weite Verbreitung gefunden hat, jedoch allzuleicht bei sich den Mangel an strenger Fixirung und Prüfung der Begriffe und Fragen übersehen läßt. Rothe meinte, wärend er mit großer Entschiedenheit zu einem ebenso gläubig supranaturalistischen, wie innerlich freien Standpunkt sich bekannte, die christliche Warheit gar auf rein spekulativem Wege produziren, nämlich änlich, wie Hegel aus dem reinen Begriff alles logisch herausentwickelte, so aus der Urtatsache des Denkens des religiösen Menschen, in welcher ein „Sich durch Gott bestimmt Finden" unmittelbar mitenthalten sei, die ganze christliche Warheit denkend herausdeduciren und konstruiren zu können: so in der „Theologischen Ethik". Daneben wollte er die „Dogmatik" als bloße historisch-kritische Disziplin stellen (vgl. Rothe, Zur Dogmatik, 1863). In seiner eigenen Dogmatik, wie sie aus seinem Nachlass durch Schenkel (1870) herausgegeben worden ist, erhalten wir dann vielmehr nur positive biblische und historische Mitteilungen und kritische Bemerkungen, als ein in sich begründetes Warheitsganzes. — Vor allem eine entschiedene biblische Gläubigkeit, jedoch mit Rücksichtnahme auf alle Hauptfragen neuerer Wissenschaft vertritt Reiff in seiner „Christlichen Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung" (1873, 1876), mit welcher er nicht bloß Theologen, sondern auch Nichttheologen dienen will. — Endlich ist hier die schon oben erwänte, aus der Brüdergemeinde hervorgegangene Glaubenslehre H. Plitts (1863) anzureihen. — Die hier vertretenen Richtungen, so verschieden sie auch unter sich selbst sind, haben doch miteinander denjenigen Charakter gemein, welchen seine Gegner von rechts und links als Vermittlungstheologie in ungünstigem Sinne zu bezeichnen pflegen.

Rein aus der Schrift will J. T. Beck, anschließend an die altwürttembergische Bengelsche Schule, in tiefer, schwerer Gedankenarbeit das echt christliche dogmatische System gewinnen, wobei er, einfach auf die innere Selbstbezeugung der Schrift vertrauend, alle Fragen einer auf sie bezüglichen Kritik fern halten zu dürfen meint und zugleich diejenigen, auf den Glaubensinhalt bezüglichen Probleme, welche von den Anfängen der christlichen Wissenschaft bis auf die Gegenwart an den Tag getreten sind, großenteils nur ungenügend überhaupt in's Auge gefasst hat (Einleitung in das System der christlichen Lehre, 1838, christl. Lehrwissenschaft, 1841, unvollendet; vieles klarer im „Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche" u. s. w., 1862). Bestimmte Beziehung hat auf diese Probleme und die kirchliche Lehrfassung R. Kübel in seinem rein aus der Schrift schöpfenden kurzgefassten „Christlichen Lehrsystem nach der hl. Schrift" (1873; wie bei Nitzsch auch das Ethische umfassend) genommen, hat jedoch die damit zusammenhängenden wissenschaftlichen Fragen nicht so zu erledigen gesucht, dass seine Arbeit als eigentliche Dogmatik auftreten wollte. Klar ist vollends bei J. Ch. K. Hofmanns

großem „Theologischen Versuch“ — „der Schriftbeweis“ —, dass dies noch nicht Dogmatik ist noch sein will.

Andere sind von der neu aufgelebten gläubigen Theologie aus so auf das alte lutherische Dogma zurückgegangen, dass sie es in seiner konfessionellen Eigentümlichkeit und im Gegensatz gegen jene Unionsbestrebungen neu festzustellen und zu systematisiren versuchen. So sucht Philippis „Kirchliche Glaubenslehre“ (begonnen 1854, noch nicht ganz vollendet) eine reine lutherische Rechtgläubigkeit gegen moderne Richtungen aller Art zu waren. Milder und selbständiger verfärt Thomasius, hat sich auch erlaubt, eine Christologie anzunehmen, in welcher man eine gründliche Abweichung vom Bekenntnis der Konkordienformel und einen Versuch der Fortbildung sowol der reformirten als der lutherischen Lehre erkennen muss (Christi Person und Werk, Darstellung der evang.-luther. Dogmatik, 1853, 1856). Kahnis hat, wärend er seine Dogmatik ausdrücklich eine „Darstellung der lutherischen Dogmatik“ nennt und seine kirchliche Stellung unter den Lutheranern und Gegnern der Union behält, tatsächlich allen den Einflüssen, welche in der sog. Vermittlungstheologie wirken, frei sich geöffnet und in der für die Unionsfrage am meisten in betracht kommenden Lehre vom Abendmal einen Lehrversuch von in Warheit unionistischem Charakter vorgetragen (Die luth. Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, 1861—1868, in besonderen Teilen die Schriftlehre, den historisch entwickelten und festgestellten Kirchenglauben und endlich das eigene System ausfürend; in der 2. Ausg. 1874 ist diese Behandlungsweise, welche Aufgaben der biblischen Theologie und Dogmengeschichte ungebürlich in die Dogmatik zog, aufgegeben).

Allen diesen Richtungen steht diejenige gegenüber, die man als neurationalistische bezeichnen mag, wärend anzuerkennen ist, dass sie ganz anders, als der alte Rationalismus, in die Grundfragen eindringt. Sie selbst wirft den andern vor, dass sie dies zu wenig tun und den kritischen Ergebnissen, zu welchen ein echt wissenschaftliches Eindringen füre, im Hängen am Überlieferten und in der Rücksicht auf falsch verstandene religiöse Interessen sich widersetzen. Hier wird, obgleich den „Vermittlungstheologen“ nahe stehend, zuerst Hase, ein Hauptbekämpfer altrationalistischer Oberflächlichkeit, zu nennen sein, der nach seinen eigenen philosophischen Ideeen das Positive der christlichen Lehrüberlieferung sein und maßvoll prüft, jene aber weder in seiner Dogmatik, wo dazu freilich nicht Raum war, noch sonstwo so, wie es strenge Philosophie fordert, präzisirt und begründet hat (Evangelische Dogmatik, seit 1826, — seit 1860 „evangelisch-protestantische“ betitelt). Der Schleiermachersche Standpunkt ist nach der überwiegend kritischen Seite hin in sehr durchdachter sorgfältiger Ausfürung und mit einem sittlichen und religiösen Ernst, der erkennen läst, dass das Werk auch „auf der Kanzel gereift“ sei, durch A. Schweizer behauptet und weitergefürt (Die christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, 1863—1872; 2. Aufl. 1877). Biedermanns Standpunkt (Christliche Dogmatik, 1869) ist wesentlich derjenige Hegelsche, von welchem aus einst Strauß (vgl. oben) die christliche Lehre beurteilt und aufgelöst hat; er aber will, was auf jenem ihm für war gilt, als den waren Gehalt des christlichen Prinzips festhalten. Eben diesen Gehalt sucht Lipsius (Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876), vom religiösen Prozeſs in den Subjekten ausgehend, auf dialektisch-kritischem Wege durch Abstreifen der sinnlichen Vorstellungsformen herauszugewinnen, wobei er in der Beurteilung dieser Formen und auch im inhaltlichen Ergebnis meist mit Biedermann Hand in Hand geht, derjenigen philosophischen Spekulation jedoch, auf welcher des letzteren Zuversicht zum positiven Ergebnis ruht, kein Vertrauen mehr schenkt. Zu vermissen aber ist, wie schon bemerkt, ebensosehr bei Biedermann eine wirkliche Rechtfertigung seiner positiven Begriffe, wie bei Lipsius ein Argument oder Kriterium für die Gewisheit, womit das unter jener Abstreifung verbleibende Residuum wirklich noch von Glauben und Erkenntnis behauptet, oder für den Unterschied, welcher zwischen der von ihm mit der Vernunfttätigkeit identifizirten, auf's Übersinnliche sich richtenden Phantasietätigkeit und zwischen einem aus allgemein menschlichen Trieben hervorgehenden und dennoch eiteln Phantasiespiel gemacht werden sollte (vgl. indessen die klärenden

und weiterfürenden Aussagen von L. in den Jahrbb. f. protest. Theol. 1877, 1878). Die Mannungen an Dogmatiker der Vermittlungstheologie, nicht bloß der Lehrüberlieferung gegenüber, sondern auch beim Schöpfen aus der Schrift und dem christlichen Bewusstsein die kritische Arbeit strenger durchzufüren, sind gewiss berechtigt. Jene Theologie aber, welche sich gern die kritische, ja gar geradezu die wissenschaftliche nennt, ist mit den von ihr festgehaltenen positiven, religiösen und christlichen Elementen für alle nach weiter links stehenden, das Christentum preisgebenden Kritiker selbst auch nur schlechte, haltlose Vermittlung und wird sich, wenn sie ihr Positives wirklich waren will, fragen müssen, ob sie dafür nicht Grundlagen anerkennen muss, deren konsequente Anerkennung zu noch ganz andern positiven Ergebnissen auch den gewissenhaftesten Kritiker zurückfüren wird.

Indem bei dieser Übersicht der wichtigsten neueren Dogmatiken auf Monographieen und Abhandlungen einzugehen kein Raum war, sind in ihr auch bedeutendste Dogmatiker, von denen wir doch eigentliche Dogmatiken nicht besitzen, noch unerwänt geblieben: so namentlich J. Müller und Dorner in der Reihe von Nitzsch, Twesten, Liebner u. s. w., endlich A. Ritschl, der mit sehr selbständiger Kritik vornehmlich von der Basis ethischen Bewusstseins aus (auf Kant sich zurückbeziehend) ein positives System des Glaubens festzustellen strebt, indessen gerade mit bezug auf die letzten Gründe der Glaubensüberzeugung und so auch die tiefsten Fundamente der Dogmatik in seiner großen, das dogmatische Gebiet weit umspannenden Monographie über die Rechtfertigungs- und Versönungslehre doch die für eine Dogmatik genügenden Erklärungen noch nicht gegeben hat.

Für die Geschichte der protestantischen Dogmatik ist zu verweisen auf das so betitelte, bis auf Schleiermacher reichende große Werk von Gaß (4 Bde., 1854 bis 1867), ferner die Übersichten in Dorners Geschichte der protestant. Theologie, G. Franks Geschichte der protest. Theologie, auch Kahnis Dogmatik. **J. Köstlin.**

Dogmengeschichte als gesonderte theologische Disziplin datirt erst von unserem Jarhundert an. Bis dahin galt sie als integrirender Teil der Kirchengeschichte und wurde sie dieser einverleibt. Dass sie ein solcher Teil der Kirchengeschichte ist, kann auch gar nicht geleugnet werden, aber es verhält sich mit der Dogmengeschichte wie mit der Ethik, sie ist ein integrirender Teil der Kirchengeschichte, wie die Ethik ein integrirender Teil der Dogmatik ist, wie man aber Recht und guten Grund hat, die Ethik gesondert von der Dogmatik zu behandeln, so verhält es sich auch mit der Dogmengeschichte. In beiden Fällen ist der Stoff ein zu breiter, als dass er anders als kompendiarisch in eins zusammengefasst werden könnte, und doch ist ihr Gehalt von so eminenter Bedeutung, dass er eines tieferen Eingehens in gesonderter Darstellung bedürftig ist. War es also ganz berechtigt, dass man die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin vom Anfang unseres Jarhunderts an zu behandeln anfing, so war doch die Zeit, in welcher das geschah, nicht darnach angetan, um der Dogmengeschichte ihr Recht zu verschaffen und das rechte Verständnis derselben zu vermitteln: denn sie entstand in der Zeit, in welcher man von dem Glauben der Kirche teils sich zu entfremden angefangen hatte, teils auch sich bereits entfremdet hatte, in welcher man also vergessen hatte, was es um das Dogma, mit dessen Geschichte man sich befassen sollte, sei. Für die richtige Begriffsbestimmung der Dogmengeschichte und für die richtige Behandlung derselben kommt aber alles darauf an, dass man auf festem kirchlichen Boden steht. Man kann die Geschichte, welche die Kirche mit ihren Dogmen erlebt hat, unmöglich recht verstehen, wenn man nicht mit dem Sinn und Geist vertraut ist, in welchem die Kirche an ihnen gearbeitet hat, und wer von einem anderen Standpunkt aus an die Behandlung der Dogmengeschichte herangeht, an dem rächt sich unfehlbar seine Abkehr von dem kirchlichen Standpunkt. Das gilt vor allem der Zeit, in welcher man die Behandlung der Dogmengeschichte als gesonderter Disziplin anbaute. Aber auch die nachfolgenden Dogmenhistoriker haben sich nicht alle auf diesen kirchlichen Standpunkt gestellt, darum ist die Behandlung der Dogmengeschichte auch jetzt noch eine sehr verschiedene, je nach dem Standpunkt, den man zu dem kirchlichen Glauben einnimmt. Je verschiedener nun auch in der Gegenwart die Dogmengeschichte be-

handelt wird, desto notwendiger ist es, sich genau zu vergegenwärtigen, wie sich vom kirchlichen Standpunkt aus die Dogmengeschichte zu gestalten hat. Wenn die Dogmengeschichte, was ihr Name besagt, Geschichte der Dogmen ist, so ist die erste Frage die, was man unter Dogma zu verstehen hat und inwiefern dasselbe eine Geschichte hat. Aus der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich dann von selbst die Bestimmung der Aufgabe. Kennen wir diese aber einmal, so wird daraus auch die Bedeutung dieser Disziplin erhellen und wird sich sagen lassen, welches die rechte Form ist, in der diese Disziplin zur Darstellung zu bringen ist. Unter Dogma verstand man im vorchristlichen wie im christlichen Altertum ein feststehendes, ein zu allgemeiner Anerkennung gekommenes. Man brauchte in der Gerichtssprache des vorchristlichen Altertums das Wort zur Bezeichnung eines von der Obrigkeit ausgehenden Reskriptes, das allgemeine Geltung haben sollte, und die Philosophen brauchten es zur Bezeichnung eines Satzes von allgemeiner unantastbarer Wahrheit. Im neuen Testament (Act. 16, 9; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14) wurden damit die Satzungen des mosaischen Gesetzes bezeichnet; die Kirchenväter aber verstanden unter Dogmen die Lehren Christi und der Apostel, oder auch überhaupt die christlichen, die von der Kirche anerkannten, Glaubenswahrheiten, und das ist der Sinn geblieben, den die Kirche mit dem Wort Dogma verband. Dogma ist also nicht eine subjektive Meinung, die ein Individuum oder eine bestimmte Zeit über religiöse Dinge hatte, sondern unter Dogma verstand die Kirche zu allen Zeiten eine absolute, für immer geltende Wahrheit, und von dieser sagte sie, dass sie dieselbe der göttlichen Offenbarung entnommen habe. Das Dogma hat also zu seinem Inhalt eine der Offenbarung entnommene Glaubenswahrheit. Das ist das erste Moment im Begriff Dogma. Das zweite Moment ist aber das, dass es nur seinem Inhalt nach absolute Wahrheit ist, seiner Form, seiner Fassung, seinem Ausdruck nach ist es aber menschlichen Ursprungs, denn die Aussage, welche die Kirche vom Dogma tut, ist eine von der Kirche vorgenommene, hat also seinen Ursprung in menschlicher Tätigkeit. Damit ist zugleich das dritte Moment im Begriff des Dogmas genannt. Das Dogma ist nicht die Aussage eines einzelnen Individuums, sondern die Aussage der Kirche als solcher, eine Aussage, welche entstanden ist durch gemeinsame Tätigkeit der Glieder der Kirche, und zwar eine Tätigkeit, welche durch alle Jarhunderte hindurch geht. Also ist das Dogma ein allmählich entstandenes.

Bestimmt man so den Begriff von Dogma, so drängen sich zwei Fragen auf: 1) Warum stellt man überhaupt ein Dogma auf, warum tut man eine menschliche Aussage von der Glaubenswahrheit, und läßt es nicht bei der Glaubenswahrheit selbst bewenden, da ja doch die Glaubenswahrheit eine geoffenbarte ist? 2) Wie kommt es, dass die Dogmen nicht mit einemmal da sind, dass sie vielmehr allmählich entstehen und wandelbare Formen haben, da doch das Christentum eine geoffenbarte, eine mit einemmal gegebene, ist? Das sind Vorfragen, welche die Antwort auf die Frage, inwiefern das Dogma eine Geschichte hat, einleiten.

Die erste Frage beantwortet sich aus der Natur des Christentums und der Art der göttlichen Offenbarung. Freilich ist die christliche Wahrheit eine göttliche und mit einemmal gegebene und darum absolute Wahrheit. Aber die göttliche Wahrheit, wir meinen die mündliche Predigt der Apostel und das schriftlich verzeichnete Wort derselben, gibt uns die Wahrheit zum geringeren Teil in der Form von Lehren, nicht etwa in Katechismusform oder in der Form der göttlichen Gebote, sondern in der Form von Tatsachen, wie ja überhaupt das Christentum nicht Lehre, sondern Tatsache ist. Mit dem Christentum ist ein neues Verhältnis Gottes zu den Menschen gesetzt. Davon haben die Apostel gezeugt durch mündliche Predigt und davon zeugen Apostel und Evangelisten in der hl. Schrift. In der Bezeugung dieser Tatsachen besteht also die von den Aposteln bezeugte und in der hl. Schrift niedergelegte Offenbarung. Die Apostel zeugen von Gott dem Vater, der durch Christum versönt ist; sie zeugen von Jesu Christo, der durch seinen Tod uns von dem Fluch des Gesetzes befreit hat; sie zeugen von dem hl. Geist, der Segen und Kraft der Erlösung den Einzelnen aneignet; sie zeugen von der Kirche, welche auf diese Tatsache gegründet ist und der die Mittel anvertraut

sind, durch welche ein heiliges Gemeinwesen entstanden ist und fortbestehen kann. Welche Warheiten und Lehren aber aus diesen Tatsachen sich ergeben, das zusammenzustellen, ist die Aufgabe derer, welchen diese Zeugnisse gepredigt werden. Daraus also erklärt sich die menschliche Form, welche die Dogmen haben. Ein par Beispiele werden das erläutern. Die hl. Schrift zält nirgends die Eigenschaften Gottes auf, aber sie zeugt so von Gott und seinen Werken, dass wir daraus die Eigenschaften Gottes ableiten können. Sie stellt keinen Lehrsatz auf über die zwei Naturen in Christo, aber sie beschreibt uns Ihn so, dass wir daraus die zwei Naturen in Christo ableiten können.

Die zweite Frage, die, wie es kommt, dass die Dogmen nicht mit einemmal da sind und wandelbare Formen haben, da doch die christliche Warheit die mit einemmal gegebene ist, ist eigentlich mit der Antwort auf die erste Frage schon beantwortet. Freilich ist die christliche Warheit die mit einemmal gegebene und der Glaube des ersten Christen hat ganz denselben Inhalt, den der Glaube des letzten Christen haben wird. Der letztere hat vor dem ersteren nichts voraus. Mit dem einzigen Satz, dass wir durch Christum erlöst sind, ist alles das gesagt, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht, und wer das im Glauben ergreift und in sich wirken läßt, ist der durch Christum Erlöste und in Ihm Selige. Aber in diesem einzigen Satz liegt doch eine Fülle von Sätzen, welche nicht zugleich mit einemmal zum Bewusstsein kommen, sondern erst infolge dessen, dass man sich in diese eine Grundwarheit mit seinem Denken hineinvertieft, und es kann da gar nicht anders sein, als dass da, wo man sich durch den Glauben beseligt fült, sich ein Trieb und Drang einstellt, alles das, was man damit besitzt, sich zu näherem Bewusstsein zu bringen.

Nach Beantwortung dieser zwei Vorfragen läßt sich weiter schreiten zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Dogmen eine Geschichte haben?

Wir müssen davon ausgehen, dass von dem Augenblick an, wo eine Gemeinde von Erlösten besteht, eine innere Geistesarbeit beginnt, welche dahin geht, die Heilswarheit in ihren einzelnen Momenten sich zum Bewusstsein zu bringen und immer tiefer in das Verständnis derselben einzudringen, eine Geistesarbeit, welche hier auf Erden nie zum Abschluss kommt und immerfort auf Ertrag hoffen darf, da der Reichtum der in Christo beschlossenen Erkenntnis ein unerschöpflicher ist. Das Ergebnis dieser Geistesarbeit sind dann die einzelnen Sätze, welche wir Dogmen nennen und ihr Ergebnis ist ein successives. Schon insofern haben also die Dogmen eine Geschichte, als die Erkenntnis eine successive, im Lauf der Zeit gewonnene ist. Sie haben aber auch weiter insofern eine Geschichte, als an ihnen eine Veränderung vorgehen kann, sie also eine Entwickelung erleben. Wo nämlich die Erkenntnis, die man an der Glaubenswarheit macht, eine bestimmtere wird, da erweist sich die Fassung, die man dem Dogma bis dahin gegeben hat, als die nicht mehr zureichende, weil sie die neue Erkenntnis noch nicht in sich schloss. Es muss also an dessen Stelle eine andere Fassung treten, welche die neue Erkenntnis in sich aufnimmt, oder auch es muss zu dem bereits gewonnenen Dogma ein neues hinzutreten. Endlich kann das vorliegende Dogma auch missgedeutet werden, es kann ihm ein falscher Sinn untergelegt werden, und dieser muss dann abgewehrt werden durch eine Fassung, welche die Andersdeutung unmöglich macht. In solchem Fall schließt dann die Veränderung, welche mit dem Dogma vorgeht, nicht immer eine neue Erkenntnis in sich, und ist die Veränderung oft nur eine solche, welche an der Fassung, am Ausdruck vorgegangen ist. Aber auch das ist von Wichtigkeit und Gewinn, denn die im Dogma niedergelegte Erkenntnis ist dadurch vor falscher Deutung bewart. Zumeist ist aber der Kirche mit der Abwehr falscher Deutung Gelegenheit gegeben, in das Verständnis der Sache selbst tiefer einzudringen. So kommt es also in mehr als einem Sinn zu einer Geschichte der Dogmen. Wenn aber so an dem Dogma eine Veränderung vorgeht, wenn eine Entwicklung, ein Werden statt hat, wenn das Dogma also eine Geschichte hat, so geht da, darauf ist zur Abwehr von Missverständnis wol zu achten, die Veränderung nicht an dem substantiellen Inhalt des Dogma, nicht an der Glaubenswarheit selbst vor.

Diese bleibt vielmehr, weil sie der göttlichen Offenbarung entnommen ist, immer die gleiche und zu ihr kann nichts dem Inhalt nach neues hinzukommen, weil die Offenbarung eine mit den Aposteln geschlossene, weil also der ganze Inhalt der Glaubenswarheit von der ersten Zeit an vorhanden ist. Die Dogmen haben also keine Geschichte in dem Sinne, als ob die darin enthaltenen Glaubenswarheiten Veränderungen oder Zuwachs erlitten, noch weniger in dem Sinn, als ob die Meinungen über die Glaubenswarheiten in verschiedenen Zeiten, aus was immer für Gründen, verschiedene gewesen wären, wie noch Münscher meint, der von der christlichen Lehre sagt, sie habe seit ihrem Ursprung unzälige Veränderungen erlitten und Aufgabe der Dogmengeschichte sei es eben, von diesen Veränderungen zu berichten: denn wäre in der Dogmengeschichte nur von der verschiedenen Stellung zu berichten, welche man in den verschiedenen Zeiten zu den Glaubenswarheiten eingenommen hat, so wäre es gar nicht der Mühe wert, sich mit Dogmengeschichte zu beschäftigen und läge eine schreiende Anmaßung der Kirche darin, dass sie die jedesmalige Fassung des Dogma allen ihren Mitgliedern zur Annahme zumutet. Die Dogmengeschichte bietet nur dann ein Interesse dar, wenn innerhalb des Dogma selbst eine vernünftige und in der Sache selbst begründete Entwickelung vor sich geht. Indem das aber keine an dem Inhalt der Glaubenswarheit selbst vorgehende ist, ist die Dogmengeschichte auch nicht vergleichbar mit der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat zwar eine ware und wirkliche Geschichte, insofern in ihr ein gesetzmäßiger und methodischer Fortschritt in der Erkenntnis vorliegt, aber die Philosophie beginnt mit dem Suchen der Warheit und bewegt sich vom Suchen zum Finden, vom Irrtum zur Warheit fort. Dagegen im Dogma ist schon die Warheit gegeben, in ihr ist also nicht wie in der Philosophie von einer successiven Annäherung an die Warheit die Rede.

Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist demnach die, von der Geschichte zu berichten, welche die Dogmen durchgemacht haben; zu zeigen, wie und auf welchem Weg die Kirche allmählich zu der explizirten Erkenntnis der Heilswarheit gelangt ist, welche jetzt vorliegt; warum in den Glaubenswarheiten gerade diese Form und dieser Ausdruck gewält ist, und wie die Dogmen sich allmählich zusammengeschlossen haben zu dem Lehrbegriff, zu dem die Kirche sich in der Gegenwart bekennt. Dogmengeschichte ist also Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, und es wäre besser, diese Disziplin so zu benennen, denn es handelt sich hier schließlich darum, zu zeigen, wie in der Summe der einzelnen Dogmen sich die Gesamterkenntnis von dem, was Inhalt des Christentums ist, darstellt, wie es zu dem Bekenntnis der Kirche, das in den Symbolen niedergelegt ist, wie es zu dem Lehrbegriff der Kirche kommt. Um diese Aufgabe zu lösen, muss man also den Gang der Entwickelung, welchen die Dogmen durchgemacht haben, sich zum Verständnis bringen, muss man vor allem die Ursachen, welche auf diese Entwickelung einwirkten und sie hervorriefen, ins Auge fassen und da insbesondere nachweisen, dass der Gang der Entwickelung kein zufälliger oder willkürlicher, sondern ein aus der Sache selbst hervorgehender war. Die erste und vornehmste Ursache liegt nun in der Sache selbst. Mit der Offenbarung ist auch das Verlangen nach Erkenntnis gesetzt; die in der Offenbarung enthaltene Warheit hat den Trieb sich zu entfalten und die Entfaltung geht mit der Gesetzmäßigkeit vor sich, welche in der Warheit selbst liegt. Wo man die Heilswarheit sich aneignet und sich denkend in sie hineinvertieft, da treten auch die Erkenntnisse, welche in der Warheit beschlossen liegen, allmählich hervor, so dass immer eine die andere erläutert, eine aus der anderen hervorgeht. Es liegt also in der Natur der Sache, dass die Dogmen am Anfang unbestimmteren und allgemeineren Inhalts sind, im Lauf der Zeit aber bestimmter und reicher an Inhalt werden. Würde nun die Kirche in allen ihren Gliedern sich ganz an die Warheit hingeben, welche in sich selbst den Trieb der Entfaltung hat, so würden auch auf die Entwickelung der Dogmen keine anderen Ursachen einwirken, als die erst genannten und hätte die Dogmengeschichte keine andere Aufgabe als die, der dialektischen Bewegung, zu der die Warheit treibt, nachzugehen und zu zeigen, wie es in der Natur der Warheit

sind, durch welche ein heiliges Gemeinwesen entstanden ist und fortbestehen kann. Welche Warheiten und Lehren aber aus diesen Tatsachen sich ergeben, das zusammenzustellen, ist die Aufgabe derer, welchen diese Zeugnisse gepredigt werden. Daraus also erklärt sich die menschliche Form, welche die Dogmen haben. Ein par Beispiele werden das erläutern. Die hl. Schrift zält nirgends die Eigenschaften Gottes auf, aber sie zeugt so von Gott und seinen Werken, dass wir daraus die Eigenschaften Gottes ableiten können. Sie stellt keinen Lehrsatz auf über die zwei Naturen in Christo, aber sie beschreibt uns Ihn so, dass wir daraus die zwei Naturen in Christo ableiten können.

Die zweite Frage, die, wie es kommt, dass die Dogmen nicht mit einemmal da sind und wandelbare Formen haben, da doch die christliche Warheit die mit einemmal gegebene ist, ist eigentlich mit der Antwort auf die erste Frage schon beantwortet. Freilich ist die christliche Warheit die mit einemmal gegebene und der Glaube des ersten Christen hat ganz denselben Inhalt, den der Glaube des letzten Christen haben wird. Der letztere hat vor dem ersteren nichts voraus. Mit dem einzigen Satz, dass wir durch Christum erlöst sind, ist alles das gesagt, was den Inhalt des christlichen Glaubens ausmacht, und wer das im Glauben ergreift und in sich wirken lässt, ist der durch Christum Erlöste und in Ihm Selige. Aber in diesem einzigen Satz liegt doch eine Fülle von Sätzen, welche nicht zugleich mit einemmal zum Bewusstsein kommen, sondern erst infolge dessen, dass man sich in diese eine Grundwarheit mit seinem Denken hineinvertieft, und es kann da gar nicht anders sein, als dass da, wo man sich durch den Glauben beseligt fült, sich ein Trieb und Drang einstellt, alles das, was man damit besitzt, sich zu näherem Bewusstsein zu bringen.

Nach Beantwortung dieser zwei Vorfragen lässt sich weiter schreiten zur Beantwortung der Frage, inwiefern die Dogmen eine Geschichte haben?

Wir müssen davon ausgehen, dass von dem Augenblick an, wo eine Gemeinde von Erlösten besteht, eine innere Geistesarbeit beginnt, welche dahin geht, die Heilswarheit in ihren einzelnen Momenten sich zum Bewusstsein zu bringen und immer tiefer in das Verständnis derselben einzudringen, eine Geistesarbeit, welche hier auf Erden nie zum Abschluss kommt und immerfort auf Ertrag hoffen darf, da der Reichtum der in Christo beschlossenen Erkenntnis ein unerschöpflicher ist. Das Ergebnis dieser Geistesarbeit sind dann die einzelnen Sätze, welche wir Dogmen nennen und ihr Ergebnis ist ein successives. Schon insofern haben also die Dogmen eine Geschichte, als die Erkenntnis eine successive, im Lauf der Zeit gewonnene ist. Sie haben aber auch weiter insofern eine Geschichte, als an ihnen eine Veränderung vorgehen kann, sie also eine Entwickelung erleben. Wo nämlich die Erkenntnis, die man an der Glaubenswarheit macht, eine bestimmtere wird, da erweist sich die Fassung, die man dem Dogma bis dahin gegeben hat, als die nicht mehr zureichende, weil sie die neue Erkenntnis noch nicht in sich schloss. Es muss also an dessen Stelle eine andere Fassung treten, welche die neue Erkenntnis in sich aufnimmt, oder auch es muss zu dem bereits gewonnenen Dogma ein neues hinzutreten. Endlich kann das vorliegende Dogma auch missgedeutet werden, es kann ihm ein falscher Sinn untergelegt werden, und dieser muss dann abgewehrt werden durch eine Fassung, welche die Andersdeutung unmöglich macht. In solchem Fall schließt dann die Veränderung, welche mit dem Dogma vorgeht, nicht immer eine neue Erkenntnis in sich, und ist die Veränderung oft nur eine solche, welche an der Fassung, am Ausdruck vorgegangen ist. Aber auch das ist von Wichtigkeit und Gewinn, denn die im Dogma niedergelegte Erkenntnis ist dadurch vor falscher Deutung bewart. Zumeist ist aber der Kirche mit der Abwehr falscher Deutung Gelegenheit gegeben, in das Verständnis der Sache selbst tiefer einzudringen. So kommt es also in mehr als einem Sinn zu einer Geschichte der Dogmen. Wenn aber so an dem Dogma eine Veränderung vorgeht, wenn eine Entwicklung, ein Werden statt hat, wenn das Dogma also eine Geschichte hat, so geht da, darauf ist zur Abwehr von Missverständnis wol zu achten, die Veränderung nicht an dem substantiellen Inhalt des Dogma, nicht an der Glaubenswarheit selbst vor.

Diese bleibt vielmehr, weil sie der göttlichen Offenbarung entnommen ist, immer die gleiche und zu ihr kann nichts dem Inhalt nach neues hinzukommen, weil die Offenbarung eine mit den Aposteln geschlossene, weil also der ganze Inhalt der Glaubenswarheit von der ersten Zeit an vorhanden ist. Die Dogmen haben also keine Geschichte in dem Sinne, als ob die darin enthaltenen Glaubenswarheiten Veränderungen oder Zuwachs erlitten, noch weniger in dem Sinn, als ob die Meinungen über die Glaubenswarheiten in verschiedenen Zeiten, aus was immer für Gründen, verschiedene gewesen wären, wie noch Münscher meint, der von der christlichen Lehre sagt, sie habe seit ihrem Ursprung unzälige Veränderungen erlitten und Aufgabe der Dogmengeschichte sei es eben, von diesen Veränderungen zu berichten: denn wäre in der Dogmengeschichte nur von der verschiedenen Stellung zu berichten, welche man in den verschiedenen Zeiten zu den Glaubenswarheiten eingenommen hat, so wäre es gar nicht der Mühe wert, sich mit Dogmengeschichte zu beschäftigen und läge eine schreiende Anmaßung der Kirche darin, dass sie die jedesmalige Fassung des Dogma allen ihren Mitgliedern zur Annahme zumutet. Die Dogmengeschichte bietet nur dann ein Interesse dar, wenn innerhalb des Dogma selbst eine vernünftige und in der Sache selbst begründete Entwickelung vor sich geht. Indem das aber keine an dem Inhalt der Glaubenswarheit selbst vorgehende ist, ist die Dogmengeschichte auch nicht vergleichbar mit der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat zwar eine ware und wirkliche Geschichte, insofern in ihr ein gesetzmäßiger und methodischer Fortschritt in der Erkenntnis vorliegt, aber die Philosophie beginnt mit dem Suchen der Warheit und bewegt sich vom Suchen zum Finden, vom Irrtum zur Warheit fort. Dagegen im Dogma ist schon die Warheit gegeben, in ihr ist also nicht wie in der Philosophie von einer successiven Annäherung an die Warheit die Rede.

Die Aufgabe der Dogmengeschichte ist demnach die, von der Geschichte zu berichten, welche die Dogmen durchgemacht haben; zu zeigen, wie und auf welchem Weg die Kirche allmählich zu der explizirten Erkenntnis der Heilswarheit gelangt ist, welche jetzt vorliegt; warum in den Glaubenswarheiten gerade diese Form und dieser Ausdruck gewält ist, und wie die Dogmen sich allmählich zusammengeschlossen haben zu dem Lehrbegriff, zu dem die Kirche sich in der Gegenwart bekennt. Dogmengeschichte ist also Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs, und es wäre besser, diese Disziplin so zu benennen, denn es handelt sich hier schließlich darum, zu zeigen, wie in der Summe der einzelnen Dogmen sich die Gesamterkenntnis von dem, was Inhalt des Christentums ist, darstellt, wie es zu dem Bekenntnis der Kirche, das in den Symbolen niedergelegt ist, wie es zu dem Lehrbegriff der Kirche kommt. Um diese Aufgabe zu lösen, muss man also den Gang der Entwickelung, welchen die Dogmen durchgemacht haben, sich zum Verständnis bringen, muss man vor allem die Ursachen, welche auf diese Entwickelung einwirkten und sie hervorriefen, ins Auge fassen und da insbesondere nachweisen, dass der Gang der Entwickelung kein zufälliger oder willkürlicher, sondern ein aus der Sache selbst hervorgehender war. Die erste und vornehmste Ursache liegt nun in der Sache selbst. Mit der Offenbarung ist auch das Verlangen nach Erkenntnis gesetzt; die in der Offenbarung enthaltene Warheit hat den Trieb sich zu entfalten und die Entfaltung geht mit der Gesetzmäßigkeit vor sich, welche in der Warheit selbst liegt. Wo man die Heilswarheit sich aneignet und sich denkend in sie hineinvertieft, da treten auch die Erkenntnisse, welche in der Warheit beschlossen liegen, allmählich hervor, so dass immer eine die andere erläutert, eine aus der anderen hervorgeht. Es liegt also in der Natur der Sache, dass die Dogmen am Anfang unbestimmteren und allgemeineren Inhalts sind, im Lauf der Zeit aber bestimmter und reicher an Inhalt werden. Würde nun die Kirche in allen ihren Gliedern sich ganz an die Warheit hingeben, welche in sich selbst den Trieb der Entfaltung hat, so würden auch auf die Entwickelung der Dogmen keine anderen Ursachen einwirken, als die erst genannten und hätte die Dogmengeschichte keine andere Aufgabe als die, der dialektischen Bewegung, zu der die Warheit treibt, nachzugehen und zu zeigen, wie es in der Natur der Warheit

liegt, dass sie sich gerade so entfaltet, wie sie in der Geschichte der Dogmen vorliegt. Aber dass die Warheit sich in der bezeichneten Weise und ungestört so entfalte, das ist doch bedingt durch das Verhalten, das man zu derselben einnimmt. Nun sagt uns aber die Geschichte nur zu deutlich, dass nicht zu allen Zeiten das rechte Verhalten zu der Warheit ist eingehalten worden. Wo das nicht geschehen ist, da ist auch eine Störung im Entwickelungsgang eingetreten, sind also noch andere Ursachen eingetreten, welche auf den Gang des Dogmas einwirkten und bewirkten, dass das Dogma gerade diese Gestalt annahm, und da ist die Hauptursache die Häresie, deren eigentliches Charakteristikum eben das ist, dass sie sich nicht recht zu der dargebotenen Warheit verhält. Es hat von jeher Einzelne gegeben, welche mehr oder weniger der Warheit widerstrebten und welche ihre eigene Meinung der in der Offenbarung gegebenen Warheit gegenüberstellten, diese in das Dogma hineinzutragen und dieses darnach zu deuten suchten. Das ist bald mehr bald weniger bewusst geschehen. Wo diese dann nicht mehr vereinzelt blieben, bildete sich der Lehre der Kirche gegenüber die Häresie und focht diese jene an. Aufgabe der Kirche war es dann, die Häresie als solche zu erkennen und ihr entgegenzutreten. Wo das geschah, entspann sich ein Kampf, der auf den Entwickelungsgang des Dogmas und seine Gestaltung von Einfluss wurde, denn es galt, die falschen Elemente, welche eindringen wollten, auszuscheiden, und das Dogma so zu präzisiren, dass dieselben keinen Platz und keinen Anhaltspunkt mehr darin hatten. Wo die Kirche diesen Kampf versäumte oder wo sie selbst zu trüben Auges wurde, um den Irrtum, der sich aufgetan, zu erkennen, da ist die Lehre der Kirche selbst getrübt und die Warheit derselben entstellt worden. Auch dies ist geschehen, denn die Warheit ist nicht so an die Kirche geheftet, dass sie unter keinen Umständen von ihr weichen könnte. Aber dieser Fall tritt uns erst in der späteren Zeit entgegen, in der früheren begegnen wir durchweg einem mannhaften Kampf gegen die Häresie, sie hat also auf den Entwickelungsgang der Dogmen und auf ihre Gestaltung eingewirkt. Die Kirche musste jetzt vorzugsweise ihr Augenmerk auf die Dogmen richten, welche von der Häresie angegriffen wurden und musste die falsche Deutung, welche ihnen von dieser gegeben wurde, abwehren. Diese Arbeit hat aber der Kirche auch den Vorteil gebracht, dass, indem sie daran Anlass hatte, tiefer in das in Rede stehende Dogma einzugehen, sie auch tiefere Erkenntnis davon gewann und diese in dem Dogma niederlegte, dann dass sie zugleich eine präzisere Fassung des Dogma gewann. So sehr man also die Verirrungen auch zu beklagen hat, die sich in der Häresie an den Tag legten, einen Nutzen haben sie doch gebracht und ist es eine törichte Klage, die man nicht selten hört, dass die Kirche ihre Zeit in einem nutzlosen Streit mit der Häresie verbracht hat. Noch törichter aber und recht eigentlich Zeichen einer oberflächlichen Geschichtsbetrachtung ist es, wenn man meint, es liege nur in äußerlichen und zufälligen Ursachen, dass die Kirche den Sieg über die Häresie davongetragen und infolge des dem Dogma die vorliegende Gestalt und Fassung gegeben hat, sodass, wenn der Kampf der Kirche weniger glücklich ausgefallen wäre, die Lehre als orthodoxe bezeichnet worden wäre, welche jetzt als die häretische gilt. Man kann und muss da wol zugeben, dass der Streit von Seite der Kirche nicht immer mit den rechten Waffen gefürt worden ist, auch dass die Kirche, um über die Häresie Herr zu werden, weltliche Gewalt mehr zu Hilfe genommen hat, als zu billigen ist, aber wenn solche Umstände den Ausschlag gegeben hätten, hätte es nicht zu dem jetzt vorliegenden Dogma kommen können. In ihm finden wir nämlich einen inneren Zusammenhang und einen gesetzmäßigen Fortschritt, der seinen Grund nur darin haben kann, dass man der Häresie gegenüber die Warheit hat zu ihrem Recht kommen lassen. Erkennt man aber auch an, dass das Auftreten der Häresie und der Kampf mit ihr auf die Dogmen eingewirkt hat, sowie auch das, dass dadurch eine vorübergehende Störung in den Gang der Entwickelung gebracht worden ist, so ist doch der Einfluss der Häresie und die durch sie hervorgebrachte Störung nicht so groß gewesen, als man zuweilen annimmt. Das kommt daher, dass auch die Häresie keine aus bloßer Laune oder Mutwillen hervorgegangene ist, und dass es kein Zufall ist, wenn sich

ihr Widerspruch gerade auf diese oder jene Lehre geworfen hat, sondern die Häresie hat doch immer an den Stand der Erkenntnis, der in der Gegenwart vorlag, angeknüpft und war so, indem sie gegen diese Widerspruch einlegte und durch den eingelegten Widerspruch eine Bewegung hervorrief, doch Anlass, dass die Kirche ihren Erkenntnisstand prüfte und in der Erkenntnis selbst klarer und sicherer wurde, so dass also die Erkenntnis doch an dem Punkt fortschritt, der dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis entsprach. Der Trieb zur Erkenntnis, der in der Sache selbst lag, kam also doch auch hier zu seinem Recht und die Häresie musste dem naturgemäßen Fortschritt dienen. Damit fällt also das Zufällige der durch die Häresie angerichteten Bewegung weg, und ist es in letzter Instanz doch die der Kirche anvertraute göttliche Warheit oder der in ihr wirkende Geist, welcher die Ordnung im Wachstum der Erkenntnis bestimmte.

Als zweite Ursache, welche auf die Entwickelung einwirkte, hat man wol auch die Individuen oder auch die Länder genannt, welche unter Gottes Leitung den Beruf erhalten hatten, an dem Verständnis des Lehrbegriffes zu arbeiten. Es ist das ein Punkt, der in den Dogmengeschichten in ganz besonderer Weise hervorgehoben zu werden pflegt, bei Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839) im Gegensatz gegen Rosenkranz (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1831) so sehr, dass dieser Theologe nur bis zu einem gewissen Punkt hin den Entwickelungsgang des Dogma in dem Wesen des Christentums selbst begründet sein lässt, aber der Meinung ist, dass aus ihm sich nicht erklären lasse, warum z. B. die Anthropologie später als die Theologie sei entwickelt worden, denn dem Wesen des christlichen Geistes könne es gleichgültig sein, welche seiner Seiten zuerst begriffen werde. Kliefoth ist vielmehr der Meinung, dass in dem Geist der Völker und Nationen, unter denen das Dogma sich entwickelt habe, der Grund zu suchen sei, welcher die Reihenfolge in dem Hervortreten der verschiedenen Seiten der christlichen Warheit bedingt habe, in ihm sei es also begründet, dass erst der Dogmenkreis, der die Theologie ausmacht, in die Entwickelung getreten sei. Sie ist ihm entstanden aus dem Einfluss der griechischen Volkseigentümlichkeit, der anthropologische aber durch den römischen Occident, der soteriologische (denn diese drei Dogmencyklen nimmt er an) aus dem germanischen Protestantismus. Daran erkennen wir nur das als Warheit an, dass die menschliche Begabung, welche eine Nation im Unterschied von anderen hat, von Gott verwendet worden ist, um es zu der Entwicklung des Dogma kommen zu lassen, welche im Wesen der Sache liegt, keineswegs aber ist die Entwickelung des Dogma in der Art durch den Charakter einer Nation bestimmt, dass, wenn eine andere Nation die Vorhand bekommen hätte, etwa die Anthropologie vor der Theologie zur Entwickelung gekommen wäre; und schließlich gibt das Kliefoth selbst zu, wenn er sagt, es sei „im Plan der göttlichen Weltregierung und der universalhistorischen Entwickelung der Menschheit die Entwickelung des Christentums zuvor versehen worden, und es offenbare sich eine höhere Weisheit in der Geschichte der Missionen, welche den Gang der Weltgeschichte so fügte, dass auch das Christentum die seinem Wesen angemessene Entwickelung in derselben findet."

Ist nun die Aufgabe richtig beschrieben, geht sie dahin, die Ursachen aufzuzeigen, durch welche die Kirche veranlasst wurde, eine ihr gewordene Erkenntnis im Dogma zu fixiren, so folgt daraus dreierlei: 1) dass die Dogmengeschichte es nicht mit allen einzelnen Lehren des Christentums zu tun hat, sondern nur mit denjenigen, welche eine Geschichte durchgemacht haben, 2) dass es die Dogmengeschichte mit den einzelnen Lehren immer nur da zu tun hat, wo die Kirche als solche sich damit befasst und sie im Dogma ausgeprägt hat, 3) dass die Dogmengeschichte sich nicht mit dem zu befassen hat, was die wissenschaftliche Seite am Dogma angeht, nicht mit dem, was dazu dient, das Dogma begreiflich und einleuchtend zu machen, oder was die wissenschaftliche Verbindung der Dogmen zur Dogmatik angeht. Das alles folgt von selbst aus der präzis gefassten Definition von Dogmengeschichte und die Dogmengeschichte gestaltet sich nur da klar, wo man das Genannte mit Bestimmtheit ausschließt. Weil aber das in den Dog-

seiner Einleitung zu S. J. Baumgartens Glaubenslehre 1759 und in seiner Geschichte der chr. Glaubenslehre vor Baumgartens Untersuchung theolog. Streitigkeiten 1762, an den sich dann Rößler (Lehrbegriff der chr. Kirche in den 3 ersten Jahrhunderten 1777) anschloss. Der Fortschritt, den diese Theologen machten, besteht darin, dass sie erkannt haben, man müsse die Dogmengeschichte als gesonderte Disziplin und nicht als bloßen Appendix zur Kirchengeschichte behandeln, dass sie aufhörten, die Dogmengeschichte in den Dienst der Dogmatik zu stellen und dass sie unbefangenere historische Untersuchungen anstellten, aber der dogmatische Standpunkt, den diese Zeit und obenan Semler einnahmen, hinderte sie geradezu an einem rechten Verständnis der Dogmengeschichte. Man war ja mit dem Glauben und Bekenntnis der Kirche zerfallen und glaubte nicht, dass dieses seinen Grund in einer absolut waren Offenbarung habe, nichts lag also dieser Zeit ferner als der Gedanke, dass die Kirche in ihrer Dogmenbildung die in der Offenbarung niedergelegte Grundwarheit in ihren einzelnen Momenten erfasst habe, sondern darin erblickte man die Aufgabe der Dogmengeschichte, die subjektiven Meinungen über göttliche Dinge, welche sich im Laufe der Zeit geltend gemacht hatten, zu verzeichnen. Ein Kampf subjektiver Meinungen gegen entgegenstehende gleich subjektive war es, mit dem man es in der Dogmengeschichte zu tun zu haben meinte. Selbst das, was man die Grundwarheiten des Christentums nennt, hielt man für eine subjektive Meinung und aus äußeren zufälligen Ursachen erklärte man nun, was auf diese Grundwarheiten aufgebaut wurde. Wenn Athanasius die ὁμοουσία Christi vertrat, so war das eine subjektive Meinung so gut wie die des Arius, und wenn Athanasius den Sieg über Arius davontrug, so hatte das seinen Grund nur darin, dass Athanasius schließlich den Kaiser für sich zu gewinnen wusste. Weil in der vorchristlichen Philosophie sich Anklänge an die Trinität vorfanden, glaubte man aus ihr die Entstehung des Dogmas von der Trinität herleiten zu können. Aus der düsteren schwermütigen Natur Augustins erklärte man die Entstehung des Dogmas von der Erbsünde. Dass die Dogmen allmählich Anerkennung fanden, hatte nach dieser Ansicht seinen Grund nicht darin, dass die Warheit über den Irrtum siegte, sondern nur darin, dass man, um doch ein einheitliches Bekenntnis zu haben, sich für dieses entschied und es durch äußere Gewalt zur Geltung brachte.

Zu dieser Auffassung hat vor allem Semler den Anstoß gegeben und diese Auffassung ist in die Lehrbücher übergegangen und hat sich lange darin erhalten. Sie findet sich noch bei Münscher, dem gelehrtesten Dogmenhistoriker dieser Zeit (Handbuch der chr. Dogmengeschichte, IV. Bde., 1793—1809 u. Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, 1812—1819, 3. Aufl., edirt von v. Coelln u. Neudecker, 1832 bis 1838). Münscher nennt noch die Dogmengeschichte die Geschichte der unzäligen Veränderungen, welche die christlichen Lehren seit ihrem Ursprung erfaren haben und welche entweder ihren Inhalt oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen, die Ursachen dieser Veränderungen sollen aber sowol in den ungleichen Geistesfähigkeiten der Christen, vorzüglich der Lehrer, als in den eigenen Umständen und Bedürfnissen eines jeden Zeitalters zu suchen sein.

Vor allem durch den Einfluss von Neander und Schleiermacher ist man von dieser Auffassung zurückgekommen und durch den ersteren namentlich, dann durch Baur in Tübingen, ist ein kräftiger Impuls zu Forschungen auf dem Gebiet der Dogmengeschichte gegeben worden und ist eine lange Reihe von dogmenhistorischen Monographieen erschienen, bei denen dann der jeweilige dogmatische Standpunkt geltend gemacht wird.

Von Lehrbüchern der Dogmengeschichte nennen wir aus der großen Menge von solchen: Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde., 1832, Compendium der chr. Dogmengeschichte, 1840, 2. Thl. herausgegeben von C. Hase, 1846); Engelhardt (2 Th., 1839); Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., 1867); Marheineke, 1849; Neander, ed. Jacobi, 2. Theile, 1857; Schmid, 3. Aufl., 1877; Frdr. Nitzsch (Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, I. Th., patristische Periode, 1870); Thomasius, Dogmengeschichte der alten

Kirche 1874, Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit, nach s. Tode herausgegeben von Plitt, 1876. — Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839. **H. Schmid.**

Doketen, s. Gnosis.

Dolcino. In dem Artikel über die Apostelbrüder ist bereits bemerkt, dass Dolcino, Son eines Priesters aus der Diözese von Novara, und seit 1291 dieser Sekte angehörend, im Jare 1300, nach Segarellis Verbrennung, an deren Spitze trat. Auch die ferneren Schicksale dieser schwärmerischen Partei sind in jenem Artikel schon kurz berichtet; es bleibt hier nur übrig, von Dolcinos eigentümlichen Lehren Erwänung zu tun. Er hat dieselben in drei prophetischen Schreiben ausgesprochen, von denen das dritte verloren ist, wärend von den zwei anderen nur Auszüge vorhanden sind in dem unten anzuführenden Additamentum ad historiam Dulcini. Das erste ist im Jare 1300 in Dalmatien verfasst, wohin sich Dolcino mit den meisten seiner Anhänger zurückgezogen hatte; es ist, sowie das drei Jare später geschriebene, an die zerstreuten Glieder der Sekte, sowie überhaupt an alle Christen gerichtet. Nachdem Dolcino in dem ersten seine Rechtgläubigkeit beteuert, verkündet er, für das Jar 1303, die Zeit, wo seine Gegner vertilgt sein, er und die Seinen öffentlich auftreten und predigen, und sämtliche Christen sich zu seiner, in diesen letzten Tagen von Gott, zum Heil der Welt, erneuten Lebensweise bekennen würden. Da sich diese Weissagung im Jar 1303 nicht erfüllte, schob er sie in seinem zweiten Schreiben auf 1304 hinaus, immer vorgebend, er sei von Gott auf besondere Weise berufen und habe Offenbarungen erhalten über das Verständnis der in der Bibel enthaltenen Prophezeiungen. Er unterschied vier Standpunkte, status, in der Entwickelungsgeschichte des göttlichen Lebens auf Erden; jeder derselben sei anfangs gut gewesen, und nur von einem neuen verdrängt worden, weil er ausgeartet. Der erste war der der Väter des alten Bundes. Im zweiten erschien Christus mit seinen Jüngern, um neue Tugenden an die Stelle des Verderbens zu setzen, in welches das Judentum geraten; diese Tugenden waren das eheloſe Leben, der Ehe entgegengesetzt, und das arme Leben, dem Besitze irdischer Güter entgegengesetzt. Die dritte Epoche begann mit Papst Silvester und Kaiser Konstantin, wo die Menge der Heiden in die Kirche eindrang, und diese, um die Neubekehrten für das christliche Leben zu bilden, Reichtümer annehmen musste, damit sie ihnen das Beispiel geben konnte, wie das Irdische zur Ehre Gottes und zum Dienste des Nächsten zu gebrauchen sei. Da jedoch der Eifer erkaltete und die Weltliebe überhand nahm, erschien als Reaktion die Regel des heil. Benedikt. Auch diese verfehlte ihren Zweck, das arme Leben wider herzustellen, zumal unter Geistlichen und Mönchen; daher die noch strengeren Regeln der Dominikaner und der Franziskaner, die indessen ebensowenig fruchteten. Als vierten Standpunkt bezeichnet Dolcino die Widereinfürung des apostolischen Lebens durch Segarelli und ihn selber; diese Periode soll dauern bis an's Ende der Welt. Das apostolische Leben erfordert Entsagung allem irdischen Besitz, und besteht in Einheit der Brüder durch Liebe im heil. Geiste, one dass dazu weder Formen und Gebräuche, noch äußere Vorschriften notwendig seien. Aus dem Gesagten geht hervor, dass die Lehren des Abtes Joachim nicht one Einfluss auf Dolcino geblieben sind, und dass die joachimsche Idee vom Zeitalter des heiligen Geistes völlig zu seinen Ansichten passt, obgleich die älteren Zeugnisse ihm dieselbe nicht zuschreiben. Dolcino fügte die Weissagung hinzu, König Friedrich von Sizilien, der im Jare 1300 noch mit König Karl II. von Neapel im Kriege und von Bonifaz VIII. mit dem Banne belegt war, werde zum Kaiser erhoben werden, neue Könige einsetzen und Bonifaz vom Stule stoßen; ein neues, von Gott gesandtes Oberhaupt werde die Kirche in Frieden regieren, und der heilige Geist werde, wie zu der Apostel Zeit, über die widerhergestellte Gemeinde der Heiligen ausgegossen werden. Abgesehen von den apokalyptischen Weissagungen, lässt sich in den Lehren Dolcinos jenes mystische Streben erkennen, das allem Äußeren, als Grund des Verderbens, entsagen will, um nur den Geist in seiner idealen Freiheit walten zu lassen; die Liebe sollte in ihrer Vollkommenheit, als inneres Band der Seelen, über alles G

erhaben, verwirklicht werden; alle menschlichen Verhältnisse, namentlich das zwischen Mann und Weib, sollten auf eine rein geistige Gemeinschaft zurückgeführt, und alles Gesetz sowie aller Eigenbesitz aufgehoben werden, damit nichts Sinnliches mehr den Menschen von seiner höheren Vollkommenheit abziehe. Dolcino lebte selbst in solchen Verhältnissen, one Eigentum, und mit einer ehemaligen Nonne Margaretha, die er seine dilectissima soror nannte. Auf das Gefärliche solcher, die menschliche Natur sowol als das Christentum verkennender Tendenzen braucht hier nicht aufmerksam gemacht zu werden. Dass Dolcino die Ursachen der Gebrechen der Kirche anerkannt, und dass in ihm ein Element religiöser Begeisterung lebte, leugnen wir nicht; aber ebenso war ist auch, dass missverstandene christliche Lehren und eine ungeregelte, sinnliche Phantasie dieser Begeisterung eine falsche Richtung gaben und Dolcinos reformatorisches Streben vereiteln mussten. Im Volke lebte indessen sein, durch küne Verteidigung gegen die ihn verfolgenden Heere erhöhtes Andenken fort; den einen galt er als Held und Märtyrer, den andern als ein falscher, von Gottes Arm gestrafter Prophet; Dante stellte ihn auf gleiche Linie mit Mahomet (Hölle, Gesang XXVIII. V. 55 u. f.).

S. Historia Dulcini und das Additamentum zu derselben bei Muratori, Script. rer. Ital., Bd. IX, S. 425 u. f. — Mosheim, Geschichte des Apostelordens, in dessen Versuch einer Ketzergeschichte; Helmstädt 1748, 4°, S. 193 u. f. — Schlosser, Abälard und Dulcin, oder Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen, Gotha 1807, 8°. — Baggiolini, Dolcino e i Patareni, Novara 1838, 12°. — Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844. — Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, in Riehls Histor. Taschenbuch, 1871. **C. Schmidt.**

Domicellaren, s. Kanoniker.

Dominica, s. Sonntag.

Dominicum, 1) i. q. *κυριακὸν δεῖπνον*, bei den lat. Kirchenvätern, das Abendmal. Cypr. ep. ad Caecilium: numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus? 2) Besitztum eines dominus, Herrschaft, bestimmt für das, was dient zur Unterhaltung eines dominus, sei es eines Landesherrn oder eines Vasallen, dominus feudi; 3) der Fiskus des Landesherrn, Capitul. 3. A. 813. cap. 3: . . . . in Dominico tertiam partem componat; 4) das Kirchengebäude, die Besitzung der Kirche, als dem Herrn angehörig. Du Cange s. v. **Herzog.**

Dominicus Loricatus, s. Damiani, Peter.

Dominikus und die Dominikaner. Calaruega in Altkastilien gehört zur Provinz Soria und zum Bistume von Osma. Hier wurde im Jare 1170 Dominikus in guter Familie, aber nicht aus dem Geschlechte der Guzman, geboren. Er lernte schon in seinen ersten Lebensjaren Freude am Kirchenbesuche, am Gottesdienste, am Gebet und an selbsterwälter Plage und Entbehrung finden. Sechs Jare alt wurde er seinem Oheime, der Archipresbyter an der Kirche zu Gumyel de Yçan war, zur Erziehung übergeben. In seinem 14. Lebensjare bezog er die Universität zu Palencia, trieb daselbst mit dem größten Ernste mehrere Jare hindurch allgemein wissenschaftliche Studien und wandte sich dann mit derselben Wissbegier und Beharrlichkeit zur Theologie. Bald zeichnete ihn seine gelehrte Bildung vor seinen Studiengenossen aus. Aber noch viel mehr wurde er wegen seiner Frömmigkeit geachtet und gepriesen. Er hatte ein leicht rürbares Herz und war stets zu den größten Opfern und Entsagungen bereit, welche er seinem Gotte und seinen Mitmenschen darzubringen sich verpflichtet fülte. Die Sorge um das Seelenheil seiner Nächsten beschäftigte ihn sehr. Er vergoss darüber viel Tränen und schickte die brünstigsten Gebete zu Gott und fülte sich endlich selbst berufen, das Seine zur Bekehrung der Sünder und der Ketzer zu tun. Darin sah er sich gefördert, als ihn in seinem 24. Jare Diego von Azevedo, Bischof von Osma, zu sich berief. Dieser wollte sein Domkapitel nach der Regel des h. Augustin reformiren und machte deshalb zu seiner eigenen Unterstützung und seinem Klerus zum Exempel und zur Zierde den wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit berühmten Dominikus, der aus seinem Sprengel gebürtig war und ihm warscheinlich verwandtschaftlich oder persönlich nahe stand, zum Domherrn an seiner

athedrale. Unter Anleitung seines Bischofs verdoppelte Dominikus seinen Eifer, g predigend in der Diözese umher, erlangte die Priesterweihe und das Amt nes Subpriors im Domkapitel und wurde widerum zur Bekehrung von Mu- ammedanern und Ketzern ausgesandt. So kam das Jar 1204 heran, in welchem iego von dem König Alfons von Castilien den Auftrag erhielt, bei einem fer- en, jenseit der Pyrenäen wonenden Fürsten eine Braut für den Prinzen Fer- inand zu suchen. Der Bischof wälte seinen Musterkleriker, den berühmten, reise- gierigen Prediger Dominikus zu seinem Begleiter. Die Brautwerbung glückte nd Diego eilte, die Nachricht nach Hause zu bringen. Nun wurde er sogleich t der Spitze einer zalreichen und glänzenden Gesandtschaft zur Abholung der rinzessin wider über die Pyrenäen geschickt, fand dieselbe aber bereits gestorben nd wonte ihrer Bestattung bei. Warscheinlich war dieses erschütternde Ereignis e Veranlassung, dass Diego beschloss, einige Zeit, seiner bischöflichen Amts- lichten und Ehren ledig, nur gottgefälligen Werken und Übungen zu widmen. ie glänzende Gesandtschaft musste den Rückweg nach Spanien one ihren Fürer treten; er zog mit seinem nächsten Gefolge und mit Dominikus, der nicht von iner Seite gewichen war und vielleicht an des Bischofs Entschlusse großen An- il hatte, nach Rom, in die Stadt der Apostelfürsten. Erst nachdem sie hier rer frommen Begierde genügt und vielleicht auch dem Papste Innocenz III. re Ehrfurcht bezeigt hatten, begaben sie sich auf die Reise nach ihrer Heimat. hr Weg fürte durch Südfrankreich, welches Land sie nun seit kurzem zum drit- n Male betraten. Jetzt hielt es sie fest. Hier hatte die kirchenfeindliche Be- egung der Albigenser eine drohende Ausdehnung gewonnen. Dem Cistercienser- den war die Aufgabe geworden, die Ketzer zu bekehren. Bernhardiner Äbte reisten edigend hin und her; aber sie fanden für ihre römischen Lehren und Gebote in Gehör. Sie kamen nun in Montpellier zusammen und waren, durch die rfolglosigkeit ihrer Bemühungen entmutigt, im Begriffe, von dem Missionswerke nz abzustehen, als der Bischof von Osma mit seiner Begleitung in Montpel- er eintraf. Diego und Dominikus wurden zur Beratung zugezogen und es ge- ng ihnen, zu bewirken, dass die Mission von neuem aufgenommen, in neuer, ürdigerer Weise und mit größerem Erfolge betrieben wurde, als bis dahin. ominikus nämlich war vor anderen im Stande, die ganze Angelegenheit richtig begreifen und zu behandeln. Er hatte zeitig als Reiseprediger die Vorstel- ngen des Volkes und der Ketzer, ihre Neigungen und Abneigungen kennen ge- rnt. Er hatte in Südfrankreich selbst wargenommen, welche Gestalt der Predigt nd des Predigers sich allein des Vertrauens des Volkes erfreute. Er fand, ass es an der Zeit und am Orte sei, dass die Kirche das Apostelamt widerher- elle, und dass der Nachfolger des Petrus echte Nachfolger des Paulus aussende, e lehrend und leidend zeigten, dass die Kirche noch ein Herz für das arme ent- embete und betrogene und verfürte Laienvolk habe. Sein eigenes Herz gehörte mselben und er fülte den Beruf in sich, ihm auch sein ganzes Leben, das er den Fußtapfen des Heidenapostels hinbringen wollte, zu widmen. Er riet n versammelten Legaten, allen Prunk, alle Bequemlichkeit, alles Geld von sich tun, parweise one alle Dienerschaft in der allerschlichtesten Kleidung gleich ettlern auszuziehen, allem Volke das Evangelium und die Briefe des Paulus frigst zu predigen und sich ihm getrost ganz anzuvertrauen. Die Begeisterung s Dominikus für diesen Plan riss die Legaten hin, und sie beschlossen, den ersuch zu machen. Bischof Diego, von dem wir leider nicht wissen, ob er auch dieser Sache mehr auf Dominikus wirkte, als dieser auf ihn, schickte seine ferde und sein Gefolge nach Osma und trat selbst an die Spitze der neuen en Ketzern abgelernten) apostolischen Mission. Mit Ausnahme des Dominikus tte aber keiner von denen, welche das Werk angriffen, einen Beruf dazu. Das erk war sehr schwierig. Erfolge zeigten sich nur spärlich und hauptsächlich in rachteten Kreisen der menschlichen Gesellschaft. Es fanden keine Bekehrungen Masse statt. Ehre war auf dem dornenvollen Wege gar nicht zu erlangen. ald verließen ihn die Genossen des Dominikus. Diego konnte nicht allzulange rn von seinem Sprengel bleiben; er kehrte nach Osma zurück und ist dort bald

(1205) gestorben. Die Cistercienseräbte entzogen sich auch nicht lange ihren Abteien und haben sich nicht durch ihre Mönche ersetzen lassen. Es zeigte sich, dass die apostolische Mission ein Amt sei, welches eigene Organe brauche, sich solche selbst bilden müsse und sie ganz ausschließlich und vollständig in Anspruch nehme. Dominikus blieb nicht one Gefärten, unter anderen folgte ihm sein eigener Bruder Menez. Aber die Personen wechselten und fanden sich auch nur in sehr geringer Zal. Dominikus erfreute sich auch einiges Beistandes der kirchlichen Behörden, Bischof Fulko von Toulouse gewärte ihm denselben. Aber noch immer schien ihm die Spur seiner Wirksamkeit sogleich hinter seinem Rücken wider zu verschwinden. Nun gründete er ein Asyl für Mädchen zu Prouille im Sprengel von Toulouse. Von den ersten 11 waren 9 erst von der albigensischen Ketzerei bekehrt worden. Die anderen 2 und nachfolgende sollten vor der Gefar des Abfalles ganz bewart werden. Dominikus verordnete absolute Klausur, strenges Schweigen und Arbeit. An diese Stiftung schloss sich die erste Sammlung von Gefärten des Dominikus, der sich selbst gern im Kloster zu Prouille aufhielt. Aber bald schenkten ihm die Brüder Cellani aus Toulouse, welche sich unter seine Leitung begeben hatten, ihr Haus in der genannten Stadt, damit seine Genossenschaft daselbst ein klösterliches Leben fürte. Dieses Haus wurde die Stätte der Zuflucht, der Ruhe, der Stärkung, der Ausrüstung und der Aussendung der neuen Missionsprediger und erhielt bald neben dem Kloster von Prouille ansehnliche Schenkungen vom Bischof von Toulouse und von hervorragenden katholischen Laien. Unter den letzteren ist auch Graf Simon von Monfort gewesen, der den Bestrebungen des Dominikus seine Anerkennung und Unterstützung zu teil werden ließ. Die katholische Partei gab ferner durch das Anbieten der Bischofsstüle von Beziers, Convenans und Conferans dem Dominikus das Zeugnis, dass sie sich ihm verpflichtet fülte. Freilich läst sich daraus auch sehen, dass man von der Notwendigkeit einer Wanderpredigergesellschaft, wie sie Dominikus damals um sich sammelte, und von dem hohen Werte seiner Bettlermission nicht überzeugt war. Sicher fehlte diese Überzeugung der katholischen Kirche im ganzen und dem Papste. Innocenz III. sah seit der Ermordung des Legaten Peter von Castelnau von aller friedlichen Evangelisirung und Katholisirung Südfrankreichs ab, er rief das feindselige Nordfrankreich in die Waffen, ließ statt des Evangeliums den Kreuzzug predigen, nicht zur Bekehrung, sondern zur Vertilgung der Ketzer, und gab statt der Briefe des Paulus, welche Dominikus mit sich fürte, das Schwert, mit welchem Paulus enthauptet worden ist, dem furchtbaren Simon von Monfort in die Hand. Dominikus musste nun, um nicht selbst als Ketzerprediger zu gelten, entweder sein apostolisches Predigtamt aufgeben, oder mit Abt Arnold von Citeaux den Schreckenszügen des Grafen Simon folgen. Er wälte das letztere und ließ sich dazu misbrauchen, die Verdächtigen und Gefangenen des falschen Glaubens zu überfüren, damit sie als Ketzer dem Scheiterhaufen überantwortet würden. Insoweit beteiligte er sich allerdings bei der Inquisition, welche aber erst später von dem Pflichtenkreise der Bischöfe getrennt und besonderen Ketzerrichtern (vorzüglich den ihrem Meister nicht allzutreuen Jüngern des Dominikus) anvertraut worden ist. Um diesen Preis erkaufte er sich die Gunst der römischen Legaten, welche sein Werk verunehrte, wesentlich zu modifiziren und selbst zu vernichten drohte. Der Zustand desselben am Ende der Albigenserkriege war der Art, dass man sich verwundert, dass es nicht untergegangen oder in den Orden der Cistercienser aufgegangen ist. Warscheinlich fülte sich Dominikus durch Arnold von Citeaux gedrückt und suchte gerade ihm gegenüber seine Selbständigkeit zu behaupten. Warscheinlich war Fulko von Toulouse nach dem Ruhme begierig, seinen Sprengel zur Heimat eines neuen, zur Ausrottung der Ketzer bestimmten Ordens zu machen. Es ist aber auch glaublich und sehr verzeihlich, dass Dominikus selbst als Lon für eine zehnjärige, der Kirche gewidmete, entsagungsreiche, mühevolle, oft vom Tode bedrohte Tätigkeit die Ehre eines Ordensstifters begehrte und denen, welche ihm nachfolgten, die Gelegenheit bereiten wollte, das apostolische Predigtamt in späterer, günstiger Zeit mit der Vollmacht der Kirche versehen selbständig, erfolgreich und ruhmreich zu verwalten. Kurz, es geschah

ire 1215, als Innocenz die Prälaten zum Laterankonzil versammelte, dass
ſ Fulko von Toulouſe den Dominikus nach Rom mit ſich nahm und dass
er die Absicht hatte, vom Papste die Bestätigung seiner Gesellschaft als eines
s zu erbitten. Aber das Konzil beschloss, dass kein neuer Orden gegründet
n sollte. Die versammelten Väter mit dem Papste an der Spitze hatten
Ahnung davon, dass gerade ihre Zeit die größte Entwickelung des abend-
chen Mönchswesens erst hervorzubringen im Begriffe war. Rom wusste
icht, dass es dem Dominikus zu Dank verpflichtet wäre. Er wurde mit
Bitte abgewiesen. Er bat wider und ließ andere für sich bitten. Endlich
ch Innocenz dazu verstanden haben, mündlich die neue Genossenschaft zu
gen. Aber die Forderung, eine von der Kirche schon gebilligte Regel an-
men und darauf gebaute Statuten erst noch zur Prüfung vorzulegen, verrät
Wunsch des Papstes, die Schüler des Dominikus mit einem schon bestehenden
so eng als möglich zu verbinden oder nur zu Kollegien von Dompredigern
den alten Domstiftern zusammentreten zu lassen. Auf das letztere ist auch
nikus, der ja selbst Domherr war, eingegangen. In die Heimat zurückge-
hat er mit seinen 16 Gefärten Beratung gepflogen und dann gleich Nor-
ie ihm selbst schon in Osma auferlegte Regel des hl. Augustin erwält und
ine neue Gesellschaft von Kanonikern errichtet. Auch in der notwendigen
rung und Ergänzung der gewälten Regel folgte er dem Norbert und nahm
iemliche Anzal Bestimmungen der Prämonstratenser in seine Statuten auf.
urde festgesetzt: beständiges Stillschweigen bis zu ausdrücklicher, von den
n ausgehender Erlaubnis zu reden, fast unaufhörliches Fasten, gänzliches
lten vom Fleischessen, Verbannen aller leinenen Kleidungsstücke, Armut u. s. w.
Tracht wurde die Kleidung, die dem Dominikus selbst als Domherrn zukam,
t: ein langer, bis auf die Füße reichender schwarzer Rock und ein kurzer,
nicht das Knie berürender, mit Ärmeln versehener weißer Überwurf one
l. Zu dieser armseligen Gestalt war das neue Apostelamt eingeschrumpft.
arb Innocenz und Honorius III. wurde Papst. Dominikus eilte nach Rom
and bei dem neuen Besitzer des Stules Petri ein viel richtigeres Verständ-
r Gemeinsamkeit des Interesses der römischen Kurie und der letzten Er-
ungen auf dem Gebiete des Mönchtumes. Honorius billigte die entworfenen
ten, erkannte den Orden an und fertigte vor Weihnachten des Jares 1216
estätigungsbulle aus. Man erwartete, dass die Predigerbrüder, welche noch
hrer dem heiligen Romanus geweihten Kirche in Toulouſe benannt wurden,
rche vor dem Eindringen der Ketzerei bewaren und die Welt durch ihre
gt des waren Kirchenglaubens erleuchten würden. In Beziehung auf das
hatte man sich nach Jes. 56, 10 gewönt, die Geistlichen mit Hunden zu
ichen. Jene andere Erwartung versinnbildete sich so, dass man sie als
räger dachte. Daraus ist nun die erbärmliche Vorstellung eines Hundes,
ne brennende Fackel im Maule trägt, zusammengeschmolzen. Einen solchen
hat man später erzält, habe die Mutter des Dominikus, als sie mit ihm
ger war, im Traume in die Welt zu setzen gemeint. Ein solcher Hund
s seltsame Wappentier des Ordens geworden. Dominikus erhielt vom Papste
iteren 3 Bullen allerhand Privilegien für seinen Orden, tat selbst vor dem
Profess und wurde zum superior et magister generalis der Prediger-
e gemacht. In der Mitte des Jares 1217 kehrte er nach Toulouſe zurück,
den Profess seiner Jünger entgegen und verpflichtete sie zur Beobachtung
estätigten Regel. Dann war er sogleich auf die Wirksamkeit oder vielmehr
st auf die Ausbreitung des Ordens bedacht. Er schickte einige nach Spa-
andere nach Paris und richtete seine Schritte wider nach Rom, um dort
ıd seiner Stiftung einen Platz im Kirchenregimente zu verschaffen. Matthäus
Paris, der provisorische Leiter des Ordens, gründete ein Kloster im Hause
St. Jakob in Paris, von welchem die Dominikaner durch ganz Frankreich
iner genannt worden sind. Dominikus fand auf seiner Reise viel Beifall
nhang und stiftete Klöster in Metz und Venedig. Honorius nahm ihn
m ehrenvoll auf und übergab ihm und seinen Mönchen die Kirche des hei-

ligen Sixtus. Er gab ihm auch den Auftrag, die römischen Nonnenklöster zu reformiren. Dominikus entledigte sich desselben nach vieler Mühe und vereinigte endlich alle Nonnen unter strengem Verschluss in seinem Kloster zum heil. Sixtus, anstatt dessen er für sich und seine Mönche die Kirche der heil. Sabina und einen Teil des päpstlichen Palastes eingeräumt bekam. Er erbarmte sich der verwarloften, müßig herumlaufenden oder durch Geschäfte von der Teilnahme am Gottesdienste abgehaltenen Diener und Hofleute des Papstes und hielt ihnen besondere geistliche Vorträge, welche sich bald einen großen Ruf erwarben. Dafür machte ihn der Papst zum magister sacri palatii, zum Oberhofprediger. Dieses Amt hat sich erhalten, und ist immer von einem Dominikaner verwaltet worden. Es ist von großer Bedeutung gewesen, weil es die Theologie der römischen Kurie bestimmte, und über die ganze Litteratur die oberste Zensur handhabte. Dominikus soll darauf nach Spanien gereist sein, aber die Nachricht von dieser Reise scheint der Absicht zu dienen, ihn möglichst unabhängig von Franziskus erscheinen zu lassen. Es scheint freilich, Dominikus selbst habe seine Stiftung vor einer Verwandtschaft mit den mehr angestaunten und belächelten als bewunderten Minoriten bewaren wollen. Im Jare 1219 nämlich wechselte er die Kleidung und nahm die der Karthäuser an: weißen Rock und weißes Skapulier mit einer kleinen spitzen weißen Kapuze, darüber beim Ausgehen schwarze Kutte und Kapuze. (Auf den britischen Inseln sind sie deshalb schwarze oder graue Brüder genannt worden.) Dadurch schloss er sich entschieden an das ältere Mönchtum an. Aber noch in demselben Jare hat er vielleicht dem Generalkapitel der Minoriten zu Assisi beigewont und hat sich in eine ganz neue Ban reißen lassen, welcher er im Jare 1204 näher gewesen war, als im Jare 1218. Die bis zum Wansinn gesteigerte Liebe zu den Lumpen, dem Schmutze und den ekelerregenden Krankheiten des ärmsten Volkes überwältigte auch ihn. Die zur Schau getragene äußerste Armut verbrüderte die Religiosen mit dem Volke, machte sie so zu einer der ersten Mächte des dreizehnten Jarhunderts und sicherte ihnen eine große Zukunft. Ein neuer Mönchsorden konnte sich nicht one Gefar für seine Existenz der schwärmerisch geforderten Lebensform entziehen. Er konnte aber von derselben außerordentlichen Vorschub für seine Wirksamkeit und für seine dadurch sehr erleichterte Ausbreitung erwarten. Deshalb trat Dominikus rasch in die Fußtapfen des Franziskus und wandte die Gunst seiner Zeit, welche dieser für sich und seine Minoriten erobert hatte, auch sich und seinen Predigermönchen zu. Er machte seinen Orden zu einem Bettelorden, indem er auf dem ersten Generalkapitel, welches im Jare 1220 im Kloster zu St. Nikolaus an den Weinbergen in Bologna gehalten wurde, allen Einkünften, Gütern und Geldern entsagte, und die völlige Besitzlosigkeit und die tägliche Erbettelung der nötigsten Narungsmittel anbefahl. Außerdem wurde die Aufnahme von Laienbrüdern, mittelst deren die Mönche aller früheren Orden zu faulen und vornehmen Herren geworden waren, verboten. Endlich wurde die Verfassung festgesetzt. Es sollte Prioren, Provinzialen und Definitoren und einen General geben. Auch der letzte sollte aus der freien Wal des Ordens selbst hervorgehen. Generalkapitel sollten alle Jare gehalten werden. Das zweite Generalkapitel wurde im Jare 1221 wider in Bologna versammelt, hier waren bereits 60 Klöster in 8 Provinzen vertreten und von hier wurden viele zu neuen Gründungen in die fernsten Gegenden ausgesandt. Nachdem Dominikus einige Städte Oberitaliens besucht hatte, kehrte er in das schon genannte Kloster zu Bologna zurück und fülte bald die Nähe des Todes. Er fluchte noch demjenigen, der in seinen Orden sichere Einkünfte und Güter einfüren würde, und starb am 6. August des Jares 1221. Man hielt ihm ein sehr feierliches Leichenbegängnis, und als sein Freund Kardinal Ugolino als Gregor IX. Papst geworden war, wurde er im Jare 1233 heilig gesprochen. — Die Dominikaner sind zu einer hervorragenden Stellung und Bedeutung gekommen im Wettkampfe mit den Minoriten. Aber sie haben stets die ihnen von Dominikus selbst aufgeprägte Eigentümlichkeit der Vorliebe für die Lehre der Kirche bewart. Dieselbe sich wissenschaftlich anzueignen, sie vorzutragen auf Kanzeln und Kathedern, sie zu verteidigen in Schrift und Rede, sie zu rächen durch Zensur

und Inquisition, haben die Dominikaner immer als ihre besondere Aufgabe angesehen und in Anspruch genommen. Wärend die Franziskaner einer großartigen, aber misslungenen und höchst beklagenswerten Parodie des Apostels der Liebe, der zur Rettung des Jünglings selbst mitten unter die Räuber ging, folgten, dachten die Dominikaner an die Nachfolge des Paulus und gründeten überall Klöster und Kirchen zu Ehren dieses Apostels des Glaubens. Aber den Glauben, dessen Ritter sie wurden, hatten die Nachfolger des Petrus formulirt und sein erstes Hauptstück war der Papst selber. Und als die beste Waffe wider alles Böse verteilten sie unter die Menge, welche sie im Glauben zu befestigen die Mühe scheuten, den von Dominikus, wenn nicht erfundenen und eingefürten, doch vervollkommneten Rosenkranz, den Marienpsalter, der den davidischen Psalter verdrängte. Diese Art, ihre seelsorgerischen Privilegien auszuüben, und der beliebte Armutstitel haben sie bei dem Volke allerwärts schnell in Aufnahme gebracht. Es war freilich eine Fabel, wenn man von einem Kloster in Äthiopien erzälte, das 9000 Mönche und 3000 Diener enthielte, und von einem anderen, welches vier Meilen im Umfange hätte. Aber in den von früheren Mönchsorden nur ungern betretenen Städten entstanden Klöster in großer Zal. Bettelmönche konnten nicht in der Einöde leben, Predigermönche gehörten an die Sammelplätze der Menschen. Übrigens brachte es das Aufblühen des Städtelebens mit sich, dass die weitere Gründung von Klöstern aller Orden die Anziehungskraft der Städte immer weniger verleugnen konnte. Besonders scheinen Cistercienser und Cistercienserinnen den Bettelmönchen in die Städte gefolgt zu sein. Die letzteren waren aber in der Leichtigkeit der Ansiedelung allen voraus. Das elendeste, kleinste Haus genügte zum Anfange. Für die Dominikaner freilich nur zum Anfange, denn sie gaben das Betteln bald auf, nahmen bald (wenn auch erst Martin V. im Jare 1425 das Verbot des Besitzes von Grundeigentum und Einkünften aufhob) allerhand Schenkungen und Vermächtnisse von Grund und Boden an, wurden reich und erbauten sehr stattliche Klöster und Kirchen. Da nun ihre Blüte mit der Blüte der deutschen Baukunst zusammenfiel, so kam es, dass sie sich an der Ausbildung dieser Kunst selbst beteiligten, und dass wir viele der herrlichsten gotischen Kirchengebäude den Dominikanern zu verdanken haben. Wichtiger ist ihre Beteiligung an der Kultur der Wissenschaften, für welche alles einen großen Aufschwung erwarten ließ. Als im Jare 1228 infolge von Streitigkeiten mit der Königin Blanka die Lehrer der Universität zu Paris sich auf einige Zeit aus dieser Stadt entfernt und teils in Rheims, teils in Angers ihre Schüler um sich versammelt hatten, erlangte man es vom Bischofe und vom Kanzler, dass diese einen Lehrstul für die Dominikaner an der verwaisten Stätte aufrichteten und demselben im Jare 1230 einen zweiten zugesellten. Aber erst nach einem mehr als dreißigjärigen Kampfe, den von seiten der Universität Wilhelm von Saint Amour mit großer Heftigkeit fürte, und erst infolge königlicher und päpstlicher Dekrete musste sich der früher enggeschlossene Kreis von Theologen aus einigen Chorherrenstiftern als gesprengt erkennen. Die Franziskaner drängten sich auch hinein. Es wurde nun möglich, dass später auch eine Artistenfakultät Platz griff und dass sich die Universität Paris überhaupt zu dem Muster für alle ferneren Universitäten entwickelte, mit welchem Rom die in Italien auf unkirchlichem Boden erwachsene Universitätsanstalt in seinen Gehorsam bringen konnte. Leider kam es dadurch auch schnell zum Ende des freien Lebens der Wissenschaft. Die Theologie hatte von nun an nur noch die Aufgabe, die römische Kirchenlehre durch ein immer künstlicheres Formelwesen zu zergliedern und bis in die äußersten Konsequenzen scharf zu bestimmen und zu begrenzen und in dieser Gestalt durch eine Verständigung mit der Philosophie auch für die Vernunft zu beweisen. Der Scholasticismus ist nicht etwa eine Wissenschaftsform, welche, von anderen ausgegangen, sich den Dominikanern one ihre Verschuldung aufgedrungen hätte. Er ist die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Und wenn wir die Dominikaner nicht ausschließlich die Schule des letzten Drittteils des Mittelalters beherrschen sehen, so war das nur die Folge davon, dass sich Franziskaner in Widerspruch mit dem Geiste und der Forderung des Ordensstifters zu dem Versuche verleiten ließen,

dem nebenbuleriſchen Orden, der ſein Aufkommen der Popularität des Werkes des Franziskus verdankte, den Triumph auf dieſem ihm eigenen Gebiete ſtreitig zu machen. Solchen weſenlich dominikaniſchen Franziskanern entſprechen auf der anderen Seite Dominikaner, deren ganzes Weſen den Geiſt des Heiligen von Aſſiſi atmet. Jedenfalls war in der Sphäre der Wiſſenſchaft bald nur von Dominikanern und Franziskanern die Rede und in dem Streite beider miteinander vollzog ſich die bedauerliche Entwickelung der Theologie, beſtand faſt das ganze Leben der erlaubten, geduldeten und privilegirten Wiſſenſchaft zweier Jarhunderte. Als Thomiſten und Scotiſten, als Nominaliſten und Realiſten ſchieden ſie ſich auf dem Schlachtfelde und außer der Priorität, Urſprünglichkeit, Vortrefflichkeit und Gottwolgefälligkeit jedes der beiden Orden ſelbſt machten ſie unter anderem die von den Franziskanern verteidigte Lehre, daſs Maria one Erbſünde von ihrer Mutter empfangen und geboren ſei, zum Gegenſtande ihres heftigen Streites. Aber die Luſt am litterariſchen Kampfe ſchwand den Minoriten mehr und mehr, die Theologie kam ganz unter die Vormundſchaft der immer unwiſſenderen Dominikaner, welche ſich als ſehr reizbare, neidiſche, rachſüchtige und biſſige Wächter des römiſchen Dogmas bezeigten. Haben ſie ſich doch ſelbſt das Bild eines Hundes gewält, der die Fackel der Warheit wie einen geſtohlenen Knochen davonträgt. So hatten ſie ihren urſprünglichen Beruf, das Evangelium zu predigen, verkehrt, als das ſechzehnte Jarhundert anbrach; da verhönten ſie auch ihre Miſſion, die Beichtväter des armen Volkes zu werden, indem ſie ſich zum Verkaufe des Ablaſſes miſsbrauchen ließen. Damit brachten ſie es bei dem chriſtlichen Volke zum vollſtändigen Bruche mit der ganzen Kirche und Schule des Mittelalters und waren ſelbſt nicht im Stande, die römiſche Kirche in ihrer Verknöcherung zu ſtützen oder zu verteidigen. Sie haben ſich nicht einmal ſelbſt zu erneuern vermocht, wie die Franziskaner es in den Kapuzinern verſucht haben, viel weniger konnten ſie der Kirche zu einem neuen Leben verhelfen. Das letztere unternahmen die Jeſuiten, denen es wenigſtens gelungen iſt, die Dominikaner zu erſetzen und dieſen Erſatz in viel höherem Stile zu leiſten. Die Dominikaner wurden ſelbſt für den Papſt äußerſt entbehrlich und niemand hat die Verluſte zu bedauern gehabt, welche ſie durch Reformation und Revolution erlitten haben. Auch die Stimme Lacordaires für die Widerherſtellung des Ordens in Frankreich ſcheint unbeachtet verhallt zu ſein. Als aber Pius IX. am 8. Dezember 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria zum Dogma der Kirche erhob, muſsten ſie die bitterſte Kränkung erfaren, die ſie nach ſo treuen Dienſten und nach einem zähen, faſt ſechshundertjärigen Kampfe gegen die ſcotiſtiſche Lehre warlich nicht zu fürchten gebraucht hatten. Der Orden hat der Kirche über 800 Biſchöfe, 150 Erzbiſchöfe, 60 Kardinäle und vier Päpſte gegeben. Es haben ihn viele fromme und gelehrte Männer geziert, unter anderen Albrecht der Große, Thomas von Aquino, Meiſter Ekkard, Johann Tauler, Heinrich Suſo, Savanarola, Las Caſas, Vincenz Ferrier, Vincenz von Beauvais. Natürlich hat ſich der Orden der Dominikaner wie jeder andere Orden nicht immer auf der gleichen Höhe ſtrenger Sitte und Zucht halten können. Es kam alſo auch zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Provinzen zu Verbeſſerungsverſuchen, welche eine große Zal von Kongregationen unter beſonderen Generalvikaren hervorbrachten. Die letzte und berühmteſte Kongregation war die zum heiligen Sakramente, welche Anton le Quien im 17. Jarhundert in Frankreich ſtiftete und welche die Beſtätigung vom General und vom Papſte erhielt, nachdem der Stifter die Forderung, barfuß zu gehen, zurückgenommen hatte. Von den Dominikanerinnen, welche ſich mit Recht rühmen, vor den Dominikanern entſtanden zu ſein, iſt nichts zu ſagen, als daſs ſie eine ziemliche Verbreitung fanden und im allgemeinen das Geſchick der Dominikaner teilten und mit ihnen neuere Niederlaſſungen ſelbſt in England gegründet haben. Ein dritter Orden des Dominikus iſt warſcheinlich eine Nachbildung des dritten Ordens des Franziskus, will aber von Dominikus ſelbſt zur Unterſtützung in ſeiner Bekämpfung der Ketzer gegründet ſein und zält Katharina von Siena und Roſa von Lima zu ſeinen Mitgliedern. An den Dominikanerorden haben ſich endlich verſchiedene Roſenkranzbrüderſchaften angeſchloſſen. —

Siehe die Biographie des Dominikus von Jordanus, dem ersten Generale des Ordens nach dem Stifter, bei den Bollandisten, Acta SS. Aug. I, 545 sq. Heliots Geschichte der geistlichen Kloster- und Ritterorden, III, 235—317; Annales ordinis Praedicatorum, Romae 1746; Hurters Geschichte Papst Innocenz des Dritten, IV, 282—312; Lacordaire, Vie de saint Dominique, Paris 1840; Caro, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853. **Albrecht Vogel.**

Domitian, römischer Kaiser von 81 bis 96. Die angebliche Verfolgung unter diesem despotischen, argwönischen, aber keineswegs fanatischen Kaiser reduzirt sich auf folgendes. Unter des Vespasianus und Titus Regierung hatte man angefangen, von den Juden eine an den capitolinischen Jupiter zu entrichtende Abgabe zu fordern. Sueton. in Domit. c. 12 erzält, dass man unter Domitian diese Abgabe auch von solchen eingetrieben, welche, one sich namentlich als Juden zu bekennen, ein den jüdischen Gesetzen angemessenes Leben fürten oder bis dahin durch Verschweigung ihres Ursprunges sich der Entrichtung der den Juden auferlegten Abgabe entzogen hätten. Dass unter diesen auch Judenchristen gewesen sind, ist außer Zweifel. Unter Domitians Regierung kam auch die Anklage der Gottlosigkeit (ἀθεότης· ἄθεος h. e. μὴ σεβόμενος τοὺς θεούς) auf. Es werden einige Beispiele davon angefürt, one dass geradezu gesagt wird, dass die Betreffenden Christen gewesen seien; doch wird hinzugesetzt, dass alle, die sich zum Judentum verfüren ließen, der ἀθεότης beschuldigt wurden, worunter allerdings auch Christen befasst werden, Dio Cassius, römische Geschichte, B. 67, 14. Außerdem erfaren wir durch Euseb. im Chronicon ganz bestimmt, dass viele Christen unter Domitian den Märtyrertod starben. Darnach kann man ermessen, was von Tertullians Angabe zu halten ist, dass Domitian nur einen Versuch gemacht habe, die Christen zu verfolgen, dass er aber dieses Vorhaben wider aufgegeben und die Verwiesenen zurückgerufen habe, Apologet. c. 5. Rein politischer Art und übrigens one Erfolg waren die von demselben Kaiser angeordneten Nachforschungen nach den Nachkommen Davids, worin er bloß das Beispiel des Vespasian nachamte (Hegesipp bei Euseb. III, 12). Da man dem Domitian diese Leute als politisch gefärlich geschildert, ließ er zwei derselben vor sich kommen und befragte sie über Christum und sein Reich, von welcher Art es sei, und wann und wo es erscheinen werde. Sie erwiderten, es sei nicht von dieser Welt, sondern himmlisch, und es werde erst am Ende der Welt eintreten, wo Christus in der Herrlichkeit kommen werde, zu richten Lebendige und Tote, und wo er einem jeden nach seiner Schuldigkeit vergelten werde. Domitian verachtete sie als törichte Leute und ließ die gegen die Kirche erhobene Verfolgung einstellen. So derselbe Hegesipp (bei Eus. III, 20), der hinzusetzt, jene Leute seien Vorsteher von Kirchen und Verwandte des Herrn gewesen. Vgl. Fr. Overbeck, Studien zur Geschichte d. alten Kirche, 1875, 1, 93 ff.; Aubé, Histoire des persecutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins, 1875; Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis z. 3. Jarh. 1878. **Herzog.**

Domprobst, s. Kapitel.

Donati, s. Mönchtum.

Donatisten. Die Verfolgung, welche Diokletian über die Christenheit verhängte, hatte nach kurzer Dauer eine große Begeisterung für Leiden und Sterben um des Bekenntnisses willen erweckt. Das zeigte sich auch bei der Forderung, die heiligen Schriften auszuliefern. Manche, an welche diese Forderung gestellt wurde, verweigerten die Auslieferung; andere, an welche sie nicht gestellt worden war, zeigten selbst an, dass sie die verfehmten Bücher besäßen, sie aber in keinem Falle der Obrigkeit übergeben würden. Viele suchten und fanden so den Ruhm und die Verehrung von Märtyrern. Aber der Name eines Traditor wurde der verhassteste und man war damit freigebig auch gegen solche, welche dem Verlangen der kaiserlichen Behörden ausgewichen waren oder die letzteren befriedigt hatten, one wirklich die heiligen Schriften in ihre Hände kommen zu lassen. Mensurius, Bischof von Karthago, hatte denselben ketzerische Bücher untergeschoben und hatte sich und seiner Gemeinde dadurch viel Ungemach und Störung erspart.

Er fand dieses Benehmen dem Gebote christlicher Klugheit angemessen und hatte dabei die große Zal seiner wolhabenden und die Ruhe liebenden Diözesanen auf seiner Seite. Aber es gab auch eine rigoristische Partei in Karthago, welche seine Handlungsweise nicht billigen konnte. Mit dieser Partei verfeindete sich der Bischof völlig, als er dem Fanatismus der freiwilligen Märtyrer und der ganz unsinnigen Verehrung der Konfessoren entgegentrat. Er schickte seinen Archidiakonus Cäcilianus in die Gefängnisse, in welchen die Konfessoren saßen, und ließ die mit allerlei Spenden in schwärmerischer Andacht zusammenströmenden Verehrer gewaltsam auseinander treiben. Es war vorauszusehen, dass die erbitterten Fanatiker die nächste Gelegenheit benutzen würden, sich zu rächen und zwar das bischöfliche Regiment selbst zu ihren Gunsten zu ändern. Mensurius hatte unter seinen numidischen Amtsbrüdern Gesinnungsgenossen. Dies und noch mehr kam auf einer Synode zu Cirta im Jare 305 zu Tage. Der Primas der numidischen Kirche, Bischof Secundus von Tigisis, wollte vor ihrer Eröffnung Gewissheit darüber haben, dass unter den Versammelten kein Traditor sei. Aber eine darauf bezügliche Untersuchung enthüllte Verschuldungen aller Art und zeigte, dass fast alle anwesenden Bischöfe an dem Verbrechen der Auslieferung teil hatten. Kam doch Secundus selbst in Verdacht. Er musste also die Untersuchung fallen lassen, fur aber fort, sich als das Haupt der strengen Wächter christlicher Disziplin zu benehmen. Er hörte von dem Zwiespalte in Karthago und erlaubte sich, dem Mensurius abmanende Vorstellungen betreffend sein und seines Archidiakonus Verfaren zu machen. Es gingen Kläger nach Rom und Mensurius wurde zur Verantwortung dorthin gefordert. Er folgte der Citation, scheint sich gerechtfertigt zu haben und begab sich auf die Rückreise. Auf derselben starb er im Jare 311. Dem gewönlichen Laufe der Dinge nach war der Archidiakon der Nachfolger des Bischofs. Da nun Cäcilianus als der Träger der Ansichten und als das Organ der Bestrebungen des Mensurius bekannt war, so war die Partei der Gemäßigten nicht im Zweifel über seine Wal. Aber ebendeshalb waren die Rigoristen einig über seine Verwerfung. Eine vornehme Frau, Namens Lucilla, stand an ihrer Spitze. Sie war in der Kirche wegen ihres abgöttischen Küssens eines Knochens eines angeblichen Märtyrers vom Archidiakon Cäcilianus getadelt worden und hegte seit dieser Zeit einen tötlichen Hass gegen ihn. Es war zu fürchten, dass die Rigoristen auf einer allgemeinen Walsynode durchdringen würden. Darum suchten ihnen die Moderirten zuvorzukommen und wälten etwas zu eilig den Cäcilianus zum Bischofe. Mit Absicht hatten sie die Ankunft der sonst immer mit ihrem Primas zugezogenen numidischen Bischöfe nicht abgewartet, auch von dem genannten Primas nicht die Weihe begehrt, sondern dieselbe dem Cäcilian von dem Bischofe Felix von Aptunga geben lassen. Da der letztere in dem Rufe stand, ein Traditor zu sein, so hatte die Wal offenbar ein überflüssiges Maß von Anstößen gegeben. Hätte man sich in das Unvermeidliche gefügt und sich von der gerade vorherrschenden strengen Partei einen Bischof aufdringen lassen, so hätte nach Beendigung der Verfolgung und Aufregung sich bald alles in das rechte Geleise zurückbegeben. Nun aber kam Secundus von Tigisis mit 70 numidischen Bischöfen nach Karthago, um sein Recht zu waren. Sie fülten sich alle zurückgesetzt und verletzt. Die reichen und vornehmen Karthager voll politischer Rücksichten waren ihnen verhasst. Sie waren alle leidenschaftlich, und wenn sie noch nicht alle Rigoristen waren, so schlugen sie sich jetzt one Ausnahme zu dieser Partei, weil es die dem Cäcilianus feindliche Partei war. Secundus hielt eine Synode. Cäcilian wurde vorgeladen, um sich gegen die Anklagen zu verteidigen, welche wesentlich auf unrechtmäßige Wal und Weihe bezug nahmen. Er erschien nicht, wurde seiner angemaßten Würde ledig erklärt und exkommunizirt. Der Umstand, dass Felix von Aptunga für einen Traditor gehalten wurde, machte in den Augen seiner Feinde seine Weihe an sich schon null und nichtig: in dieser Annahme hat die Partei bis zuletzt den Hauptbeweis für ihre Berechtigung zu ihrem Auftreten gefunden. An Cäcilians Stelle wälte man auf Lucillas Empfehlung den Lektor Majorinus und nach dessen im Jare 313 erfolgtem Tode Donatus den Großen zum Bischofe von Karthago. Es gab also für ein

und dasselbe Bistum zwei Bischöfe und nach ihnen zwei von einander geschiedene Teile der Gemeinde. So entstand das Schisma in Karthago, es verbreitete sich aber, weil die zu Grunde liegende Verschiedenheit der Ansichten allgemein war, schnell über ganz Nordafrika. Außerhalb des Landes wurde Cäcilianus fast durchgängig als rechtmäßiger Bischof anerkannt und die Gegenpartei als die schismatische, die sich selbst von der katholischen Kirche getrennt hätte, bezeichnet. Sie erhielt ihren Namen von den schismatischen Bischöfen von Karthago und wurde erst pars Majorini, dann pars Donati genannt. Aus dem letzteren ist der Name Donatistae geworden, für welchen die darunter Gemeinten wenigstens die andere Form Donatiani vorschlugen. Die Majorität der Landbewoner und eine sehr ansehnliche Zal von Bischöfen sprachen sich für Donatus aus, und diese Partei und der von ihr ausgegangene Zwist waren schon weit und breit in der Kirche und im Reiche bekannt und gehaßt, als Kaiser Konstantin der Große im Jare 313 in einem Edikte der Kirche von Afrika seine Gunst bezeugte. In diesem Edikte waren aber die Donatisten ausdrücklich von der kaiserlichen Gunst ausgeschlossen. Sogleich baten sie ihn, ihre Klagen gegen Cäcilian untersuchen zu lassen. Der Kaiser ging darauf ein und setzte eine Kommission von fünf gallischen Bischöfen unter dem Präsidium des Bischofs von Rom, Melchiades, nieder. Die Kommission lud den Cäcilian und zehn afrikanische Bischöfe von jeder der beiden Parteien vor sich. Der Anfürer und Sprecher der Donatisten war Donatus von Casä nigrä, der trotz der Aufwendung aller Mittel es nicht abwehren konnte, daß Cäcilian freigesprochen und Donatus abgesetzt wurde. Den übrigen donatistischen Bischöfen sollten, wenn sie zur Kirche zurückkehrten, Ämter und Würden gelassen werden. Die Verurteilten ergaben sich nicht, sondern beschwerten sich beim Kaiser über Parteilichkeit des Gerichtes. Jetzt wünschten sie, daß erst Juristen in Afrika selbst Zeugenaussagen aufnehmen und Dokumente sammeln, dann Bischöfe auf einer Synode über die so neu untersuchte Sache entscheiden möchten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, kaiserliche Kommissare erschienen zu Karthago, fanden aber, daß gar kein Grund vorlag, den Felix von Aptunga für einen Traditor zu halten. Eine Synode zu Arles (314), welcher die Akten vorgelegt wurden, entschied nun auch für die Rechtmäßigkeit des Episkopates Cäcilians. Aber auch in dem Falle, daß Felix ein Traditor gewesen wäre, sollte seine Weihe Cäcilians nicht angefochten werden dürfen. In dieser Hinsicht erklärte die Synode noch, um den Donatisten allen Boden zu entziehen, daß die Gültigkeit einer sakramentlichen Handlung nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig sei. Die Donatisten konnten sich freilich bei diesem Spruche nicht beruhigen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollten, aber es war ein übereilter Schritt von den schlimmsten Folgen, den sie taten, als sie jetzt an des Kaisers Gericht appellirten. Staunen und Unwillen bemächtigten sich Konstantins wegen der aufdringlichen Zumutung an ihn, den Heiden, über die inneren Angelegenheiten der christlichen Kirche einen Richterspruch abzugeben. Aber er fand sich schnell in die neue Rolle, nahm die Appellation an, zitirte den Cäcilian und seine Ankläger im Jare 316 nach Mailand und nach kurzem Verfaren wurden die letzteren der Verleumdung schuldig gefunden. Fernerer Widerstand war zwar ein Verbrechen gegen die kaiserliche Majestät, aber was hätte die erbitterten Gemüter jetzt besänftigen können? Donatus dem Großen wurde es nicht schwer, seine Gesinnungsgenossen zum Trotze gegen den Herrn der Welt zu bewegen. Schnell war man darüber einig, daß dem Kaiser als solchem gar kein Recht in der Kirche und über die Kirche zustehe, und wärend man selbst damit begonnen hatte, des Kaisers Einmischung zu begehren, stellte man jetzt nach schlimmer Erfarung die später von der katholischen Kirche selbst aufgenommene und zu keiner Zeit befriedigend gelöste Frage auf: quid imperatori est cum ecclesia? Konstantin antwortete mit harten Strafen. Die Bischöfe der Donatisten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Dadurch wurden sie in ihrer Opposition nur verhärtet und zum Fanatismus getrieben. Darum ergriff Konstantin im Jare 321 die sehr weise Maßregel, ihnen zwar seinen Haß nochmals kund zu tun, sie aber dem Gerichte Gottes zu überlassen, die Verfolgung zu sistiren und die Katholiken zu

Geduld und Nachgiebigkeit zu ermanen. Dieser Schritt hat freilich zunächst die Schismatiker weder beschämt, noch gewonnen, noch entkräftet. Auf einer Synode des Jares 330 waren nicht weniger als 270 donatistische Bischöfe versammelt. Aber die Fortdauer der Ignorirung von seiten des States hätte der Spaltung doch ein baldiges Ende bereitet. Leider erbte die Weisheit Konstantins des Großen nicht auf seine Söne. Konstans ließ, so scheint es, den Donatisten eine strengere Behandlung angedeihen und sogleich traten Erscheinungen hervor, welche einen sehr gefärlichen Charakter hatten. Afrika hatte damals von einem Reste jener schlimmen Art von Asketen, von welcher die Einfürung des Cönobitenlebens die Kirche später allmählich befreit hat, viel zu leiden. Da sie keine feste Wonstätte hatten und keine Lebensordnung und Arbeit kannten, mussten sie bei anderen Wonung und Unterhalt suchen und durchzogen bettelnd das Land. Sie sagten, sie fürten dieses entsagende Leben um Christi willen, und es scheint, dass sie durch ihr Beispiel und Wort das Volk in religiöser Aufregung zu erhalten suchten. Vielleicht meinten sie, die Christen zum Kampfe gegen den Teufel oder gegen irgendwelche widerchristliche Mächte auffordern und ihnen darin vorangehen zu müssen. Sie nannten sich wenigstens selbst milites Christi und Agonistici, wurden aber wegen ihres Herumziehens von einem Bauernhause zum andern Circumcelliones genannt. Ihre Zal wurde außerordentlich vermehrt durch Bauern, welche der Steuerlast erlegen oder durch politische Unruhen um ihr Eigentum gekommen waren, und durch Sklaven, welche, um ihr Leben zu erhalten, ihr Joch von sich geworfen hatten. Dadurch erhielt die Bewegung eine socialistische Richtung. Man sprach von christlicher Freiheit und Brüderlichkeit, zwang die Herren, Knechtsdienste zu tun, und rächte die verletzten Menschenrechte durch Mord, Brand und Plünderung. Dabei verblieb den Circumcellionen ihr ursprüngliches asketisches Wesen, ja es steigerte sich mit der politischen Aufregung. Sie gerieten in wansinnige Schwärmerei nnd suchten den Tod im Kampfe oder im Sprunge von einem hohen Felsen oder auf andere Weise, und erwarteten dafür die Märtyrerkrone. Sie hatten in ihrer Schwärmerei Berürungspunkte mit dem ursprünglichen heiligen Eifer der Donatisten und so war es möglich, dass sich eine große Mehrzal der Donatisten von den Circumcellionen hinreißen ließen, an ihrem allen bestehenden Verhältnissen den Umsturz drohenden Aufstande teilzunehmen. (Von ihrer Teilnahme an dem Wüstenleben der Circumcellionen erhielten sie die Namen Montenses, Campitae, Rupitae.) Es bedurfte nicht erst des Hilferufes der Minorität der Donatisten, um die Statsgewalt zur Ergreifung der Waffen zu bewegen. Im Jare 345 wurde Taurinus zur Bekämpfung und Vertilgung der Circumcellionen ausgesandt und stellte wenigstens die Ruhe wider her. In derselben Zeit starb Cäcilian und es bot sich die Gelegenheit zur Beseitigung des Schismas dar. Aber die Donatisten waren trotz ihrer numerischen Stärke bei dem State und der Kirche schon zu verachtet und verhasst, als dass man ihren Bischof von Karthago hätte anerkennen oder einen Kompromiss mit ihm und seiner Partei zu künftiger gemeinsamer Besetzung des Bischofsstules hätte aufrichten können. Dem Cäcilian folgte unmittelbar Gratus als katholischer Bischof und die Doppelheit des Episkopates blieb in Karthago wie fast in allen Städten Nordafrikas bestehen. Die Donatisten befanden sich infolge des Aufstandes und weil sie fast durchgängig aus den ärmeren Hälften der Gemeinden bestanden, in einer gedrückten Lage. Das benutzte Konstans und schickte im Jare 348 den Paulus und den Makarius nach Afrika, um die Donatisten durch Geldunterstützungen, durch Vorstellungen und Versprechen zu gewinnen. Donatus der Große aber erklärte sich heftig gegen diesen Verfürungsversuch und Donatus, Bischof von Bagai, stellte sich den Unterhändlern an der Spitze bewaffneter Circumcellionen entgegen. Das war das Zeichen zu neuem Aufrure, der aber sogleich mit Gewalt unterdrückt wurde. Donatus von Bagai und andere wurden hingerichtet, Donatus der Große und andere verbannt, die donatistischen Kirchen geschlossen oder weggenommen. Erst unter dem Kaiser Julian änderten sich die Dinge, nun aber auch völlig. Julian folgte nur seiner Politik gegen das Christentum, indem er die alten Kirchenspaltungen erneuerte und befestigte und der katholischen Kirche

die Hände band gegen Häretiker und Schismatiker. Er gab den Donatisten ihre Kirchen zurück und rief auch die exilirten Bischöfe auf ihre alten Sitze. Donatus der Große war unterdessen gestorben, aber zur Verewigung der Spaltung ließ ihm Julian in Parmenianus einen Nachfolger erwälen und denselben von kaiserlichen Soldaten in Karthago einfüren. Natürlich gingen die aus langem Drucke befreiten Donatisten in dem Gebrauche ihrer Freiheit bald zu weit und erlaubten sich gegen die Katholiken vielerlei Gewalttätigkeiten. Aber sie wurden dafür auch bald wider von der Kirche litterarisch und vom State auf politischem Wege bekämpft. Etwa in das Jar 368 gehört die Schrift des Optatus von Mileve über die donatistische Spaltung, welche gegen eine parteiische Darstellung des Parmenianus gerichtet ist. In den Jaren 373 und 375 erließen Valentinian I. und Gratian scharfe Edikte gegen die Donatisten und ließen Gewaltmittel gegen die immer wider auftauchenden Circumcellionen anwenden. Bis gegen das Ende des 4. Jarhunderts hat übrigens ein reges, nur leider nicht einheitliches Leben unter den Schismatikern geherrscht. Es fehlte ihnen nicht an Dichtern und diese ersetzten die Psalmen, welche in den Kirchen und Häusern gesungen wurden, durch eigene poetische Erzeugnisse, in welchen das donatistische Dogma dargelegt und verherrlicht wurde. Wissenschaft war den Donatisten auch nicht fremd. Der Grammatiker Tychonius zeichnete sich durch große Gelehrsamkeit aus, machte sich um die Hermeneutik verdient, indem er Regulas septem ad investigandum intelligentiam sacrarum scripturarum (Gallandi T. VIII) schrieb, und hat sich einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Lehre von der Kirche erworben dadurch, dass er die Kirche als ein Corpus Domini bipartitum, dessen einer Teil die waren, dessen anderer Teil die Scheinchristen umfasse, darstellte. Derselbe Tychonius teilte die novatianischen Grundsätze der Donatisten nicht und tadelte es auch, dass sie die von katholischen Priestern Getauften nochmals tauften. Diese Milde und Besonnenheit fand nicht geringe Anhänger, konnte sich aber nicht der donatistischen Masse bemächtigen, sondern brachte nur hart angefochtene Sekten hervor. Warscheinlich ist die Sekte der Claudianisten eine solche gewesen, gewiss die Sekte der Rogatianer, welche nach dem den Circumcellionen entschieden feindlichen Bischofe von Cartenna (um 370) benannt wurde. In Karthago selbst kam nach Parmenians Tode ein Gemäßigter auf den Bischofsstul, nämlich Primianus. Er hatte mit der rigoristischen Partei seiner Gemeinde, an deren Spitze der Diakon Maximianus stand, zu kämpfen und wagte es, den letzteren zu exkommuniziren. Dadurch gereizt ernannte eine Synode der Strengen (393) den Maximian an der Stelle Primians zum Bischofe und es gab nun drei Bischöfe von Karthago, ungeachtet eine andere donatistische Synode zu Bagai den Primian anerkannte und die Exkommunikation Maximians widerholte. In diesem Zustande der Zerfallenheit befanden sich die Donatisten um das Jar 400, als die künsten und kräftigsten Angriffe auf ihre Existenz gemacht wurden. Augustinus, der sich in seiner bischöflichen Stadt Hippo von einer ansehnlichen donatistischen Gemeinde beengt und geärgert sah, fing in der genannten Zeit an, in Reden und Schriften gegen die Schismatiker aufzutreten, und fasste den Entschluss, sich den Ruhm ihrer Widervereinigung mit der Kirche zu verdienen. Als nun die Donatisten beharrlich jeder Disputation auswichen, um nicht durch ein Verstummen vor dem gewaltigen Augustin ihrer Sache eine Niederlage zu bereiten, wusste der Bischof von Hippo die ganze afrikanische Kirche für seinen Zweck in Bewegung zu setzen. Viele Synoden versuchten nun, eine Versönung herzustellen. Man versprach, den donatistischen Klerikern weder Amt noch Würde zu nehmen. Man gewann aber nur wenige, der Gegensatz anderer wurde aber heftiger als früher, und schon hörte man wider von Circumcellionen. Es kam zu Scenen des alten Fanatismus und es war gar nicht wunderbar, dass die Katholiken, wie früher, nach Gewaltmitteln zur Gegenwehr und zum Vernichtungskampfe begehrten. Augustin hatte, so lange er auf andere Weise zu siegen gehofft hatte, die Einmischung der weltlichen Gewalt abgewehrt. Jetzt formulirte er den Wunsch seiner heftigen Kollegen in dem Gebote: coge intrare in ecclesiam (nach Luc. 14, 23). Im Jare 405 bat eine Synode von Karthago den Kaiser Honorius um Strafgesetze gegen die Donatisten.

Sie wurden mit steigender Schärfe gegeben. Laien sollten Geld zalen, Kleriker wurden des Landes verwiesen, Kirchen weggenommen. Der Kaiser bereuete bald, die Feinde des Reiches, das seinem Untergange nahe schien, mutwillig vermehrt zu haben, und gab im Jare 409 ein Toleranzedikt. Dadurch erbitterte er aber die viel zalreicheren Katholiken Afrikas gegen sich und er sah sich genötigt, der Forderung einer Synode von Karthago nachzugeben und das Toleranzedikt zu widerrufen. Jetzt zwang er die Donatisten zu einer Disputation mit den Katholiken, deren Erfolg über ihr Schicksal entscheiden sollte. Zu der Collatio cum Donatistis, im Jare 411 zu Karthago gehalten, versammelten sich 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe. Für jene fürten Augustin und Aurelius, für diese Primian und Petilian das Wort. Man stritt sich drei Tage lang und wurde nicht einig, ob Felix ein Traditor gewesen sei und ob die Kirche durch Duldung von Todsündern aufhöre, die ware Kirche zu sein. Aber Marcellinus, der kaiserliche Kommissar, erklärte, die Katholiken hätten in allen Streitpunkten gesiegt. Auf eine Appellation der Donatisten an den Kaiser antwortete dieser mit der Bestätigung des Ausspruches des Marcellinus und mit Konfiskation und Verbannung. 414 verloren die Donatisten alle bürgerlichen Rechte, 415 wurde ihnen bei Todesstrafe verboten, religiöse Zusammenkünfte zu halten. Das alles bereitete ihnen nicht den Untergang. Sie sind aber samt den Katholiken von den Vandalen dezimirt und im 7. Jarhundert mit der ganzen afrikanischen Kirche von den Sarazenen vernichtet worden.

Vergl. Optatus Milevitanus, de schismate Donatistarum libri VII, cum monumentis veteribus ad Donatistarum historiam pertinentibus et historia Donatistarum, ed. du Pin, Paris 1700. Augustinus, contra epistolam Parmeniani libri III, de baptismo libri VII, contra litteras Petiliani libri III, contra Cresconium libri IV, breviculae collationis contra Donatistas libri III, im 9. Bande der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Augustinus. Norisii historia Donatistarum im 4. Bande seiner Werke, welche die Brüder Ballerini zu Verona 1729 ff. herausgegeben haben. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Reformation, 4. Theil. Neander, Geschichte der christlichen Religion und Kirche, II, 1, 366 ff. Ribbeck, Donatus und Augustinus (Elberfeld 1858, 680 Seiten) und Bindemann, Der h. Augustinus, II, 366 ff. u. III S. 178—353).

Albrecht Vogel.

Donnerlegion, legio fulminatrix, s. Marc Aurel.

Donnerstag, grüner, s. Woche, große.

Donus I., auch Domnus genannt, ein Römer von Geburt, im Jare 676 zum Bischof von Rom gewält, 678 gestorben, machte sich bloß dadurch bekannt, dass er einige Kirchen Roms verschönerte und das Erzbistum Ravenna wider unter den Gehorsam von Rom brachte. Vgl. Baxmann, Politik der Päpste, 1, 182 f.

Donus II. soll nach einigen i. J. 974 kurze Zeit Papst gewesen sein; aber Giesebrecht hat 1840 in den Jahrbb. des deutschen Reiches, Bd. II, Abth. 1, S. 141 nachgewiesen, dass zwischen Benedikt VI. und Bonifaz VII. kein Papst jenes Namens lebte, sondern nur einige Chronisten den Titel Domnus Papa irrtümlich für einen Eigennamen hielten.

Dorothea, die Kalenderheilige, zum Unterschiede von der sogleich anzuführenden andern Dorothea, war eine Jungfrau aus Kappadocien, deren Märtyrertum bei Surius de probatis ss. vitis mit allerlei fabelhaften Zügen ausgeschmückt ist. Ihre Namensschwester war ein preußisches Bauernmädchen, welche, nachdem sie bis ins 44. Lebensjar in Danzig verheiratet gelebt und 9 Kinder geboren, sich einem einsamen asketischen Leben ergab und seit dem Jare 1394 im Dome zu Marienwerder eine Zelle bewonte, worin sie nach einer angeblich vom Herrn erhaltenen Regel lebte. Die auf ihrem Grabe geschehenen Wunder, sowie die allgemeine Verehrung des Volkes bewogen die Hochmeister des deutschen Ordens und die Geistlichkeit des Bezirkes, bei Bonifaz IX. auf ihre Kanonisation anzutragen. Die im J. 1404 über ihre Wunder angestellten Untersuchungen wur-

den aber sistirt, seitdem man Kenntnis erhalten, dass Dorothea einen verstorbenen Hochmeister in der Hölle erblickt, dem ganzen Orden Vorwürfe über seine Hoffart gemacht und ihm den Untergang geweissagt hatte. Das Volk jedoch fur fort, sie wie eine Heilige zu verehren und sah in ihr die Schutzheilige Preußens. S. Th. Chr. Lilienthal, Historia B. Dor., Danzig 1744; Schröckh 33, S. 415.

Herzog.

Dortrecht, Synode zu. — Seitdem sich die verschiedenen kirchlichen, nationalen und politischen Parteiverhältnisse in den Niederlanden zu Anfang des 17. Jarhunderts in einen Parteigegensatz verschmolzen hatten, standen sich die Faktionen der Arminianer oder Remonstranten (s. d. Art.) und der Kontraremonstranten so gegenüber, dass diese den prädestinatianischen, deterministischen Calvinismus und die Idee kirchlicher Autonomie und Strenge repräsentirten, wärend jene die Idee des Statskirchentums vertraten und nur ein solches Bekenntnis in der Kirche gelten lassen wollten, welches den Glauben in durchaus biblischer Simplizität ausspreche und nur die für das praktische Leben, für das wirklich religiöse und religiös-sittliche Bewusstsein brauchbaren Sätze als Dogma anerkenne *).

An der Spitze der arminianischen Partei standen außer Simon Episcopius (s. d. Art.) der hochangesehene Advokat von Holland, Johann v. Oldenbarneveld, und der gelehrte Statsmann und Syndikus von Rotterdam, Hugo de Groot. Das Haupt der Gegenpartei war Prinz Moritz von Oranien, Statthalter, Generalkapitän und Generaladmiral der Republik. Der politische Kampf der Parteien brach namentlich aus, als Oldenbarneveld und Hugo Grotius im J. 1609 gegen den Wunsch des Prinzen Moritz den Abschluss eines zwölfjärigen Waffenstillstandes mit Spanien bewirkten. Alsbald schrie die ganze Partei des letzteren über Verrat des Vaterlandes und klagte die Arminianer als diejenigen an, mit deren Hilfe der Waffenstillstand zustandegebracht sei.

Es dauerte daher nicht lange, so war in den Staten von Seeland, Friesland, Gröningen und Geldern die Überzeugung verbreitet, dass die statsgefärliche Partei der Arminianer durch einen gemeinsamen Akt aller vereinigten Staten unschädlich gemacht werden müsse, weshalb sofort auf Einberufung einer orthodoxen Nationalsynode bedacht zu nehmen sei.

Schon waren fast alle Städte des Landes der Schauplatz drohender Zusammenrottungen und wilder Bewegungen beider Parteien geworden, und die Wolfart des States forderte dringend die Beilegung eines Zwistes, der von Tag zu Tag immer tiefer bis in die untersten Schichten des Volkes eindrang. Allein die Staten von Holland, Utrecht und Overyssel, in denen die Arminianer ihren Einfluss behaupteten, traten den Forderungen der oranischen Partei so entschieden entgegen, dass die Generalstaten die Veranstaltung einer Nationalsynode nur durch Gefangennehmung der drei hervorragendsten Häupter der arminianischen Partei (des Oldenbarneveld, Grotius und Hogerbeets) ermöglichen konnten.

So wurde endlich am 11. Novbr. 1617 von den Generalstaten der Beschluss gefasst, zur Regelung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Wirren eine Synode zu berufen, welche im November 1618 in Dortrecht zusammentreten sollte **).

Diese Synode sollte zunächst nicht eine reformirte Generalsynode oder ein Konzil aller reformirten Landeskirchen, sondern nur Nationalsynode, d. h. eine Versammlung der Vertreter der niederländischen Kirche zur Beratung der niederländisch-kirchlichen Interessen, und nur nebenbei auch Repräsentation der gesamten reformirten Kirche sein. Es war nicht die Absicht der Generalstaten, durch Einberufung der Synode ein historisches Ereignis herbeizufüren, durch welches die Einheit und der Zusammenhang der gesamten reformirten Kirche dargestellt

*) Vgl. Dr. Ebrard, „Das Synodalleben der reformirten Kirche in Frankreich von 1598 bis 1685" in der reformirten Kirchenzeitung 1853, Nr. 21.

**) Vgl. Benthems holl. Kirchen- und Schulenstaat, I, 371.

und geregelt werden sollte. Daher wurden wol alle reformirten Kirchen in Deutschland (mit Ausnahme Anhalts, welches für nicht hinlänglich orthodox gehalten wurde), in der Schweiz, in Schottland und England zum Besuche der Synode eingeladen, aber in den in das Ausland gesandten Einladungsschreiben wurde von den Generalstaten ausdrücklich bemerkt, dass die Anwesenheit auswärtiger reformirter Theologen nur gewünscht werde, um mit deren Hilfe eine um so umsichtigere Beratung der in der niederländischen Kirche hervorgetretenen Kontroversen zu bewirken*). Auch waren mehrere reformirte Landeskirchen in Dortrecht gar nicht vertreten. Außer den Anhaltern fehlten die Brandenburger **) und ebenso die französischen Theologen, welchen letzteren der Besuch der Synode von Ludwig XIII. verboten war.

Gleichwol ist die Dortrechter Nationalsynode die zalreichste und großartigste aller Kirchenversammlungen, welche in der reformirten Kirche je zustandegekommen sind. Es waren auf ihr versammelt 28 Theologen oder andere Deputirte aus der Pfalz, Hessen, Schweiz, Nassau, Ostfriesland, Bremen, England und Schottland; und die Zal der inländischen Abgeordneten war natürlich noch weit größer. Unter diesen letzteren befanden sich nämlich, außer 5 Professoren, 36 Prediger und 20 Älteste.

Sämtliche niederländische Mitglieder der Synode gehörten entschieden der kontraremonstrantischen Partei an und waren entschlossen, nicht etwa mit den Arminianern zu verhandeln und einen Vergleich abzuschließen, sondern vielmehr über dieselben Gericht zu halten. Die Arminianer sollten daher nicht als Mitglieder, sondern als angeklagte Partei vor den Schranken der Synode erscheinen.

Die Synode wurde am 13. (3.) November 1618 früh morgens 8 Uhr durch einen feierlichen Gottesdienst in der sogenannten großen Kirche zu Dortrecht eröffnet, wobei der Ortspfarrer Lydius, nach Akt. 15, die Festpredigt hielt. Hierauf traten alle Synodalen unter nochmaligem Gebet zur ersten Sitzung zusammen. In der 2. Sitzung wurde Joh. Bogermann, Prediger zu Leeuwarden, zum Präsidenten gewält. Zwei Geistliche wurden ihm als beisitzende Räte, zwei andere als Sekretäre der Synode beigegeben. In der dritten Sitzung wurden die Beglaubigungsschreiben der Synodalen eingefordert und teilweise geprüft, worauf in der vierten Sitzung beschlossen ward, dass außer dem Leidener Professor Simon Episcopius noch zwölf andere Remonstranten aus verschiedenen Gegenden des Landes zur Darlegung und Verantwortung ihrer Lehre vor die Synode vorgeladen werden sollten. Und zwar sollten die Vorgeladenen vierzehn Tage nach Empfang des Citationsschreibens vor der Synode erscheinen. Inzwischen sollten sich namentlich die akademischen Mitglieder der Synode zur Widerlegung des arminianischen Irrtums rüsten. In der fünften Sitzung wurde die an die Remonstranten zu erlassenden Vorladungsschreiben vorgelesen und genehmigt, worauf die Synode in den siebzehn nächstfolgenden Sitzungen zur Erörterung verschiedener anderweitiger Interessen der Landeskirche überging. Man beschloss, eine neue holländische Übersetzung der hl. Schrift anfertigen zu lassen, wozu alsbald eine Kommission ernannt ward. Sodann wurde die Anordnung regelmäßiger Katechisationen und Katechismuspredigten beschlossen und für die Missionare der Landeskirche in Ostindien wurden Instruktionen in betreff der Spendung des Taufsakramentes an Kinder heidnischer Eltern vereinbart. Auch die zur Zügelung der Presse geeignet scheinenden Maßregeln wurden in Erwägung gezogen.

In der zweiundzwanzigsten Sitzung erschien endlich Episcopius mit den übrigen vorgeladenen Remonstranten, — nachdem man in Dortrecht lange gezweifelt hatte, dass dieselben dem Befehle der Synode Folge geben würden. Episcopius überreichte den auswärtigen Theologen eine ausfürliche Apologie seiner Lehre und verteidigte

*) Über die von den Generalstaten an Hessen-Kassel erlassenen Einladungen vgl. Heppe, Historia synodi nationalis Dordr. in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie 1853, S. 226—228. Die an die Schweizer gerichtete Einladung s. in Miscellanea Tigur. II, 273.

**) Vgl. Herings histor. Nachrichten von dem ersten Anfang der reformirten Kirche in Brandenburg, S. 383.

dieſelbe außerdem in einem vor der Synode gehaltenen Vortrag mit ſo großer Freimütigkeit und Beſtimmtheit, daſs die orthodoxe Synode, die hierin nur den frechen Übermut des Ketzers warnahm, denſelben alsbald in ſtrengſter Weiſe in die beſcheidene Haltung eines zur Vernehmung vorgeladenen Übeltäters verweiſen zu müſſen glaubte. Namentlich wurde an dem Vortrage des Epiſcopius in der übelſten Weiſe vermerkt, daſs derſelbe ſich erkünt hatte, dieſe von der landesherrlichen Autorität der Generalſtaten einberufene Nationalſynode als ſchismatiſche Verſammlung zu bezeichnen. Außerdem wurden die Remonſtranten angehalten, ausfürliche Expoſitionen ihrer fünf Artikel der Synodalverſammlung vorzulegen, und es begann nun eine durch viele Seſſionen ſich hinziehende Diskuſſion der Synode und der Remonſtranten, welche zunächſt zur Folge hatte, daſs die Remonſtranten, welche ſich in den Gehorſam der Synode zu begeben beharrlich ſich weigerten, in der 57. Sitzung (14. Januar 1619) als überfürte Lügner und Betrüger aus der Synode fortgewieſen wurden. Allein die hierauf beginnenden dogmatiſchen Diskuſſionen bewieſen, daſs die orthodoxen Synodalen in der poſitiven Darlegung des kirchlichen Bekenntniſſes weniger einig waren, als in ihrer Polemik gegen den Arminianismus. Die Frage: num secundum Ephes. 1, 4. Christus fundamentum electionis sit, rief die heftigſten Debatten hervor, indem einige Synodalen, namentlich die Deutſchreformirten und die Anglikaner, dieſelbe bejahten, wärend andere dieſelbe im Intereſſe des abſoluten Prädeſtinatianismus verneinten. Es zeigte ſich eben, daſs die reformirte Dogmatik in ſich den Gegenſatz des mehr melanchthoniſchen und des calviniſch-determiniſtiſchen Bekenntniſſes noch nicht ausgeſönt hatte. Als daher infolge eines in der 73. Sitzung gefaſsten Beſchluſſes mehrere Komiſſionen zuſammentraten, welche teils die orthodoxe Lehre der Kirche von den fünf ſtreitigen Artikeln feſtſtellen, teils eine Widerlegung der arminianiſchen Lehre aufſetzen, teils den hiſtoriſchen Verlauf der ganzen Kontroverſe aufzeichnen, teils die arminianiſche Auslegung der belgiſchen Konfeſſion und des Landeskatechismus widerlegen, teils die Synodalakten redigiren ſollten, war es kaum möglich, die verſchiedenen dogmatiſchen Anſchauungen, welche ſich in betreff der Erwälungslehre geltend machten, in einer gemeinſamen Formel zu vereinigen. Die heſſiſchen, bremer, naſſauer und engliſchen Theologen verlangten dringend die Anerkennung eines bedingten Univerſalismus und die Beſeitigung aller harten determiniſtiſchen Formeln; jedoch one Erfolg, indem die Canones synodici, welche zwar nicht den eigentlichen Supralapſarismus, aber doch den Prädeſtinatianismus ganz beſtimmt präkoniſirten, in der sess. 136 am 23. April beſtätigt und unterzeichnet wurden.

Abgeſehen von verſchiedenen beſonderen Beratungen und Anordnungen, welche die Synode vorzunehmen hatte, blieb ſomit derſelben nur noch übrig, den für ſchuldig erklärten Remonſtranten ihre Strafe zu diktiren. Auch hier machten die Heſſen und Anglikaner Oppoſition, indem beide erklärten, daſs ſie ſich in dieſem Falle kein Urteil über Perſonen erlauben könnten. Alle übrigen Synodalmitglieder approbirten die von dem Präſidium proponirte Cenſur, welche dahin lautete, daſs die Remonſtranten als kirchliche Aufrürer und Frevler von allen kirchlichen Ämtern entfernt werden, und daſs die Provinzialſynoden, die Klaſſen und Presbyterien dieſe Sentenz vollziehen ſollten. Durch einſtimmigen Synodalbeſchluſs wurden ſodann der Heidelberger Katechismus und die Confessio Belgica als rechtgläubige, mit Gottes Wort vollkommen übereinſtimmende Lehrbücher anerkannt. Wärend der sess. 144 begab ſich die Synode in die große Kirche, wo die Synodal-Kanones, die fünf Artikel betreffend, und die gegen die Remonſtranten erlaſſene Censura ecclesiastica vor einer zalloſen Menge in lateiniſcher Sprache verleſen wurden, worauf die Synode in der 145. Sitzung am 9. Mai (29. April), auf welche ein von dem Magiſtrat zu Dortrecht veranſtaltetes glänzendes Feſtmal folgte, geſchloſſen wurde.

Blicken wir nun von der Dortrechter Synode aus vorwärts und rückwärts in die calviniſch-reformirte Kirche hinein, ſo ergibt ſich, daſs die Canones Dordr. für dieſe eine änliche Bedeutung haben, wie die Konkordienformel für die deutſch-proteſtantiſche Kirche. Wie dieſe letztere mit ihrer früheren melanchthoniſchen Lehr-

überlieferung und mit ihrem bisherigen Unionismus brach und in der Konkordienformel ein neues — zwar schon früher von der flacianischen Partei vertretenes, aber von der Kirche zurückgewiesenes — Bekenntnis aufrichtete, durch welches sie zur spezifisch-lutherischen Kirche wurde, — so hat auch die außerdeutsche Kirche zu Dortrecht dem Geiste ihrer Helvetica II. und dem in derselben verkörperten Unionismus den Rücken gekehrt und den alten Determinismus und Prädestinatianismus in das Bekenntnis aufgenommen — woher es z. B. kam, daß die deutsch-reformirten Theologen zu Dortrecht, namentlich die Bremer und Hessen, nicht allein gegen die in betreff der Lehre von der Gnadenwal aufgestellten Beschlüsse ihren Dissens aussprachen, sondern auch späterhin der Auktorität der Synode vielfach entgegentraten*).

Freilich darf die Bedeutung des Arminianismus in der calvinischen Kirche nicht mit der des Melanchthonianismus in der deutschen Kirche identifizirt werden. Denn dieser war die vollkommene, ware und öffentlich sanktionirte Repräsentation des in der Augustana von 1540 und in den Repetitionen derselben von 1551 ausgesprochenen Bekenntnischarakters, wogegen der Arminianismus nur eine verkümmerte und gedrückte Erscheinung der in der Conf. Helvetica II. von der gesamten reformirten Kirche rezipirten Bekenntniseigentümlichkeit war und schon gar frühzeitig eine Abschüssigkeit zum Semipelagianismus und anderen antikirchlichen Verirrungen kundgab, welche an dem Philippismus niemals wargenommen worden sind.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Synode gerade das wirklich Bedenkliche und Gefärliche, was schon damals in dem Arminianismus verborgen lag, herausgesehen und ihn deshalb reprobirt hat. Die Aufstellung der Dortrechter Canones muß daher als derjenige Akt der reformirten Kirche angesehen werden, durch welchen dieselbe sich von dem milden und evangelisch-freieren Geiste der Conf. Helvetica losgesagt und zugleich den Punkt bezeichnet hat, auf welchen sie in ihrer rückläufigen Bewegung zum deterministischen Prädestinatianismus zum Stillstand gekommen ist. Denn die Canones Dordr. enthalten nicht den klar und scharf ausgeprägten Supralapsarismus der calvinischen Institutionen und des Consensus Genevensis; vielmehr liegt in ihnen ein unter allerlei supralapsaristisch klingenden Formeln übel verdeckter Infralapsarismus vor, der den innersten und tiefsten Gedanken in Calvins System nicht auszusprechen wagt. Erschien doch das Auftreten des strengen Prädestinatianers und Calvinisten Gomarus zu Dortrecht durchaus als Opposition gegen die Gesinnung der Synode!

Eine erfreuliche Tat und ein Lichtpunkt in den Anordnungen der Synode war die Symbolisirung des Heidelberger Katechismus für die ganze reformirte Kirche. Im übrigen kann die Warnehmung des bornirten Übermutes, mit dem eine eingebildete Orthodoxie in den Verhandlungen der Synode sich gegen eine in der Kirche (als Korrektiv) vollkommen berechtigte Erhebung ausließ und dieselbe niedertrat, nur mit Trauer erfüllen.

Die Akten der Synode wurden noch im J. 1620 sowol offiziell (Acta Synodi nationalis Dortrechti habitae, Dortrechti 1620, 4°), wie von seiten der Remonstranten (Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium, Herderwyci 1620, 4°), herausgegeben. Zu ihrer Ergänzung dienen die Berichte des englischen Gesandschaftspredigers, der als Zuhörer bei der Synode gegenwärtig war, an den englischen Gesandten im Haag: Jo. Halesii, Hist. Concilii Dordraceni; J. L. Moshemius vertit, variis observationibus et vita Halesii auxit, Hamb. 1724, sowie die Berichte des schottischen Theologen Gualth. Balcanquallus an den englischen Gesandten im Haag, die Berichte von H. J. Breitinger nach Zürich (ganz im Sinne der Synode) und H. Heppe, Historia synodi nation. Dordracenae (Abdruck der Berichte über die Synode, welche die hei-

*) Einer der Bremer Deputirten, Dr. Martinius, klagte noch in seinen späteren Lebensjaren: „O Dortrecht, Dortrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!" (Vergl. Kohlmann, „Welche Bekenntnisschriften haben in der bremischen Kirche Geltung?" Bremen 1852, S. 26—33.)

sischen Deputirten an den Landgrafen Moritz sandten, mit Einleitung und Anmerkungen) in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie 1853, S. 227—327; Al. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche II. **H. Heppe.**

Dositheus, ein samaritanischer falscher Messias und Sektenstifter, über den freilich noch weniger mit Sicherheit bekannt ist, als über die oft neben ihm genannten und mit ihm verwandten Samaritaner Simon Magus und Menander. Besonders trägt noch die Verwechselung mit einem älteren Dositheus dazu bei, die Ungewissheit und Unklarheit zu vermehren. Der von Sanherib (vgl. 2 Kön. 17, 27. 28) geschickte Priester soll nämlich auch ein R. Dosthai (דוסתאי) gewesen sein (vgl. Drusius, De tribus sectis Jud. III, 4) und der Lehrer des Sadok, des Stifters der Sadducäer. Die Väter machen ihn, wie den Simon, mit Unrecht zu einem christlichen Sektenstifter. Er ist vielmehr ein samaritanischer falscher Christus. Dass er Jude gewesen und vom Judentum zu den Samaritern abgefallen (vgl. Epiph., Haer. I, 13), beruht wol auch auf jener oben genannten Verwechselung. Nach Origenes Angaben war er, was auch sonst warscheinlich ist, Samaritaner (vgl. Orig. c. Cels. I, p. 44; VI, p. 282 ed. Spencer). Sein Auftreten ist warscheinlich dem Christi gleichzeitig oder bald nachher zu setzen. In dieser Zeit großer religiöser Erregung und messianischer Erwartungen unter den Samaritanern gab er sich für den verheißenen Propheten (Deuter. 18, 18, welche Stelle nach samaritischer Lehre die einzige Weissagung des Messias enthält) aus, nach Origenes auch für den Son Gottes (vgl. c. Cels. VI, p. 282; I, p. 44: *καὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός*). Über seine Lehren, die schwerlich bedeutend von den allgemein samaritanischen abwichen, lässt sich um so weniger mit Bestimmtheit sagen, als ihm die Väter teils diese allgemein samaritanischen Lehren zuschrieben, teils auch auf Grund jener Verwechselung mit dem angeblichen Lehrer des Stifters der sadducäischen Sekte sadducäische Lehren. Am bestimmtesten lässt sich angeben, dass er die Vorschriften des Gesetzes schärfte (vgl. Epiph., Haer. I, 13), besonders die Vorschriften des Sabbatsgesetzes, das er wol ganz buchstäblich fasste (vgl. Origenes, De princip. VI, 17). Er selbst soll zuletzt in einer Höle fastend verhungert sein (Epiph., Haer. I, 13). Seine Anhänger, deren wol nie eine große Zal war (Orig. c. Cels. VI, p. 282: „*οὐδὲ ἤκμασεν πρότερον*“ — zu jener Zeit kaum dreißig — wol etwas übertreibende Angabe, da es dem Origenes darauf ankam, die Zal so klein als möglich anzugeben), hielten sich bis in's 6. Jarhundert. Im 4. Jarh. schrieb ein Perser, Theophilus, eine Streitschrift gegen sie, die leider verloren ist (Assem. Bibl. Orient. I, 42). Noch im Jare 588 stritten Dositheaner und Samaritaner in Ägypten über Deuter. 18, 18 (vgl. Photius, Biblioth. cod. 230). — Die Angaben der pseudoclementinischen Schriften (vgl. Homil. I, 24; Recogn. II, 8 sqq.) gehören ganz in's Gebiet der Sage, wenn nicht gar der willkürlichen Dichtung. Ausfürliche Nachrichten gibt die samaritanische, arabisch geschriebene Chronik des Abul-Fath, von der zwei HSS. in Berlin sich befinden (vgl. d. Art. Samaria). Offenbar ist der dort erwänte Sektenstifter Dusis mit Dositheus identisch. Doch ist die Chronologie der Chronik verwirrt, und die Erzälung leidet an manchen Unklarheiten. — Vgl. Walch, Historie der Ketzereien, I, 182—185; Mosheim, Institt. Hist. Christ. maj. Saec. I, 376—389; De rebus Christ. ante Constant. M., p. 188 sqq.; Gieseler, K.G. I, 1, S. 62. **G. Uhlhorn.**

Dotalgut der Kirche, s. Kirchengut.

Doxologie (*δοξολογία*, glorificatio, Lobpreisung Gottes). Man unterscheidet eine große und kleine Doxologie, oder das große und kleine Gloria. Ersteres, das „Gloria in excelsis“ oder der englische Lobgesang (hymnus angelicus), bestand ursprünglich nur aus den wenigen Luk. 2, 14 mitgeteilten Worten: „*δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*“ (in der abendländischen Kirche: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae vo-

luntatis"), zu denen aber ziemlich früh — man weiß nicht genau, wann und durch wen? doch nennt man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit den auch sonst als Hymnendichter bekannten Hilarius, Bisch. v. Poitiers († 368), als Verfasser — eine Fortsetzung kam, die den ursprünglichen Text bedeutend erweiterte und die Bezeichnung „Doxologia major" auch hinsichtlich der Länge rechtfertigte. Schon im 5. Jahrhundert lautete er nachweislich in allen Kirchen des Abendlandes, wie noch jetzt: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te: benedicimus te: adoramus te: glorificamus te: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens: Domine, Fili unigenite, Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis: Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram: Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis: Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus latissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen*). Übrigens fehlte es bis ins 7. Jahrhundert nicht an Gegnern, die gegen jegliche menschlichen Zusätze protestirten und nur die biblischen Worte des Lobgesanges gelten lassen wollten, — eine Ansicht, die jedoch von dem 4. Konzil zu Toledo (633) entschieden verworfen wurde (vgl. can. 13). Bis in das 12. Jahrhundert durfte der Hymnus indessen nur von den Bischöfen, von den Priestern nur am Osterfeste gebraucht werden; in der allerältesten Zeit vielfach überhaupt nur an Weihnachten.

Zur Zeit ist in der katholischen Kirche das große Gloria (nach 4 verschiedenen Melodieen) zu singen: 1) an den Sonntagen, mit Ausnahme der Adventszeit und von Septuagesimä bis Ostern excl.; 2) an allen Festen, mit Ausnahme des Festes der unschuldigen Kinder (28. Dezember); fällt es jedoch auf einen Sonntag, so darf das Gloria gesungen werden; 3) bei allen Votivmessen zu Ehren der Jungfrau Maria, der Heiligen und Engel; 4) bei den Vigilien zum Epiphanias-, Himmelfarts- und Pfingstfest. An Tagen kirchlicher Trauer und bei Totenmessen bleibt es natürlich weg.

Die evangel.-luth. Kirche hielt das Gloria als ein wichtiges Stück der überlieferten Gottesdienstordnung und zwar weithin und lange Zeit in lateinischer Intonation fest; der Geistliche intonirte Gloria in exc. Deo, oder „Ehre sei Gott in der Höhe", und der Chor respondirte: Et in terra pax mit Laudamus te, oder die Gemeinde mit dem Lied „Allein Gott in der Höh' sei Ehr". Noch im 19. Jahrhundert sang in manchen luth. Gemeinden an Festen der Geistliche das lateinische Gloria.

Die Stellung des Gloria im Gottesdienst (nach dem Sündenbekenntnis und Kyrie, und vor der Bibellektion) ergab sich schon aus seiner liturgischen Bedeutung. Da nämlich im christlichen Altertum, namentlich in der orientalischen Kirche, der Gottesdienst sich zu einem symbolisch-liturgischen Drama gestaltet hatte, welches das Erlösungswerk von der Geburt des Heilandes bis zu seiner Himmelfart darstellte, so sollte in dem Sündenbekenntnis und Kyrie zugleich die Sündennot der vorchristlichen Zeit und ihre Sehnsucht nach dem Erlöser ihren Ausdruck finden, und das Gloria an sein Erscheinen in der heiligen Nacht erinnern, worauf weiterhin in der Evangelienlektion die symbolisch-liturgische Darstellung seines Lehramtes folgte. Die reformirte Kirche hielt sich grundsätzlich von der altkatholischen Liturgie ferne und wir finden bei ihr deshalb wol neben andern Bußgebeten und Gesängen auch das Kyrie als Bußgesang, aber dahinter kein Gloria. Die anglikanische Kirche hat ihm seinen Platz im Kommunionteil des Gottesdienstes nach

*) Ziemlich ähnlich, obwol mit nicht ganz unwesentlichen Varianten, lautet der Griechische Text (Constit. VII, 47): *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σέ, τὸν ὄντα θεόν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν. κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, θεὲ πάτερ παντοκράτορ· κύριε, ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, τοῦ θεοῦ πάσης γεννητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν· δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. Ἀμήν.*

dem Abendmalsgenuſs in der ſog. Poſtkommunion angewieſen, wo es als frohlockender Hymnus der Dankſagung dient.

Das kleine Gloria (doxologia minor) beſtand gleichfalls anfangs aus der einfachen Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen“ (vgl. das Griechiſche „δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας“ bei Athanasius, de virginit. tom. II, p. 218, Par.), wobei es bis zur Zeit der arianiſchen Streitigkeiten ganz freigeſtellt blieb, ob man ſtatt „Ehre ſei dem Vater und dem Son und dem heil. Geiſte“ ſagte „in dem Son und dem heil. Geiſt“ oder „durch den Son in dem heil. Geiſte“. Seitdem aber die Arianer, um nicht den Son und den heil. Geiſt dem Vater gleichzuſtellen, abſichtlich nur jene beiden letzten Formeln brauchten, verbot die Kirche jede derartige Abweichung als ketzeriſch und erklärte, es ſei zu ſagen: Ehre ſei dem Vater und dem Son und dem heil. Geiſt; und um dem Arianismus jegliche Ausflucht abzuſchneiden, ſollte hinzugefügt werden: „Wie es war im Anfang und jetzt und immerdar und in Ewigkeit“ („sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum“); vgl. Concil. Varense II, can. 5, wo ausdrücklich bemerkt wird, daſs dieſer Zuſatz gemacht ſei: „propter haereticorum astutiam, qui Dei filium non semper cum Patre fuisse, sed a tempore coepisse blasphemant“.

Was den kirchlichen Gebrauch des kleinen Gloria betrifft, ſo ſchloſs ſich daſſelbe im Altertum unmittelbar an den Pſalmengeſang an und bildete den Schluſs jedes Pſalms, indem der Prieſter intonirte: Gloria Patri etc., worauf die Gemeinde oder der Chor reſpondirte: Sicut erat etc.

Außerdem nennt man Doxologieen oder doxologiſche Formeln auch die eine Lobpreiſung enthaltenden Schlusworte der Gebete, wie ſie ſich im N. Teſt. vielfach finden; vgl. Röm. 16, 27; Epheſ. 3, 21 ꝛc., vornehmlich die hinſichtlich der Echtheit allerdings zweifelhafte Schluſsformel des Vater-Unſers „denn dein iſt das Reich“ ꝛc., wie ſie in unſeren Bibeln Matth. 6, 13 zu leſen iſt, wärend ſie ſich in der Parallelſtelle bei Lukas (c. 11, 2 ff.) nicht findet. Nicht minder fehlt ſie in den älteſten und beſten Handſchriften des Matthäus, und nach den ſorgfältigſten kritiſchen Unterſuchungen des frommen Theologen Bengel iſt ſie nicht vor der Mitte des 4. Jarhunderts, und zwar zuerſt in den konſtantinopolitaniſchen Handſchriften, in den Text gekommen; und dies iſt auch der Grund, weshalb die katholiſche Kirche das Gebet des Herrn mit dem „Libera nos a malo. Amen“ ſchließt. Auch am Ende der Evangelienlektion tritt eine lit. Doxologie auf mit den Worten: Laus tibi Christe, und beſonders reichlich die trinitariſche Lobpreiſung am Schluſſe der Kirchenhymnen, weshalb auch viele evangeliſche Kirchenlieder mit einem trinitariſchen Verſe ſchließen. **M. Herold.**

Drabicius, Nicol.*), ein Myſtiker des 17. Jarhunderts, aus den böhmiſchen Brüdern hervorgegangen. Geboren 1585**) zu Stradteiß in Mähren und ſeit 1616 evangeliſcher Prediger in dieſem Lande, wurde er wegen ſeiner Streitigkeiten mit den proteſtantiſchen Geiſtlichen genötigt, daſſelbe zu verlaſſen und ſich 1629 nach Lednitz in Ungarn zu wenden, wo er in großer Armut lebte und ſich mit Tuchhandel durchhalf. Er vertiefte ſich in die Theoſophie und glaubte ſeit Februar 1638 göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, auf welche hin er dem Haus Öſterreich ſeinen Untergang auf das Jar 1657 prophezeite. Alsdann ſollte 1666 die römiſche Kaiſerwürde an den König Ludwig XIV. von Frankreich gelangen und nach dem darauf erfolgten Sturze des Papſttums eine große Reformation der Kirche und die endliche Bekehrung aller Heiden und Ungläubigen erfolgen. Selbſt der würdige und ſonſt nüchterne J. A. Comenius ließ ſich von dieſem Propheten einnehmen und gab deſſen Weisſagungen mit denen noch anderer Schwärmer unter dem Titel: Lux in tenebris 1657 (one Angabe des Druckortes) mit Kupfern heraus. Die 2. Auflage (1659) fürte den Titel: Historia

*) Auch Darbizius, Dabrizius, Drabick.
**) Andere geben 1587 (Baile), 1588 (Moreri) als Geburtsjar an.

revelationum Chr. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabicii etc. Die dritte erschien wider unter dem ersten Titel 1665. Da der König von Frankreich die Exemplare aufkaufen ließ, so ist das Werk eine litterarische Seltenheit geworden. Drabicius büßte schwer für sein angemaßtes Prophetentum. Da seine Weissagungen der Politik des österreichischen Hauses ungünstig waren, wurde er im Jare 1671 als Statsverbrecher zu Preßburg gefangen gesetzt und den 17. Juli unter ausgesuchten Martern hingerichtet. Sein Leichnam wurde mit samt seinem Buche von den Weissagungen unter dem Galgen verbrannt.

Bayle, Dict. u. d. A.; Arnold, Kirchen- und Ketzerhist. (Schaffhaus. Ausg. Bd. II, S. 353—356); Köler, Disp. de N. Drabitio, Alt. 1791; Stäudlins u. Tschirners Archiv, 5. Bd., 2. St., S. 380 ff.; Schröckh, K.G. seit der Ref. IV, S. 688; VII, S. 508, 509. **Hagenbach†.**

Drache zu Babel. Nach der apokryphen Erzälung „vom Bel und Drachen zu Babel", welche in der alexandrinischen Übersetzung dem Buche Daniel als vierzehntes Kapitel beigegeben ist, wurde in Babel ein lebender *δράκων*, d. h. eine große Schlange, durch Lectisternien verehrt. Weil wir von Schlangenverehrung bei Assyrern und Babyloniern nichts wissen, hat man vielfach angenommen, dieser apokryphe Zusatz sei in Ägypten geschrieben (so Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen 1851, S. 121) und übertrage den ägyptischen Schlangendienst ungeschichtlich auf babylonischen Boden. Schlangenkult der Ägypter ist allerdings nachweisbar. In dem ägyptischen Theben wurden nach Herodot (II, 74) Schlangen als dem „Zeus" (Amun) heilige Tiere im Tempel desselben bestattet; nach Alian (Nat. animal. XI, 17) wurde zu Metelis in Ägypten ein Drache göttlich verehrt, und ebenderselbe berichtet (XVII, 5) nach Philarchus, die Ägypter hielten Hausschlangen, welche niemandem Schaden zufügten. Von heiliger Bedeutung der Schlange bei den Ägyptern berichtet auch Philo Byblius in seinem Sanchuniathon (Fragment. historic. graec. ed. C. Müller Bd. III, Fragm. 9, S. 572); er scheint vorauszusetzen, dass sie dem Gott Kneph, d. i. Chnum, heilig war. Als das diesem Gott heilige Tier ist für die spätere Zeit die Schlange bezeugt durch ein auf den (gnostischen?) sog. Abraxasgemmen vielfach vorkommendes Schlangenbild mit der Umschrift *Χνουβις* oder *Χνουμις* (s. die Belege: Baudissin, Studien I, S. 269). In den ägyptischen Darstellungen erscheint die Schlange als Helmzier wie bei den Königen so auch bei den Göttern.

Allein jene apokryphe Erzälung mag doch auf der Kenntnis babylonischen Schlangendienstes beruhen. Wenn auch nicht solcher, so läst sich doch heilige Bedeutung der Schlange bei den Babyloniern nachweisen. Auf babylonischen Darstellungen findet sich häufig eine riesige Schlange abgebildet, welche offenbar religiöse Bedeutung hat (s. z. B. Münter, Religion der Babylonier 1827, Taf. II, Fig. 25 und Taf. III, dazu S. 103—105; H. Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia Bd. III, London 1870, S. 45; vgl. Geo. Rawlinson, The five great monarchies of the ancient eastern world, 2. Aufl., Bd. I, 1871, S. 122, Bd. II, 1871, S. 14 f.); auch in einer assyr. Opferdarstellung sind neben dem Altare zwei an Stäben festgebundene Schlangen zu sehen (s. Layard, Niniveh and its remains, 3. Aufl. 1849, Bd. II, S. 469), und schon von Diodorus Siculus (II, 9) war uns berichtet, dass das Bild der babylonischen „Hera" im Beltempel in der rechten Hand eine Schlange hielt und dass neben dem Bilde der „Rhea" zu Babel zwei sehr große silberne Schlangen aufgestellt waren. In den assyrischen Inschriften hat man ein mythisches Wesen, „die große Schlange mit sieben Köpfen", erwänt gefunden (s. Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien, Heft I, 1874, S. 87); auch legt die Rolle, welche der *δράκων* in der johanneischen Apokalypse spielt (c. 12 u. 13; 20, 2 f.), es nahe, Drachensagen auf semitischem Boden zu vermuten.

Heilighaltung der Schlange war auch andern semitischen Völkern nicht fremd. Bei den Phöniziern finden sich dafür nur unsichere Spuren. Die von Movers aufgestellten phönizischen Schlangengötter sind, etwa bis auf Einen, seine eigenste Erfindung. Was Philo Byblius von der Schlange oder dem *δράκων* des Taautos als bei den Phöniziern herrschende Vorstellungen berichtet (a. a. O. S. 572 f.), mag durch ägyptische Vorstellungen beeinflusst sein, und nur in der Gestalt des

nach den Griechen in eine Schlange verwandelten Kadmos scheint sich ein phönizischer Schlangengott, d. h. eine Gottheit, welcher die Schlange heilig galt, erhalten zu haben. Auch verweist die Identifizirung der Σοφία mit der Schlange bei den Ophiten auf vorderasiatischen, warscheinlich syro-phönizischen, Schlangenkultus. — Wie in der Erzälung von Kadmos die Schlange verbunden erscheint mit einem Offenbarungs- oder Orakel-Gott (Kadmos ist der Vermittler von vielerlei Kenntnissen und Künsten an die Menschen), so ist auch bei den Hebräern in der Paradieseserzälung die Schlange ein „kluges" Tier, und in der Erzälung von dem ehernen Schlangenbilde Nechuschtan (Num. 21, 4—9; 2 Kön. 18, 4) scheint sich die Erinnerung an die Schlange als das Tier einer Heilung bringenden Gottheit erhalten zu haben; die Heilkunst aber gilt anderwärts im Altertum als eine magische Kunst, welche auf der Mitteilung höherer Einsicht beruht und darum von Orakelgöttern ausgeht. — Auch der Name der Drachenquelle (עֵין הַתַּנִּין) bei Jerusalem (Neh. 2, 13) mag auf alte Heilighaltung der Schlange, sei es bei den Hebräern, sei es bei den früheren Bewonern Jerusalems, verweisen. — Bei den Arabern ist die Schlange ein geheimnisvolles Tier, in welchem Dämonen, Dschinne, wonend gedacht werden, den Menschen bald Schaden, bald Gedeihen bringend. — Den alten Äthiopen war die Schlange ein heiliges Tier.

Bei fast allen Völkern hat das geheimnisvolle Wesen der Schlange, ihr Zischeln und Schleichen, zuweilen auch die vermeintlich stetige Verjüngung durch Abstreifen der Haut, die Vorstellung erweckt, dass ein höheres Wesen darin wone, und sie gilt deshalb vielerwärts als das kluge Tier. Daher findet sich Schlangenkult außerhalb des Semitismus bei vielen Völkern.

Litteratur: Baudissin, „Die Symbolik der Schlange im Semitismus" in: Stud. z. semit. Religionsgesch. Heft I, 1876, S. 255—292 (zu S. 281 — Heiligkeit der Schlange bei den alten Äthiopen — vgl. noch den die Königsreihe von Axum mit einer vierhundertjärigen Regierung eröffnenden Arwê „die Schlange", s. Ewald in ZDMG. I, 9; Dillmann ebend. VII, 341). — Über „Schlangengottheiten" bei den Phöniziern: Movers, Die Phönizier Bd. I, 1841, Cap. XIII: „Die Ophionen" S. 499—538 (s. dagegen meine Abhandlung S. 266—278). — Nöldeke, „Die Schlange nach arabischem Volksglauben" in: Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. s. w., herausgegeb. von Lazarus u. Steinthal Bd. I, 1860, S. 412 bis 416. — Vgl. die Artik. „Drache zu Babel" von Winer in s. RW. (1847) und Schrader in Riehms HW. 3. Lief. 1875, auch Merx, Artik. „Baal" in Schenkels B.-L. I, 1869, S. 329 u. Ders., Artik. „Drache" ebend. Bd. II, 1869.

Über die Vorstellungen von der Schlange in nichtsemitischen Religionen: F. L. W. Schwartz, „Die Alt-Griechischen Schlangengottheiten. Ein Beitrag zur Glaubensgeschichte der Urzeit" in dem Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums zu Berlin 1858; weiter ausgefürt in Desselben: Ursprung der Mythologie, dargelegt an griech. und deutscher Sage 1860: Kap. 1: „Die Schlangen- und Drachengottheiten" S. 26—159. — Mähly, Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker (Gratulationsschrift), Basel 1867 (Buchdruck. C. Schultze). — Mit großer Vorsicht zu benutzen: de Gubernatis, Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Ausg.) 1874, S. 637—662 („Die Schlange und das Wasserungeheuer"). — Vgl. auch: P. Lerch, „Ein Beitrag zu den Localsagen über Drachenkämpfe" in H. Benseys Orient und Occident I, 4 (1862), S. 751 bis 754 (zwei afghanische Sagen). — Manches Material bei J. G. Müller, Der Mexikanische Nationalgott Huitzilopochtli (Einladungsschrift), Basel 1847 (Druck der Schweighauserschen Universitätsbuchdruckerei), S. 41—48 („Huitzilopochtli als Schlangengott"). —

Über das Apokryphon „Vom Bel und Drachen zu Babel": Wiederholt, „Bel und der Drache. Dan. Cap. 14" in Theol. Quartalschrift 1872, S. 554—596 (S. 580—585: „Der Schlangencult in Babylon" — ungenau). — Rohling, Das Buch des Propheten Daniel 1876, S. 365—372: „Bel und der Drache" (wertlos). — Vgl. Artik. „Apokryphen des A. Test.'s" Bd. I, S. 499 f.

Wolf Baudissin.

Drachme, s. Geld.

Draconites, Johannes, eigentlich Drach oder Trach, zuweilen auch nach seinem Geburtsort Karlstadt in Franken Johannes Karlstadt genannt, geboren 1494, in Erfurt gebildet, daselbst Magister und Lehrer an der philosophischen Fakultät, ein eifriger Humanist, bald mit einem Kanonikate an der St. Severinkirche bekleidet, als solcher mit Jonas in näherer Verbindung stehend, war nebst diesem unter den ersten, die in Erfurt sich für Luther erklärten, und als Luther 1521 nach Worms durch Erfurt reiste, teil nahmen an der Bewillkommnungsfeier, welche mehrere Freunde der Reformation, den Rektor der Universität, Joh. Crotus, an der Spitze, dem angehenden Reformator bereiteten. Darob erzürnt, trat ihm, als er wider zur bestimmten Zeit in den Chor trat, um den Chordienst zu verrichten, der Dechant des Kapitels entgegen, schalt ihn einen Ketzer, riss ihm den geistlichen Ornat vom Leibe und stieß ihn aus der Kirche. Dasselbe Schicksal hätte Jonas gehabt, wenn er von Worms, wohin er Luther begleitet, nach Erfurt zurückgekehrt wäre. Es entstand bei diesem Anlass durch die Studenten, die dem Draconites anhingen, ein Aufrur, bekannt unter dem Namen des Pfaffenstürmens. Draconites verlor seine Stelle und wanderte aus. Er begab sich zunächst nach Wittenberg und legte hier, warscheinlich unter der Anleitung des Aurogallus, den Grund zu seiner Kenntnis der hebräischen Sprache, und erhielt bald darauf von den zur Reformation hinneigenden Einwonern der kurmainzischen Stadt Miltenberg den Antrag, eine Predigerstelle bei ihnen anzunehmen. Nachdem Draconites im J. 1523 in Wittenberg noch den theologischen Doktorgrad erhalten hatte, begab er sich auf seine neue Pfarrei, widmete sich seinem Amte mit löblichem Eifer, konnte aber nicht lange darin verbleiben. Die katholischen Geistlichen in Verbindung mit dem katholischen Teile der Bürgerschaft erwirkten bei dem kurmainzischen Statthalter einen Befehl an die Miltenberger, ihren Pfarrer wider fortzuschicken. Da diese sich dessen weigerten, so wurde Draconites in den Bann getan. Als der Bannbrief am 8. Sept. 1523 in der Kirche verlesen wurde, konnte der Priester, der ihn ablas, nur durch die Dazwischenkunft des Draconites vor tätiger Misshandlung durch die Hände des Volkes geschützt werden. Mit Tränen in den Augen gaben ihm die Bürger das Geleite. Nachdem er in verschiedenen Städten herumgewandert, so auch in Nürnberg, von wo aus er einen Brief an den Kurfürsten von Mainz schrieb, kam er wider nach Wittenberg (1524), tröstete von hier wie vorher von Wertheim aus in einem Sendschreiben seine Gemeinde und erhielt durch Luthers Verwendung eine Stelle als Pfarrer in Waltershausen. Hier hatte er wider allerlei Widerwärtigkeiten. Seine Frau starb im ersten Wochenbette. Die Pfarrkinder, roh und unempfänglich, waren sehr nachlässig in Entrichtung der dem Pfarrer schuldigen Gefälle, und dieser fand keinen Schutz bei dem Amtmanne. Es erwachte in ihm der Gedanke, diese Stelle wider aufzugeben, von welchem ihn Luther vergebens abzubringen suchte. Er war damals schon erfüllt von einem andern Gedanken, eine biblische Polyglotte zu schreiben, und dies bewog ihn warscheinlich auch zur Niederlegung seines wärend drei Jare verwalteten Amtes. Darauf privatisirte er fünf Jare lang in Erfurt, mit der genannten Arbeit beschäftigt. Nachdem er einen Ruf nach Memmingen als Prediger abgelehnt, weil diese im Rufe des Zwinglianismus stehende Stadt ihm, dem strengen Lutheraner, nicht zusagte, erhielt er 1534 einen Ruf nach Marburg, an die Stelle von Schnepf, als Prediger und Professor der Theologie, und verbrachte daselbst 13 Jare, die wol die glücklichsten und ehrenvollsten in seinem Leben gewesen sind. Er nahm tätigen Anteil an der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten und besuchte von Marburg aus mehrere der Religion wegen gehaltene Versammlungen, 1536 zu Frankfurt a. M., 1536 zu Schmalkalden, 1541 zu Regensburg. Seinem vertrauten Freunde Eoban Hesse, der 1537 zu seiner großen Freude nach Marburg berufen worden und schon 1540 starb, hielt er die Leichenrede und veranstaltete die Sammlung von dessen Briefen (Marburg 1543). Es wird berichtet, dass er mehrere Juden zum Christentum bekehrt habe, wobei ihm seine große Kenntnis der hebräischen Sprache behilflich war. Daneben veröffentlichte er mehrere Schriften, einen Kommentar zu Psalmen und zu einigen Kapiteln der Genesis 1537, zum Propheten Obadia und Ps. 137, Straßburg 1538, eine lateinische Übersetzung des ganzen

Psalters nebst Scholien 1543, einen Kommentar zum Daniel 1544, commentariorum ev. de Jesu Christo lib. II, Basel 1545, Oratio de pia morte D. M. Lutheri 1546. Eine Streitigkeit mit einem seiner Kollegen, Thamer, der bald katholisch wurde, über die Lehre von den guten Werken, wobei Draconites sich sehr leidenschaftlich benahm, sowie die Sorge für sein Lieblingswerk, wofür er in Marburg keinen Verleger und Drucker finden konnte, diese beiden Umstände bewogen den unruhigen Mann, seine Stelle in Marburg wider aufzugeben, nicht one lebhafte Vorwürfe sich deshalb zuzuziehen. Nach einem kurzen Aufenthalte in Nordhausen und Braunschweig wälte er Lübeck zu seinem Aufenthaltsorte, hielt öffentliche Vorlesungen, vorzüglich aber beschäftigte er sich mit schriftstellerischen Arbeiten, worunter besonders zu nennen: Gottes Verheißungen in Christo, 1549, 1550, worin er den gemäßigten Standpunkt der reformatorischen Zeit in Behandlung des A. T. weit überschreitet und in allen möglichen Einzelheiten Vorbilder auf Christum findet. Im J. 1551 nahm er einen Ruf nach Rostock als Professor der Theologie und Prediger an. Seine Ernennung zum Superintendenten nach der Vertreibung des berüchtigten Heßhus 1557 erregte Unzufriedenheit unter den Geistlichen, die ihn der Heterodoxie anklagten. Im J. 1560 wurde eine fürstliche Kommission niedergesetzt, welche dem Draconites befahl, Titel und Amt eines Superintendenten niederzulegen, worauf er, in seiner Ehre sich gekränkt fülend, sein Amt niederlegte. Nachdem er wider vorübergehend in Wittenberg sich aufgehalten, nahm er einen Ruf nach Preußen an, als Präsident des pomesanischen Bistums (1561). Doch da er inzwischen in Wittenberg Gelegenheit zum Drucke seiner Polyglotte gefunden, kehrte er noch in demselben Jare von Marienwerder, wo er sich niedergelassen, zurück, und starb daselbst am 18. April 1566.

Sein Hauptwerk ist die Biblia pentapla; es waren dazu große Unterstützungen nötig; er erhielt solche vom Herzog von Preußen, auch einiges von der Stadt Nürnberg; doch reichte alles nicht hin, um das Ganze zu Tage zu fördern. Es erschienen nur Bruchstücke. Der Text nach den verschiedenen Sprachen steht zeilenweise einer unter dem anderen, hebräisch, chaldäisch, griechisch, lateinisch, deutsch; bei den letzten drei Sprachen hat Draconites den Text der LXX, der Vulgata und der luth. Übersetzung dem Hebräischen mehr anzunähern sich bemüht. Alle Stellen, die Draconites als messianische Weissagungen und Verheißungen betrachtet, sind rot gedruckt. Nach den fünf Zeilen folgt ein bald längerer oder kürzerer Kommentar; es sind erschienen: die sechs ersten Kapitel der Genesis, Wittenberg 1563, die zwei ersten Psalmen, ibid. 1563, die sieben ersten Kapitel des Jesaja, Leipzig 1563; die Sprüchwörter, Wittenberg 1564; Maleachi, Leipz. 1564; Joel, Wittenb. 1565; Zacharia, ibid. 1565; Micha, ibid. 1565. Vergl. Adam, Vitae theol. Germ.; Strieder, Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 3. Bd.; Strobel, Neue Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jarhunderts, 4. Bd.; Ersch und Gruber; Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken S. 12 ff.; G. Plitt, Einleitung in die Augustana 1, 312 f. **Herzog.**

Dräseke, Joh. Heinr. Bernh. Eines der leuchtendsten Meteore am Kirchenhimmel der neueren Zeit. Leuchtend, denn sein Glanz war noch stärker als seine Wärme — Meteor, denn als er abtrat, war seine Zeit vorüber und eine andere angebrochen, in die er nicht mehr gehörte.

Geboren in Braunschweig am 18. Januar 1774 als Son eines subalternen, viel beschäftigten und daher um seinen Son wenig bekümmerten Beamten und einer frommen Mutter, deren er sich besonders dankbar erinnerte. In beschränkten Verhältnissen, namentlich als Chorschüler, war er darauf angewiesen, sich selbst sein Brot zu erwerben. Im Jare 1792 bezog er die Landesuniversität Helmstedt, in welcher damals der streng rationalistische, aber geistvolle Henke die hervorragendste Größe war. Eine Herdersche Natur, wie Dräseke sich noch bis zu seinem Ende zeigt, war es weniger der positive Lehrgehalt des Rationalismus der Zeit, von dem er angezogen wurde, als die humanistische Atmosphäre, die unter seiner Mitwirkung zur Herrschaft kam. Es war die Periode des begeisterten Aufschwungs, namentlich der dramatischen Litteratur; humanistische Studien dieser Art wurden auch von den Theologen mit Vorliebe getrieben, noch als theologi-

scher Lehrer hatte Henke zu seinem eigenen Vergnügen vor zalreicher Zuhörerschaft über Horaz gelesen. Auch Dräseke ergab sich mit schwärmerischer Liebe der neuen Richtung der Litteratur, namentlich dem Theater. Schon damals ist ein Drama von ihm verfasst worden, welches auch in Braunschweig zur Aufführung kam. Noch 1817 erschien von ihm die Schrift: „Das Heilige auf der Bühne", in welcher die Einführung religiöser Sujets in die Bünenwelt vertreten, und nur die Kreuzigung Jesu und die Gesetzgebung auf Sinai als „zu kolossal für die Büne" ausgenommen wird. Schon als 21jähriger Jüngling wird er zum Diakonus in das lauenburgische Landstädtchen Mölln berufen, erhält drei Jare später die Hauptpredigerstelle und wird 1804 Pastor in Ratzeburg. Hier erschienen von ihm seine „Predigten für denkende Verehrer Jesu", 1804—1812, 5 Bde., 1813 seine katechetische Schrift: „Glaube, Liebe und Hoffnung". Schon hier war das Vaterland ein Gegenstand so innigen Interesses, und erregten seine politischen Predigten ein solches Aufsehen bei dem französischen Feinde, dass 1806 ein Detachement gegen ihn abgeschickt wurde, um ihn aufzuheben. Nur durch die Flucht entzog er sich, seine Wonung wurde geplündert, und erst nach dem Abzug der Franzosen kehrte er wider zu seiner Familie zurück.

Mitten unter den Kriegsbewegungen der Zeit wurde er 1814 auf einen größeren Schauplatz berufen, in eine Stadt, welche unter wenigen der Zeit das Evangelium noch in Ehren hielt. „Es lag und liegt noch im Interesse der tonangebenden Familien Bremens, den ihnen zusagenden Prediger in jeder Weise zu protegiren, falls er mit Überlegenheit auftritt, ihn zu verehren, ihm den Hof zu machen." Nicht wenig mag diese Stellung des hochgefeierten Mannes dazu beigetragen haben, den Keim jener tief in seinem Charakter begründeten Schwäche, der Eitelkeit, zu pflegen und auszubilden. In diese Periode fallen seine vornehmsten Leistungen: „Die Predigten über Deutschlands Wiedergeburt", 3 Bde. 1814, „Predigt-Entwürfe über freie Texte", 2 Bde. 1815, „Ueber die letzten Schicksale unsers Herrn", 2 Bde. 1816, „Ueber frei gewählte Abschnitte der heil. Schrift", 4 Bde. 1817—1818, „Christus an das Geschlecht dieser Zeit", 1819, „Gemälde aus der heil. Schrift", 4 Sammlungen 1821—1828, „Vom Reich Gottes, Betrachtungen nach der heil. Schrift", 3 Bde. 1830. Von den großartigen patriotischen Hoffnungen der Besseren der damaligen Zeit erfüllt, nahmen auch Dräsekes Predigten von dem Antritte dieses seines neuen Amtes an vorzüglich die Richtung auf Reformation des Statslebens: die Predigten über Deutschlands Widergeburt sind gänzlich diesem Thema gewidmet. Die hier vorgetragenen Anschauungen und Grundsätze erinnern an die Ideale eines Klopstock, Stolberg, Claudius am Anfange der neunziger Jare. „Möchtet ihr alle", heißt es in einer Predigt über Gal. 4, 6. 7, „die ihr berufen seid, den Völkern voranzugehen, dahin trachten, dass man bald mit Warheit zeugen könne: Nun ist hie kein Knecht mehr. Wir sind eurer nicht müde, aber mündig möchten wir werden, um euch desto verständiger zu ehren. Wir begehren nicht, eurer Leitung uns zu entwinden, aber das wissen wir, dass gute Fürsten wie gute Erzieher ihr Hauptaugenmerk darauf richten, ihren Pflegebefohlenen immer entbehrlicher zu werden" (II, S. 104). — Eine solche Sprache konnte nicht lange ungeandet bleiben, es erging vom Bundestage ein Dekret an den Senat, entweder solche politische Predigten zu verhindern oder den Prediger zu entfernen. Dräseke schwieg, und fing sein Schweigen in einer männlichen, energischen Predigt über den Text an: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht auftun, Gott wird's wol machen". Unzäligemal, sagte er, habe er als Chorschüler diese Motette mit Verdruss vor den Türen gesungen, „jetzt widerspricht es mir nicht mehr — setzte er hinzu — ich weiß, welch eine göttliche Gesinnung diese Worte schildern, und dass es Zustände der Welt gibt, wo der Mensch, weil seine Gedanken nicht weiter können, am besten tut, wenn er mit Nachdruck und one Aufhören sich selbst vorsingt und vorsagt: ich will schweigen und meinen Mund nicht auftun, Gott wird's wol machen".

Es waren besonders die Predigten vom Reiche Gottes, durch welche Friedrich Wilhelms III. Blicke auf Dräseke gerichtet wurden, als im J. 1832 Wester-

meier, der Bischof der Provinz Sachsen, gestorben war; auch eine Schrift zu Gunsten der Union von 1817 „über den Confessionsunterschied der protestantischen Kirchen" hatte dem Könige wolgefallen. Allerdings machte der Verdacht demagogischer Gesinnung manches Bedenken, es wurde jedoch überwunden. Auf diesem neuen Schauplatze erst gewann Dräsekes Name diejenige Bedeutung, welche ihn in der Geschichte des preußischen Kirchenwesens auf die Nachwelt bringen wird. Wer in der Provinz Sachsen dessen Zeuge gewesen, wird gestehen, dass in diesem Jarhunderte wenigstens, und vielleicht überhaupt seit Jarhunderten nicht, noch kein Kirchenfürst aufgetreten, welchem ein solches Maß der Bewunderung und eine solche Allgemeinheit der Teilnahme zu teil geworden. Und zwar erstreckte sich diese Bewunderung von den höchsten Kreisen aus, von dem König und seinen Umgebungen, bis herab auf den Schulmeister und Landmann. Fragen wir nach dem Grunde derselben, so wird allerdings das Hauptgewicht auf die Gabe der Beredsamkeit gelegt werden müssen. Doch war es diese keineswegs allein, es war die Freiheit von jedweder Parteistellung, die Humanität des Charakters, und das — nicht ganz one Absichtlichkeit und Studium hervorgehobene — Imponirende der äußeren Erscheinung. Aber auch die besondere Krisis der Periode trug das ihrige dazu bei. Man hatte angefangen, des Rationalismus müde zu werden, es war ein Verlangen nach Christus und Christentum erwacht. Die ungeheuere Schmach zu teilen, welche damals auf dem Pietistennamen ruhte, hatten wenige den Mut. Hier nun trat ein Bischof auf mit begeistertem Zeugnis für das Evangelium und doch in seinen persönlichen Beziehungen in den freundschaftlichsten und verehrungsvollsten Verhältnissen zu allen denjenigen, gegen welche der Pietismus als gegen Feinde Christi Front machen zu müssen für Gewissenspflicht erachtete. Auch waren die Zumutungen, welche hier das Evangelium machte, so mild und liberal gehalten, so fern vom Rigorismus der Pietisten. Kein Wunder, dass so viele auf diese Bedingungen hin dem neuen glanzvollen Meteor sich anschlossen, welche dem Bußrufe der Pietisten aufs entschiedendste sich entgegenstellten. Ein Weg war gezeigt, ein Jünger Christi zu werden, one sich vor der Welt etwas zu vergeben. In diesem Glanze, in diesem Glorienschein, unter diesem allgemeinen Applaus durchzog der sächsische Bischof Städte und Dörfer der Provinz Sachsen, predigte jetzt vor den Landgemeinden, dann wider in der königlichen Schlosskapelle zu Berlin, bis — zum Jare 1840. Es war dies das verhängnisvolle Jar, in welchem der Mann, der über allen Parteien zu schweben und zu gleicher Zeit Christi und aller Welt Freund zu sein wünschte, selbst zu einer Parteistellung genötigt, und damit den verborgenen Feind auf den offenen Schauplatz zu rufen genötigt wurde. — Der rationalistische Pastor Sintenis war in einem Zeitungsartikel gegen die Anbetung Christi als gegen einen verwerflichen Aberglauben aufgetreten. Das christliche Herz Dräsekes konnte hiezu nicht schweigen, er hatte bald darauf eine Predigt mit den Worten begonnen: „So umringen wir dich mit unserem Festliede, Weltheiland, du Erretter von allem Übel, du Erbarmer in jeglicher Not" — gerade diejenigen Worte, gegen welche Sintenis seinen Angriff gerichtet hatte. Aber auch in amtlicher Weise konnte der Bischof nicht schweigen. Das Konsistorium erließ zwei Reskripte an den ihm untergeordneten Pastor, der Bischof legte im Auftrage des Consistorii ihm einen Widerruf vor, und als der Angeschuldigte sich weigerte, äußerte Dräseke: „So können Sie nicht länger evangelischer Prediger bleiben, ich kann Sie als Amtsbruder nicht mehr begrüßen". Das bischöfliche Urteil war hiemit gesprochen. Gemäß dem damaligen Protestmanoeuvre erfolgte nun zunächst ein Protest des Kirchenvorstandes an das Konsistorium, dann des Magistrats an das Ministerium. Gemäß der diplomatischen Halbheit der damaligen Regierungsmaximen wurde der Oberhirte mit seiner Drohung fallengelassen und Vermittelung empfohlen. Die so energisch aufgenommene Anklage endigte mit einer zamen Verwarnung. So war der den Rationalisten drohende Stachel und — wie damals in so vielen anderen Fällen — im kritischen Augenblicke wider zurückgezogen worden. Im Bewusstsein der Furchtsamkeit seines Gegners steigerte sich der Zorn und die Künheit des Feindes. Von da an hatte der Rationalismus mit dem bewunderten Manne gebrochen. Der lange verhaltene dumpfe Groll er-

hielt Worte in der pseudonymen Schrift des Pfarrers König von Anderbeck: „Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preußischen State", 1840. Mit der hämischen Kritik, welche dem Rationalismus jener Zeit eigen war, wird das Wirken Dräsekes vom Standpunkte einer kalten Geschäftspragmatik aus durch die Hechel gezogen; der Geist dieses Wirkens blieb unverstanden und unberürt, desto schneidender aber traf die Kritik die mancherlei persönlichen Schwächen und die Vergehen gegen amtliche Geschäftsordnung. Hier nun sollte die Schwäche des sonst so verehrungswürdigen Mannes, dem eine ungetrübte Weihrauchssphäre zum Lebensbedürfnis geworden war, ganz offenbar werden. Gegen diesen verhältnismäßig doch noch so leichten Lanzenstich fehlte seiner Brust der Panzer. Schwache Freunde hatten ihm das Versprechen abgenommen, die verletzende Schrift gar nicht zu lesen. Leider hatte er es gegeben, und die Beängstigung vor dem nicht deutlich erkannten Feinde wirkte um so verzehrender. Die Schar der Verehrer sammelte diözesenweise Unterschriften zu einem heilenden Pflaster, räuchernde und salbungsvolle Verteidigungsschriften erschienen und wurden weithin ausgestreut. Aber auch die Waffen der Gegner ruhten nicht, am wenigsten die des Cynikers von Anderbeck. Von der Zeit an verlangte Dräseke den Abschied von dem Amte, für welches, wie er in seiner Kleinmütigkeit meinte, der Boden entzogen sei. Zweimal wurde das Gesuch an höchster Stelle zurückgewiesen; die andringendsten Bitten beschworen ihn, nicht zu weichen; als er seine erschütterte Gesundheit vorschützte, wurde ein längerer Amtsurlaub in Aussicht gestellt. Alles vergeblich; der im Herzen gebrochene Mann widerholte seine Bitten, im Jare 1843 willigte endlich der König ein: Dräseke wurde mit vollem Gehalt unter der Bedingung entlassen, in der Nähe des Königs bei Potsdam seinen Wonsitz zu nehmen. Hieher zog er sich zurück, und neben fortgesetzten Studien widmete er seine Kräfte nur noch einzelnen Predigten vor dem ihn so hoch ehrenden Monarchen. — Er hatte seine Zeit erkannt: es folgte die Periode des lichtfreundlichen Aufstandes in der Kirche, die Kirchentage in Köthen, die Manifeste von Uhlich, Wislicenus und Konsorten, für diese kriegerische Periode hätte eine weiche Persönlichkeit, wie die seinige, noch weniger ausgereicht. Nur noch einmal trat sein Name vor die Öffentlichkeit im Jare 1845 bei dem Proteste von Sydow, Jonas und Konsorten gegen die evangelische Kirchenzeitung, den er mitunterzeichnete. — In den Stürmen des Jares 1848 werden die alten liberalen Hoffnungen in ihm wider wach, er schreibt im April dieses Jares an einen Freund: „Der europäische Weltacker ist aufgerissen, um, Gott gebe es, ein Garten zu werden mit lauter Pflanzen, die der himmlische Vater gepflanzt. Die Hoffnungen, denen sich ein vertrauendes Herz hingibt, sind schön, wenn gleich viel tausend Herzen, durch welche mittenhin die gewaltige Pflugschar gegangen, an tiefen Wunden bluten — oft will der gute Mut schon ein und anderes im Keime sehen". Er starb am 8. Dezember 1849.

Richten wir den Blick auf Dräsekes theologischen Charakter. Bis in die zwanziger Jare ist es der Herdersche Humanismus mit Pelagianischer Grundlage, welcher in seinen litterarischen Produkten herrscht. Das Christentum ist von ihm erfasst als die höchste Erscheinung des warhaft Menschlichen, doch one Erkenntnis des „schwarzen Pfefferkorns im Herzen". Von der Buße schweigt die Predigt, wie ernst sie auch — und ernster als Herder — die Pflichten christlicher Sittlichkeit an's Herz legt. Noch sind ihm seine Zuhörer „die Edeln", die „Besseren". Viel ist noch die Rede von den abstrakten Idealen „des Lichts, der Kraft, der Warheit", dennoch tritt bei ihm markirter als bei Herder die persönliche Erscheinung Christi, wenn auch nur als „des angebeteten Meisters", „des Edelsten unter den Edlen", „des göttlichen Dulders" als Mittelpunkt des Christentums in den Vordergrund. Das Sentimentale bricht nur hie und da durch, überwiegend ist der sittliche Ernst. Glockentöne und Blütenduft enthält nur seine Schrift für die Jugend „Glaube, Liebe und Hoffnung", von jambischem Versmaß getragen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, dass auch dieses Maß von Christentum für die damalige Zeit noch zu groß war und den Vorwurf der Frömmelei zu befürchten hatte, weshalb die Ermanung an seine Zuhörer, denselben nicht zu

scheuen. Ein reicheres Maß christlicher Einsicht und Vertiefung tritt uns in den Predigten über das Reich Gottes entgegen. Selbst das Bekenntnis zu der Lehre vom Satan wird hier nicht mehr gescheut; er spricht gegen diejenigen, „welche kein wirkliches Vorhandensein eines Reiches der Finsternis annehmen, vielmehr den Teufel samt seinen Werken der Finsternis leugnen (III, S. 47). Noch energischer werden die positiven Bekenntnisse in den Magdeburger Predigten; gewaltig läßt er die Fragen an die Brust der Zuhörer dringen: „Was dünket euch von Christo, wessen Son ist er" (1832), „wer ist ein Lügner, one der da leugnet, daſs Jesus der Christ sei" (1838). Auch der Blick in die Tiefen der Menschen fängt an mehr auf den Grund zu schauen. Nach einem Richtmaß kirchlicher Rechtgläubigkeit gerichtet zu werden, lehnt indes auch in seiner spätesten Periode der Redner ab. Für die Einheit der Gläubigen kennt er kein anderes Band als die Schrift. Es konnte nicht fehlen, daſs, als der Bischof einen Sintenis durch die Verweisung auf die Agende und die Bekenntnisse der Kirche schrecken wollte, er an seine eigenen Aussprüche erinnert wurde (König, 30 Fragen an die Fakultäten ꝛc. 1841). Auch noch später richtete Dräseke an Schreiber dieses die Frage: „Ob wol die Kirche je größeres Unglück erlitten, als durch den Vorwitz der Menschen, der in Konzilien und vorgeschriebenen Bekenntnissen unfaſsliche Geheimnisse zur festen Satzung habe machen wollen". Mit solchen Ansichten über die Bekenntnisse ließ sich denn freilich ein kirchliches Disziplinaramt schwer verbinden und die Ausbrüche subjektiven Affekts, in denen Dräseke in seinem Gutachten über Sintenis denselben als einen Judas und Giftmischer bezeichnet, erschienen den Gegnern eben nur als subjektive und daher unberechtigte Aufwallungen.

Was den homiletischen Charakter des großen Redners betrifft, so kann darüber nur eine Stimme sein — daſs ihm unter den ersten der deutschen Kanzelredner eine Stelle anzuweisen sei. An seinen frühesten homiletischen Produkten möchte sich die Volksmäßigkeit noch sehr vermissen lassen. Er will „zu denkenden Verehrern Jesu" reden und erklärt in der Vorrede zu dieser Predigtsammlung ausdrücklich: „ich schließe hierdurch alle diejenigen, welche nicht denken mögen, von der Lesung meines Buches aus . . durch eine Popularität, welche in der Art und dem Maße, wie man sie hin und wider empfehlen will, offenbar zur Gemeinheit herabsinkt, dürfte dem religiösen Kultus in unseren Tagen nicht abgeholfen werden". Er hat die höheren Stände vor Augen gehabt, hat teilweise nur diese ansprechende Themata behandelt, und dies in jener mehr reflektirenden Form, wie sie damals die herrschende geworden war. Schon in den Predigten „über freigewählte Abschnitte" 1819 fängt indes die Reflexion mehr zurückzutreten an. Jelänger jemehr nimmt die Verständlichkeit und Volksmäßigkeit zu. Bei aller Phantasiefülle doch keine Überladung; kurze Sätze, geistreiche Schlagworte, Innigkeit und Herzlichkeit. Er gewann diejenige Sprache, welche, wärend sie den Gebildeten fesselt und beschäftigt, dem gemeinen Manne zu Herzen spricht. Auch in der Formation von Thema und Teilen wurde er allmählich kanzelgerechter. Die bloßen Überschriften: „über die Kirchenregister dieses Jahres", „Frühlingspredigt", „Christus die Bruthenne" u. s. w. verlieren sich, doch war er auch schon früher in dieser Hinsicht nicht einem bestimmten Schematismus gefolgt. Auch manches geistreiche Thema in Form des Urteils enthalten die früheren Predigten; wir wollen nur des Einen trefflich gewälten gedenken über Apg. 2: „das Christentum ist die Muttersprache der Menschheit" — „im Christentum hört jeder die Sprache, darin er geboren ist", daher es sich nie überleben kann. Auffallend sind bei dem ästhetisch so tief Gebildeten auch noch in späterer Zeit einzelne Geschmacklosigkeiten. In den späteren Visitationspredigten waren es namentlich die Etymologisirungen der Personen- und Ortsnamen, welche, wärend sie prätendirten, geistreich zu sein, selbst im Volke lächerlich wurden, wenn er der Stadt Eilenburg das „Eile in die Burg" zu Gemüte fürte, der Stadt Halle, daſs der Stifter ihres Waisenhauses, Francke, d. i. der Freie, geheißen sei, und Ähnliches. Hier ließ sich der große Redner wol durch das Haschen nach Pikantem verleiten. Zur Zeit seines Auftretens in der Provinz Sachsen war für viele Prediger noch Reinhard das

mustergültige Vorbild, andere hatten von dem Hallischen Professor der Homiletik Marx sich die homiletische Schnürbrust anlegen lassen: solchen Schematisten musste die freiere Bewegung Dräsekes als Gesetzlosigkeit erscheinen, auch hierauf war daher ein Teil der Angriffe gerichtet. Noch größeren Anstoß gab das große Heer der jungen Nachtreter und Nachbeter.

Der magdeburgischen Periode gehören noch zalreiche einzeln gedruckte Predigten an und seine „nachgelassenen Schriften", herausgegeben von Tim. Dräseke, 2 Th., 1850. Den Vorzug vor allen anderen möchten wir den „biblischen Gemälden" geben, diesen Meisterstücken biblischer Kleinmalerei.

Es wurde am Anfange dieses Artikels ausgesprochen, dass mit Dräsekes Abtreten auch seine Zeit vorüber gewesen sei. Wärend der Zeit seines Wirkens ist jedoch unleugbar eine anregende Kraft von ihm ausgegangen, wie in dieser Ausdehnung von wenigen. So sollte denn der Provinz Sachsen sein Andenken unvergesslich bleiben: bei mancherlei menschlicher Schwäche war doch sicherlich eine Kraft des hl. Geistes darin.

Vgl. den Aufsatz: „Dräseke als geistlicher Redner", Hallische Jahrbücher 1838, S. 609 f., und die bei Anzeige seiner „nachgelassenen Schriften" gegebene eingehende allgemeine Charakteristik in den „Blättern für litterarische Unterh.", 1851, n. 133 f. Allgem. deutsche Biographie 5, 373 ff. **Tholuck** †.

Drei-Kapitelstreit. Dieser Streit, eine der unerquicklichsten Episoden in der byzantinischen Kirchenregierung Justinians, hängt eng mit den monophysitischen Bewegungen zusammen. Die Verhältnisse legten den Wunsch nahe, die mächtige monophysitische Partei womöglich noch für die Reichskirche zu erhalten durch Zugeständnisse, doch one ausdrückliche Preisgebung der ihnen entgegenstehenden Synode von Chalcedon (451). Theodorus Ascidas, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, eifriger Origenist, hatte die Verdammung der origenistischen Irrtümer durch die Synode von Konstantinopel unter Mennas (544) erleben müssen; um die Aufmerksamkeit des ihm persönlich gewogenen Kaisers durch eine Diversion hiervon abzulenken (so Domitian von Ancyra bei Fac. Herm. pro defens. tr. cap. IV, 4, I, 2, etwas anders Liberatus, breviar. c. 24), soll er die Gewinnung vieler Monophysiten in Aussicht gestellt haben, wenn gegen die Hauptvertreter der antiocheniſchen (nestorianischen) Dogmatik, welche dem Cyrill soviel zu schaffen gemacht hatte und dann doch nur durch einen Kompromiss unschädlich gemacht worden war, ein Schlag gefürt werde. Auf diese Anregung erließ Justinian noch 544 ein Edikt, worin die Verdammung der sogenannten drei Kapitel ausgesprochen war, nämlich 1) der Person und Schriften des großen, schon in den früheren Kämpfen stark angefochtenen Theodor von Mopsvestia, 2) der Schriften Theodorets für Nestorius und gegen Cyrill, 3) des Briefs, welchen Ibas von Edessa an den Perser Maris „geschrieben haben solle" (κεφάλαια, capitula eigentlich formulirte Sätze — häufig verdammende —, dann die durch sie bezeichneten Gegenstände oder Punkte, ja geradezu die durch sie bezeichneten Personen oder Schriften; so in der 5. ökum. Syn.: wir verdammen die 3 Kapitel d. i. den gottlosen Theodor ꝛc.). Theodor, der vielgehasste, war seiner Zeit doch von Theodosius II., als im Frieden der Kirche gestorben, in Schutz genommen worden, Theodoret, Ibas und dessen Brief waren zu Chalcedon ausdrücklich als rechtgläubig anerkannt. Die Konzession an die Monophysiten erschien trotz aller gegenteiligen Verwarung notwendig als Untergrabung der Autorität des 4. allgemeinen Konzils. Und dies durch ein kaiserliches Edikt, das einfach die Zustimmung der Bischöfe forderte! Das Widerstreben in der griechischen Kirche war gleichwol nicht nachhaltig; Mennas, der Patriarch von Konstantinopel, der anfangs widerstrebte, übte nachher selbst im Sinne des Kaisers starken Druck auf seinen Klerus aus. Zäher dagegen war der Widerstand der lateinischen Kirche, schwankend aber und hinterhaltig das Verhalten des zwischen die Rücksicht auf den Kaiser und auf die Stimmung der lateinischen Kirche gestellten römischen Bischofs Vigilius (für das Einzelne s. d. Art.). Auf der kirchlichen Versammlung zu Konstantinopel unter Vigilius (548) reichten die genugsam bearbeiteten Bischöfe schriftliche Vota für die Verdammung

der drei Kapitel ein, Vigilius tat im Judicatum vom 11. April 548 dasselbe, wenn auch unter Warung des Ansehens der chalcedon. Synode. Der im Abendland allgemeine Widerspruch fand besonders durch Bischof Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitul., bald nach Erscheinen des Judicatum vollendet; hier noch nicht direkte Polemik gegen Vigilius, wie in der späteren Schrift c. Mocianum) schriftstellerischen Ausdruck; eine Synode zu Karthago unter Reparatus schloss den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft aus. Vigilius erlangte vom Kaiser Zurückstellung seines Judicatums und Zusage einer herbeizuführenden synodalen Entscheidung, aber nur gegen seine geheime eidliche Zusage, sich für eine Entscheidung im Sinne des Kaisers zu bemühen. Die von Justinian zur Synode geladenen illyrischen Bischöfe lehnten ab zu erscheinen; von den nordafrikanischen kam Reparatus mit einigen Gesinnungsgenossen, um zu widerstehen und unter dem Vorwand politischer Beschuldigungen abgesetzt und verbannt zu werden. Da der Kaiser jetzt wider die Sache durchkreuzte durch ein zweites an die ganze Christenheit gerichtetes Edikt voll kaiserlicher Dogmatik (ὁμολογία πίστεως bei Mansi IX, 537—582), ermannte sich Vigilius zu entschiedener Verwerfung der Verdammung der drei Kapitel und musste vor dem Zorne des Kaisers widerholt an heiliger Stätte Schutz suchen. Vergeblich suchte der Kaiser auch durch beruhigende dogmatische Erklärungen seiner Theologen auf Vigilius zu wirken, er verweigerte die Teilname an der im Mai 553 unter Vorsitz des Eutychius von Konstantinopel zusammentretenden Synode (5. ökumenische), welche sich mit den Ketzereien Theodors und der Schriften Theodorets beschäftigte und nachzuweisen suchte, nur einzelne Teilnehmer, nicht aber das Konzil von Chalcedon als solches habe den Brief des Ibas gebilligt. Wärend dessen setzte Vigilius sein Constitutum de tribus capitulis (14. Mai 553, von einer Anzal abendländischer Bischöfe mitunterschrieben) auf, welches seine Verwerfung vieler irriger Sätze Theodors erklärte, aber doch nachdrücklich gegen die Verdammung der drei Kapitel protestirte. Der Kaiser nahm aber die Schrift nicht an und parirte den Streich dadurch, dass er der Synode alle früheren Äußerungen des Vigilius, wodurch dieser sich insgeheim den Absichten des Kaisers verpflichtet hatte, mitteilte. Die weitläufige Schlussſsentenz des Konzils mit ihren 14 Anathematismen kam in der 8. Sitzung vom 2. Juni 553 im Sinne des Kaisers zu stande. One erheblichen Widerstand kamen ihre Beschlüsse in der griech. Kirche zur Annahme, freilich auch, one dass dadurch die Monophysiten wären gewonnen worden; dagegen bewirkten sie in der lateinischen Kirche tiefgehende Spaltungen. Der Widerstand des Vigilius wurde bald gebrochen (seine nachgebenden Erklärungen vom 8. Dez. 553 und 23. Febr. 554). Die am meisten ins Gewicht fallende Opposition der afrikanischen Kirche wurde seit 559 durch die Bemühungen des Primasius von Karthago überwunden. Dagegen trennten sich wegen der Anerkennung der 5. Synode durch Vigilius und seinen Nachfolger Pelagius die oberitalienischen Kirchen, an ihrer Spitze Aquileja und Mailand, von Rom. Vergeblich stellte nach Justinians Tode ein beschwichtigendes Edikt Justins II. den Streit als unerheblich dar. Die Kirchenspaltung zwischen Rom und Oberitalien dauerte unter den durch die Eroberung der Longobarden eigentümlich sich verwickelnden Verhältnissen trotz widerholter Bemühungen fort, bis es Gregor dem Gr. gelang, Mailand und die vom dortigen Erzbischof beeinflusste Königin Theodelinde zu gewinnen, freilich nur durch völliges Inschattenstellen (eigentlich Verleugnen) der 5. Synode und geflissentliche Hervorhebung der chalcedonensischen. Was Istrien betrifft, ging zwar das wegen der Longobarden von Aquileja nach Grado verlegte Patriarchat unter griechischer Herrschaft bald nach Gregors Tode Kirchengemeinschaft mit Rom ein; aber ihm stellten die kathol. Bischöfe unter der Herrschaft der Longobarden und des Herzogs von Friaul ein eigenes Patriarchat Aquileja gegenüber, das noch bis gegen Ende des 7. Jarhunderts von Rom getrennt blieb. Im übrigen nimmt das Abendland möglichst wenig Notiz von dieser in der Tat recht überflüssigen fünften allgemeinen Synode.

Quellen: Die meisten Aktenstücke, namentlich zur 5. ökumen. Synode bei Mansi, Coll. Concil. ampliss. IX.— Liberatus, Breviarium causae Nest. et Eutych.

ed. Garner. Paris 1675, 8° (Mansi, l. l. Gallandi, Bibl. P. XII, Migne, ser. lat. 68); Victor Tunnunens. chronicon bei Canisius-Basnage I, 321, plur. in locis restit. bei Gall. XII (Migne t. 58); Facundus Hermian. pro defensione trium capit. ll. XII, und contra Mocianum scholasticum in opp. ed Sirmond. Par. 1629, besser in Sirmondi opp. 1696 fol. und ed. Blanchini, Venet. 1728 (Gall. XI, Migne t. 67); Fulgentius Ferrandus, epistola (ad Pelagium et Anatolium) pro tribus capitulis (adv. Acephalos) in opp. ed. Chiffletius, Divion. 1649 (Gall. XI, Migne 67; vgl. Ang. Mai, Script. vet. collect. nov. III), des röm. Diaconus Rusticus lib. adv. Acephalos ad Sebastianum in Sichardi antidoton adv. haeres., Paris 1528 et 1556 (Gall. XII, Migne 67). — Bearbeitungen: H. Norisii, diss. hist. de synodo quinta, verbunden mit der histor. Pelag. Patav. 1673 u. ö., besonders in den opp. ed. Ballerini I, Veron. 1729, p. 550—820; Joh. Garnerius (Garnier), diss. de syn. V, hinter seinem Liberatus, dann umgearbeitet im auctarium opp. Theodoreti (ed. Schulze V, 512—607). Gegen ihn verteidigten die Ballerini Noris: defensio in Norisii opp. IV, 985 ff.; Chr. W. F. Walch, Historie der Ketzereien VIII, 4—468; Schröckh XVIII, 570 ff.; Hefele, Conciliengeschichte II, 798—924 der 2. Aufl. **W. Möller.**

Dreieinigkeit, S. Trinität.

Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest.

Dreikönigsfest, s. Epiphaniasfest.

Dresdener Konvent, s. Philippisten.

Droste zu Vischering, Clemens August Freiherr von, Erzbischof von Köln. „Dem Träger der vorstehenden Namen und Würden", so beginnt dieser Artikel in der ersten Auflage gegenwärtiger Encyklopädie, „widmen wir den folgenden ausfürlicheren Artikel, weil er in die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem State und der römischen Kirche zunächst in den preußischen Landen, dann aber auch in weiteren Kreisen, in bedeutungsvoller Weise eingegriffen hat". Der Artikel erschien damals one Bezeichnung des Verfassers, weil dieser Arm. Ludw. Richter, der bekannte Kirchenrechtslehrer war, dessen Stellung im preußischen Ministerium der geistlichen Angelegenheiten ihm für die Arbeit einerseits Quellen zugänglich machte, die einem anderen damals so nicht offengestanden hätten, andererseits aber ihm unter anderen Rücksichten auch die auflegte, sich nicht zu nennen. Gerade mit der dem Artikel gewordenen persönlichen Autorität, denn dass er von Richter herstamme, blieb nicht unbekannt, und persönlichen Färbung hat in der Geschichtschreibung über diese Dinge er eine Bedeutung gewonnen, wie sie einer solchen immer doch nur kompendiarischen Darstellung sonst nicht zugekommen sein würde. Wir aber halten uns hierdurch verpflichtet, ihn auch jetzt unverändert widerzugeben, und fügen bloß in einigen Noten die Nachweisung neuerer Litteratur hinzu.

Wir lösen die Aufgabe, färt Richter fort, ein denkwürdiges Stück der neuesten Kirchengeschichte in scharfen Umrissen zu zeichnen, mit Hilfe des reichen Urkundenmaterials, welches in Rheinwalds Acta historico-ecclesiastica (Bd. II, III) enthalten ist. Außerdem werden wir aus der unübersehbaren Reihe der einschlagenden Schriften zuweilen die folgende: „Ueber die cölnische Angelegenheit, von Irenäus, Leipz. 1838", als Beleg anfüren, welche, wie nicht allgemein bekannt geworden ist, von dem verewigten Gieseler herrürt und sich, wie alle Arbeiten des teuren Mannes, durch große Genauigkeit und Gründlichkeit der tatsächlichen Darstellung auszeichnet. Einen speziellen Artikel über Hermes setzen wir dabei voraus *).

Clemens Freiherr Droste wurde zu Vorhelm am 22. Jan. 1773 geboren und in Münster für den geistlichen Stand vorbereitet. Nachdem er in dem dortigen Hochstifte eine Pfründe empfangen hatte, erwarb er die Priesterweihe im

*) In neuerer Zeit hat der Kölner Historiker Ennen in Bd. 5 der Allgemeinen Deutschen Biographie (Leipzig 1877), S. 420—431 eine bemerkenswerte Lebensbeschreibung Drostes veröffentlicht. — Daselbst am Schlusse auch speziellere Litteraturnotizen.

Jare 1797*). Seitdem war er besonders in der Seelsorge tätig und namentlich wandte er den Woltätigkeitsanstalten der Diözese seine fürsorgende Teilnahme zu; außerdem mag es zur näheren Bezeichnung seiner Richtung dienen, dass er dem Kreise angehörte, der sich um die Fürstin Gallitzin gebildet hatte. Im Jare 1805 wurde er von dem Kapitel sede vacante zum General-Vikar an Fürstenbergs Stelle gewält; er verblieb indessen in dieser Stellung nicht lange Zeit, vielmehr schied er infolge der damaligen kirchlichen und politischen Verwickelungen im Jare 1813 aus der Verwaltung aus**). Bekanntlich hatte Napoleon das von ihm im J. 1811 aufgehobene Münstersche Kapitel widerhergestellt und den Domdechanten Grafen Spiegel zum Bischof ernannt. Der Papst aber verweigerte demselben die kanonische Institution, weshalb das Kapitel von dem Kaiser angewiesen wurde, ihm die Administration als Vikar zu übertragen. Obschon nun dies der Willensmeinung des Papstes widerstrebte, welcher die von dem Kaiser ernannten Bischöfe für unfähig erklärt hatte, vor ihrer Institution die Verwaltung der Diözesen zu füren, wurde doch Graf Spiegel zum zweiten Vikar erwält und der Freiherr Droste überließ ihm die Leitung des Sprengels. Dies behauptete er später nur im Wege einer widerruflichen Vollmacht getan zu haben. Der Papst aber gab ihm dafür seine Misbilligung zu erkennen und wies ihn an, die erteilte Substitution zu widerrufen, worauf er am 21. Mai 1815 bekannt machte, dass er das von Napoleon ernannte Kapitel nicht anerkenne und die Verwaltung wider antrete. Damals schied Graf Spiegel aus, wärend das Kapitel seinerseits sich durch Gutachten des Theologen Hermes und des Kanonisten Cordes zu rechtfertigen bemüht war, welche beide ausfürten, daß dasselbe gültig gehandelt und den Grafen Spiegel zum zweiten Vikar rechtmäßig gewält habe. In dieser Tatsache ist später vielfach das Motiv der Ungunst gesucht worden, mit welcher der Freiherr Droste hernach in anderer Stellung den Professor Hermes und dessen Anhänger behandelt hat. Es ist indessen nicht nötig, eine solche Erklärung zu Hilfe zu nehmen, wo die Gegensätze so offen auf der Hand liegen, durch welche der Prälat von dem nach tieferer wissenschaftlicher Erkenntnis ringenden Theologen und der Gönnerin desselben, der protestantischen Regierung, geschieden war. In der Tat mag zunächst das letztere von ihm nicht wunder nehmen, denn als die Herrschaft von dem Krummstabe auf die protestantische Krone übergegangen, war es nur natürlich, dass sich in ihm die Erinnerungen und Sorgen eines Prälaten, strenggläubigen Katholiken und münsterländischen Edelmannes regten, und dass er allem, was er für protestantisch hielt, zu wehren und alles, was er für ein Recht seiner Kirche erachtete, geltend zu machen sich bemühte. Hiermit ist der Standpunkt, welchen der Freiherr Droste der Regierung gegenüber einnahm, vollständig erklärt, und es erübrigt nur noch, ihn im einzelnen in konkreten Tatsachen darzulegen. Wir gehen, indem wir dieser Pflicht genügen, sofort auf das Verhalten des Prälaten gegen Hermes näher ein.

Als die Krone Preußen die rheinisch-westfälischen Stiftslande erwarb, war ihr das Volksschulwesen ein Gegenstand ernster Sorge. In den alten preußischen Gebieten war der Grundsatz als ein Lebensprinzip anerkannt, dass die Sorge für die Schulen dem State gehöre, und selbst in Schlesien, wo infolge besonderer Verhältnisse ein beträchtlicher Einfluss der geistlichen Gewalt gesetzlich geworden war, wurde derselbe im Wesen festgehalten. Andererseits suchte die Kirche, indem sie auf ihren Besitzstand und den westfälischen Frieden sich berief, die Volksschulen wider in ihr Gebiet zu ziehen, und in dem Grenzstreite, welchen sie gegen den Stat fürt, ist dies stets einer der hauptsächlichsten und wichtigsten Punkte gewesen. Auch der Generalvikar Freiherr Droste stand in diesem Stücke der Regierung gegenüber, und in einem von ihm an den Minister von Altenstein gerichteten Schreiben vom 21. März 1820 (u. a. bei Irenäus, S. 74) bezeugt er es aus-

*) Vielmehr 1798, 14. Mai.

**) Über diese Vorgänge und die damit zusammenhängenden Streitigkeiten s. Eichhorn in der Zeitschrift f. Geschichte der Alterthumskunde Ermelands 5, 52 fg. Meier, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, 397 flg., II, 2, 14 flg. und die dort Angeff.

drücklich, „dass er dadurch pflichtmäßig nur habe erhalten wollen, was der katholischen Kirche von Gott und Rechtswegen zukomme". Darin freilich sah er seine Bestrebungen nicht von Erfolg begleitet. Desto mehr meinte er gegen einen anderen Punkt selbst vorschreiten zu können: nämlich gegen die von der Regierung gegründete theologische Fakultät zu Bonn, die bekanntlich von dem Klerus und den geistlichen Würdenträgern anfänglich mit großem Misstrauen behandelt wurde und mithin das Los aller katholisch-theologischen Fakultäten gemischter Universitäten teilte. Es kam hinzu, dass Hermes von Münster nach Bonn berufen und mithin der Fakultät ein Element gegeben worden war, das einerseits der Münsterschen Lehranstalt ihre Schüler zu entziehen geeignet war und andererseits schon damals in dem Freiherrn Droste Zweifel an seiner vollkommenen Rechtgläubigkeit rege machen mochte. Der letztere ergriff deshalb, ohne der Regierung darüber Anzeige zu machen, das drastische Mittel, den Münsterschen Diözesanen den Besuch der Bonner Universität mit der Erklärung zu untersagen, dass er Keinem die Weihen erteilen lassen werde, der anderswo als in Münster ohne seine Erlaubnis einen Zweig der Theologie hören werde. Diese Maßregel, welche das oben angefürte Schreiben mit der vom hl. Geiste übertragenen Pflicht der Obhut über die Reinheit und Vollständigkeit der Lehre rechtfertigt, erregte natürlich den Unwillen der Regierung und hatte zuletzt sogar die Schließung der theologischen Vorlesungen in Münster zur Folge.

Ein zweiter Anlass zum Konflikt mit der Regierung lag in einem anderen Gebiete. Bekanntlich sind die gemischten Ehen seit der Anerkennung der evangelischen Kirche durch die deutschen Friedensverträge der Punkt gewesen, an welchen die römische Kirche ihren Protest gegen das ebenbürtige Dasein ihrer Schwester und ihren vermeinten Anspruch auf alle geborne Kreatur angeknüpft hat. Welche schwere Kämpfe hiedurch veranlasst worden und wie die Kurie gegenüber den Statsgesetzen und der Volkssitte sich bald abweisend, bald duldend verhalten habe, ist an dieser Stelle nicht auseinanderzusetzen, vielmehr genügt es hier, zu bemerken, dass, wie in der Kirche überhaupt, so auch in den Gebieten, mit denen wir es hier zu tun haben, eine durch die Verhältnisse derselben bedingte Mannigfaltigkeit der rechtlichen Übungen und gesetzlichen Ordnungen stattfand. In den Territorien z. B., für welche der zwischen Pfalz-Neuburg und Brandenburg im Jare 1672 abgeschlossene Religionsrezess maßgebend war, sollten die gemischten Brautpare durch den Pfarrer des Bräutigams kopulirt und die Kinder nach dem Geschlecht geteilt werden, Bestimmungen, von denen im Jare 1728 das kölnische Ordinariat der Kurie berichtete, dass sie in Übung seien. Änlich verhielt es sich in letzterem Bezuge in den kleineren fürstlichen und gräflichen Gebieten, in Wied, Wied-Runkel, Sayn-Hachenburg ꝛc., und für die Grafschaft Bentheim-Steinfurt hatte der Bischof von Münster 1716 die Teilung der Kinder nach dem Geschlechte sogar selbst bedungen. Dagegen in den Gebieten unter unmittelbarer geistlicher Herrschaft hielt man das strenge Recht, welches die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben fordert, fest, und nur insofern wich man von den ursprünglichen Weisungen der Kurie ab, als man die Dispensation vom Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit nicht durchgehends als eine päpstliche behandelte. Dass nun auch in der Diözese Münster der strengere Standpunkt festgehalten worden, ist z. B. aus einem bischöflichen Erlasse vom Jare 1758 (bei Krabbe, Statuta Monast., p. 143) erkennbar. Allein später muss doch eine mildere Stimmung eingetreten sein, wie ein nach der ersten preußischen Besitznahme von dem Generalvikar von Fürstenberg am 9. Nov. 1804 erstatteter Bericht darlegt (Irenäus, S. 189), ja auch der Nachfolger Fürstenbergs, Freiherr Droste, war anfänglich von dieser Entwickelung berürt, denn nach einem Berichte, den er am 16. Mai 1809 der damaligen Regierung erstattete, ließ er da, wo die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben nicht gesichert war, zwar nicht die Einsegnung, wol aber den Abschluss der Ehe in der gemeinrechtlichen Form durch Erklärung des Konsenses vor Pfarrer und Zeugen (die sog. passive Assistenz) zu. Als aber nach den Freiheitskriegen allgemein eine Hebung des kirchlichen Bewusstseins eingetreten und damit leider auch jener Geist widererweckt worden war, der einst in das helle Friedens-

geläute den Misston des Protestes gegen das rechtliche Dasein der evangelischen Kirche geworfen hatte, änderte er diesen Standpunkt, indem er, in Übereinstimmung mit den Generalvikariaten von Trier, Aachen und Deutz, nicht nur den Abschluss der gemischten Ehen, sondern selbst die Proklamation von dem Versprechen der Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben abhängig machte (Jacobson, Über die gemischten Ehen, S. 48), ein Verfaren, für das er, wie in allen Fällen, wo er in Religionssachen als Kirchenobrigkeit handle, nur der höheren kirchlichen Obrigkeit Rechenschaft schuldig zu sein erklärte (vgl. das Schreiben an die Münstersche Regierung vom 15. Januar 1819, bei Irenäus, S. 70).

Schon aus den im vorstehenden berichteten Tatsachen und Erklärungen wird man die Auffassung des Prälaten von dem Verhältnis der Kirche zu der bürgerlichen Obrigkeit entnehmen können. Wir besitzen aber ferner noch ein sehr umfassendes Zeugnis der mittelbarsten Art in einer Schrift, welche er im J. 1817 unter dem Titel: „Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken" erscheinen ließ, um die jubelnde evangelische Kirche an das Recht der römischen Kirche und ihrer Prälaten zu erinnern. Hier finden wir ganz jene dualistische Anschauung des Mittelalters wider, nach welcher die Kirche das mit allen Glorien ausgestattete Himmelreich, der Stat aber die Welt und die Sünde ist; ja der Prälat nennt die Kirche mit all' ihren menschlichen Anhängseln und Gebrechen, und mit ihm selbst, kurzweg das Himmelreich auf Erden. Das Verhältnis der Kirche zu dem State aber bezeichnet er, all' die tausendfach verschlungenen Beziehungen beider gänzlich ignorirend, mit der banalen Formel der Unabhängigkeit, für die er in bausch und bogen den göttlichen Auftrag unterstellt. Wie er von diesem Standpunkte aus gegen die evangelische Kirche gesinnt gewesen sei, ist kaum erst noch besonders zu sagen. Wenn er in einer späteren Schrift es offen ausgesprochen hat, dass Luther durch die Lehre von der Rechtfertigung der Immoralität und durch die Lehre von der Auslegung der hl. Schrift dem Vernunftstolze die Zügel abgenommen habe, wenn er hier sogar vor der schmählichen Insinuation nicht zurückgeschreckt ist, dass die Protestanten kraft des von ihnen behaupteten Rechts, die Schrift zu prüfen, auch den göttlichen Befehl von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit außer Kraft setzen könnten, so hat er allerdings in der Schrift vom J. 1817 größere Mäßigung bewiesen. Immerhin aber ist auch diese dafür ein offenes Zeugnis, dass er der evangelischen Kirche eben keinerlei Recht und keinerlei Anteil an den Verheißungen des Herrn zugestand.

Es leuchtet ein, dass ein Prälat von dieser Richtung und Stimmung sich in den neueren oft so verwickelten Beziehungen nur schwer zurechtfinden konnte, und wir brauchen daher nicht noch nach einer speziellen Ursache der Amtsniederlegung zu suchen, welche der Freiherr Droste im J. 1820 erklärte. Seitdem gewannen die Verhältnisse eine friedlichere Gestaltung, namentlich wurden nunmehr auch die theologischen Vorlesungen an der Akademie zu Münster wider eröffnet. Der Freiherr Droste aber wandte die Zeit seiner Muße besonders der Pflege des Hauses der barmherzigen Schwestern, welches er begründet hatte, und schriftstellerischen Arbeiten zu, wie denn namentlich in dieser Zeit von ihm zwei Schriften: „Ueber das innere Gebet" und: „die barmherzigen Schwestern", erschienen sind. In dieses sein zurückgezogenes Verhalten brachte auch seine Ernennung zum Weihbischofe von Calama, welche nach der Erhebung seines Bruders *) auf den münsterschen Bischofsstul erfolgte, keine Änderung, und erst nach einem Jarzehnt tritt er wider in den Vordergrund der Ereignisse. Bevor wir ihm dahin folgen, müssen wir darstellen, wie sich inzwischen die Verhältnisse gestalteten, in welche er später so wesentlich eingegriffen hat.

Wie wir bereits erwänt haben, hatte sich das Verhalten der Organe der Kirche in der Angelegenheit der gemischten Ehen wesentlich verschärft; namentlich hatten, wie bemerkt, die Generalvikariate in Aachen, Deutz, Münster und Trier

*) Kaspar Maximilian, geb. 1770, seit 1795 münsterscher Weihbischof und bekannt durch eine Vertretung des Papstes auf dem napoleonischen Nationalconcilium von Paris (1811), — seit 1825 Bischof von Münster, † 1846.

den Geistlichen die Assistenz bei der Abschließung der gemischten Ehen und selbst das Aufgebot wider untersagt, falls nicht die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben gesichert sei. Dieser Maßregel gegenüber hätte die Regierung zunächst die Einsegnung der Ehen schlechthin anbefehlen können, und es hat nicht an hitzigen Freunden gefehlt, die ihr die Unterlassung einer solchen Maßregel als Schuld angerechnet haben. Indessen wird das besonnene und umsichtige Urteil immer nur dahin ausfallen können, dass der Zwang zur Einsegnung, die onehin zur Wesenheit der Ehe gar nicht gehört, nur eine Gewalttat gewesen sein würde. Hinwiderum ein anderer Weg wäre gewesen, die Abwehr des Unrechts zunächst der eigenen Kraft der evangelischen Kirche, deren Existenz eben durch die Forderungen des römischen Klerus immer aufs neue in Frage gestellt war, zu überlassen und eventuell für die Kollisionsfälle die bürgerliche Eheschließung in den westlichen Provinzen allgemein zu gestatten. Dieses Mittel lag aber den Vorstellungen der Statsregierung im allgemeinen fern, in denen die evangelische Kirche als eine individuelle, durch die Kraft ihres eigenen Prinzipes getragene und gehaltene Lebensordnung damals noch gar keine Stätte hatte *). So wurde denn ein mittlerer Weg gewält, welcher darin bestand, dass man ein für die östlichen Provinzen bestehendes Gesetz vom J. 1803, nach welchem die Erziehung der Kinder in der Konfession des Vaters geschehen soll und zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Teil den andern durch Verträge verpflichten darf, im J. 1825 auf die westlichen Provinzen übertrug (Rheinwald III, 419 folg.). Der einzig mögliche Sinn dieser Maßregel war der, dass die Geistlichen nicht ein Versprechen der katholischen Kindererziehung zur Bedingung der Einsegnung machen sollten. Allein eine nachhaltige Hilfe wurde nach der eben angedeuteten Richtung hin dadurch nicht erzielt, weil die Geistlichen zwar kein Versprechen mehr forderten, jedoch die Trauung one Erklärung eines Grundes verweigerten, wenn das Versprechen nicht freiwillig gegeben wurde. Die Regierung suchte deshalb das, was sie mit ihren eigenen Mitteln nicht zu erlangen vermocht hatte, durch die Autorität der Kirche zu erreichen, indem sie die Bischöfe veranlasste, sich an den Papst zu wenden und von diesem eine nähere Weisung zu erbitten **). Hierauf erging das Breve Literis altero vom 25. März 1830 (Rheinwald III, 420), dessen Inhalt sich in folgenden Sätzen widergeben lässt: 1) Das Eingehen einer gemischten Ehe ist einem Katholiken eine Sünde und es sollen deshalb namentlich katholische Frauenzimmer vor solchen Verbindungen gewarnt werden. 2) Gehen Katholiken nichtsdestoweniger solche Ehen ein, so sollen namentlich ausgesprochene Censuren über sie nicht verhängt werden, 3) der Geistliche soll aber jedes Aktes, der auf eine Billigung solcher Ehen bezogen werden könnte, sich enthalten und bei dem Abschlusse nur passive Assistenz leisten. 4) Auch solche gemischte Ehen, welche nicht vor einem katholischen Geistlichen geschlossen sind, sollen fortan für gültig erachtet werden, und für die bereits eingegangenen wird die geeignete Remedur in Aussicht gestellt. Dass diese Bestimmungen im Vergleich mit dem, was sonst die Päpste über die gemischten Ehen ausgesprochen haben, einen wesentlich milderen Geist bekundeten, war gewiß. Gerade in betreff des wichtigsten Punktes aber, nämlich der Bedingung der katholischen Kindererziehung, enthielt das Breve keine positive Bestimmung, vielmehr war es, wie auch sonst in wichtigen und verantwortlichen Angelegenheiten geschehen ist, in Mittelausdrücken gehalten, sodass es über eine mildere Praxis allenfalls hinwegzusehen schien, wärend nötigenfalls auch die strengere Meinung sich darin widerfinden konnte. Daneben aber erging noch eine Instruktion des Kardinals Albani vom 27. März 1830 (Rheinwald III, 423), welche zwar ebenfalls keine direkte Anweisung enthielt, jedoch zugleich den Bischöfen eröffnete, dass in dem Breve die bei dergleichen Dispensationen früher

*) Über diese Verhältnisse s. Meier in den preußischen Jahrbüchern Bd. 40, S. 174 fg. (zum teil aktenmäßige Mitteilungen).

**) Über diese und die folgenden Vorgänge finden sich wesentliche Ergänzungen in Chr. C. J. Frh. von Bunsen, aus seinen Briefen, deutsch von Nippold 1, 275 fg, 411 fg., 454 fg., 547 fg.

geforderten Bedingungen nicht aufgegeben seien. War es also die Absicht gewesen, eine ausdrückliche Sanktion dessen zu erlangen, was die Verhältnisse der Regierung als wünschenswert erscheinen ließen, so war dieselbe verfehlt worden. Die Regierung suchte deshalb, als sie auch durch fortgesetzte diplomatische Verhandlungen ein günstigeres Ziel zu erreichen nicht vermochte, mit den Bischöfen über eine Auslegung des Breve sich zu verständigen, welche ihren Wünschen gemäß war. Zu diesem Zwecke eröffnete sie durch ihren Gesandten beim päpstlichen Stule, Geh. Legationsrat Bunsen, zunächst mit dem Grafen Spiegel, der sich um den Preis gewisser Konzessionen geneigt finden ließ, eine Verhandlung, und gelangte so zu einer Einigung, der hinterher auch die übrigen Bischöfe beitraten. In dieser Konvention (Rheinwald III, 428) war von dem Grundsatze ausgegangen, dass von seiten der Bischöfe alles, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten sei, vorgenommen und alles nicht ausdrücklich vorgeschriebene unterlassen werden könne, und es war demgemäß bedungen, dass die Geistlichen fortan das Versprechen der katholischen Kindererziehung nicht mehr fordern und die passive Assistenz auf die Fälle beschränken sollten, wo sich bei Eingehung der gemischten Ehen religiöse Leichtfertigkeit kundgäbe. Zugleich war, da sonach eine spezielle Kognition überhaupt nicht mehr stattfinden sollte, auch der Wegfall der Dispensation von dem Ehehindernisse der Konfessionsverschiedenheit verabredet. Hiernach wurde in der Erzdiözese am 22. Oktober 1834 das Generalvikariat mit Instruktion versehen (Rheinwald l. c. 434), und es schien, als sei nunmehr der Friede auf den günstigsten Grundlagen gesichert. Nur trug leider die Konvention den Keim ihrer Zerstörung in sich, weil sie von dem Standpunkte des Kirchenrechts aus, so man nur in dasselbe nicht Anschauungen hineinträgt, die ihm fremd sind, an einer unheilbaren Nichtigkeit laborirte. Es ist allerdings war, dass zu Zeiten die Kurie stillschweigend zugesehen hat, wenn die strengen Satzungen über die Ehen mit den Ketzern um der Not der Verhältnisse willen nicht vollständig befolgt werden konnten, und die Deklarationen der Kongregation del Concilio, die z. B. in Richters größerer Ausgabe der Trienter Beschlüsse zusammengestellt sind, beweisen es deutlich genug, dass sie da, wo für die Katholiken nachteilige Folgen davon zu befürchten waren, mit großer Vorsicht vermied, die Konsequenzen ihres Prinzips geltend zu machen. Es ist ferner richtig, dass in Deutschland das strenge Recht, welches den päpstlichen Dispens forderte, nicht mehr vollständig in Übung war. Andererseits aber konnte es nicht verkannt werden, dass das, was im vorliegenden Falle geschah, weit über die Befugnisse hinausging, welche den Bischöfen gegenüber dem Papste und der allgemeinen Gesetzgebung zugestanden sind, und dass es nicht wol möglich war, die bedungenen Sätze durch das Breve zu rechtfertigen, mit dem sie vielmehr zum teil im Widerspruch standen. In der Tat war also mit Gewissheit anzunehmen, dass der römische Hof die Konvention vernichten werde, sowie er von ihr Kenntnis erlangt habe, ihr Erfolg war also durch die Geheimhaltung bedingt, die zu bewaren einer Unmöglichkeit gleichkam. Für die Regierung aber konnte aus ihr ebendeshalb nicht die Hoffnung auf einen dauernden Frieden, sondern nur eine Störung ihres Verhältnisses zu dem römischen Hofe erwachsen, die denn auch später reichlich genug eingetreten ist, wie wir bald sehen werden.

Aber auch nach einer anderen Seite bereitete sich eine folgenreiche Verwickelung vor. Es musste zugestanden werden, dass in den widerhergestellten Diözesen nur ein geringes Maß theologischer Bildung gefunden wurde, und selbst die Abwendiggesinnten mussten anerkennen, dass die preußische Regierung auch diesem Mangel Abhilfe zu schaffen sich redlich bemüht hat. Dass sie die Wissenschaftlichkeit förderte, wo sie sie fand, war eben nur natürlich, und die Begünstigung, deren sich die Hermessche Richtung in Theologie und Philosophie erfreuen durfte, ergab sich so von selbst, wie denn auch Graf Spiegel, nachdem er zum Erzbischof von Köln befördert war, Hermes großes Vertrauen schenkte und seines Rates sich oft bediente. Dass der Freiherr Droste anderer Gesinnung gewesen sei und namentlich an Hermes' Rechtgläubigkeit gezweifelt zu haben scheine, ist oben schon bemerkt worden. Dies war indessen jedenfalls nur erst eine nicht zur Klarheit gediehene besondere

Meinung, und im allgemeinen wurde Hermes nicht nur nicht für ketzerisch, sondern gerade entgegengesetzt für einen ausgezeichneten rechtgläubigen Theologen gehalten, worüber amtliche Beweise vorliegen. Dagegen war das gewiss, dass Hermes die Lehrstüle mit seinen Anhängern ausschließlich zu besetzen bemüht war, sodass, nachdem Gratz und Seber von ihren Professuren in nicht sehr freundlicher Weise entlassen waren, die Fächer der Theologie und des Kirchenrechts von der neuen Richtung allein beherrscht wurden (Irenäus, S. 28 ff.). Um so öfter tauchten nun Zweifel an der Rechtgläubigkeit derselben auf, und als die Regierung, wol um auch den Gegnern gerecht zu werden, den Professor Klee, einen Schüler von Liebermann, berufen hatte, steigerten sich die Angriffe um so mehr, während die Angegriffenen im Bewusstsein einer gedeckten Stellung die Verteidigung in einer Weise fürten, welcher mit Recht der Vorwurf des Übermutes gemacht werden durfte. Obschon nämlich Hermes im J. 1831 gestorben war, durften doch seine Anhänger und Schüler der fortdauernden Gunst des Erzbischofs sich erfreuen, ja es wurde der Fakultät sogar eine Art päpstlicher Anerkennung zu teil, insofern ein Breve vom 11. Aug. 1832 die faktisch bestehenden Verhältnisse guthieß. Um so heftiger regte sich die Reaktion nicht bloß in der Presse (besonders der Aschaffenburger Kirchenzeitung), sondern man wusste auch einen großen weltlichen Hof in das Spiel zu ziehen und durch diesen in Rom die geeigneten Anregungen ergehen zu lassen. Gewiss ist demnächst, dass der Nuntius in München Auftrag erhielt, das Gutachten eines gelehrten unbefangenen Mannes zu erfordern, und dass zu diesem Geschäft der Professor Windischmann ausersehen wurde, der zu den Hauptgegnern gehörte, ja warscheinlich die Agitation gegen Hermes selbst angestiftet hatte (vgl. die offiz. Andeutungen bei Rheinwald III, 537). In welchem Lichte hiernach die Hermessche Philosophie in Rom erscheinen musste, ist leicht zu denken, und es darf daher auch nicht wunder nehmen, dass der Papst in der angeblich von ihm selbst konzipirten Bulle Dum acerbissimas vom 26. September 1835 eine Lehre verdammte, von der ihm gemeldet worden war, dass sie „tenebrosam ad errorem omnigenum viam molitur in dubio positivo, tamquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem . . .“ (Rheinwald I, 11). Dieser Erlass war, da für ihn die altherkömmliche Form der Promulgation durch öffentlichen Anschlag in Rom gewält worden war, weder der Regierung vorgelegt noch dem Kapitularverweser mitgeteilt worden, sondern die erste Kunde von ihm gelangte aus Belgien in die Rheinlande, wo er unter den Anhängern der Hermesschen Richtung begreiflich genug schon auch deshalb Besorgnisse erregte, weil kurz vor dem Erlass der Bulle (2. Aug.) Graf Spiegel gestorben war, und mithin alles darauf ankam, wer an seine Stelle von dem Kapitel werde gewält werden. Und diese Besorgnis erwies sich bald genug nur zu sehr als begründet, denn am 1. Dez. 1835 wurde der Freiherr Droste, Weihbischof von Calama, der alte Widersacher von Hermes, von dem Kapitel und zwar infolge einer Einwirkung der Regierung erkoren.

Auch dieser Schritt hat Anlass zu vielerlei Vermutungen und ungünstigen Deutungen gegeben. Wenn indessen die Statsschrift der Regierung versichert, dass die persönliche Frömmigkeit des Freiherrn Droste und dessen Verdienste um das Institut der barmherzigen Schwestern den Impuls zur Einwirkung auf die Wal des Kapitels gegeben habe, so haben wir nicht nur keinen Grund, nach einer anderen Erklärung zu suchen, sondern wir können hier noch zur Bestätigung bemerken, dass sicherem Vernehmen nach ein Mann, der in Werken hingebender Barmherzigkeit des Christen schönste Zier fand und auch nach dieser Richtung hin sich ein unvergängliches Gedächtnis bereitet hat, auf die Erwälung des Freiherrn Droste von bestimmendem Einflusse gewesen ist. Dabei wurde freilich auch erwogen, dass das frühere Verhalten dieses Prälaten wol Bedenken zu erregen geeignet sei. Allein zunächst hoffte man, dass gereiftere Lebenserfarungen und die Übung christlicher Werke mildernd auf ihn eingewirkt haben würden, und andererseits wurde wenigstens in einem Punkte, nämlich in Beziehung auf die ge-

mischten Ehen, eine Garantie für die Zukunft zu schaffen versucht. Der Minister ließ nämlich durch den Domherrn Schmülling dem Prälaten die Frage vorlegen, ob er, im Fall er auf einen bischöflichen Stul erhoben werden würde, nicht allein das in betreff der gemischten Ehen getroffene Übereinkommen vom 19. Juni 1834 nicht angreifen oder umstoßen, sondern vielmehr solches aufrecht zu erhalten und nach dem Geiste der Versönung, der es eingegeben habe, anzuwenden bereit und beflissen sein werde? Hierauf antwortete derselbe: „dass er schon lange gewünscht habe, es möge sich ein Weg finden lassen, die überaus schwierige Angelegenheit der gemischten Ehen zu beseitigen; dass er mit Freuden die Erfüllung dieses Wunsches vernommen habe, und dass er sich wol hüten werde, jene gemäß dem Breve vom Papste Pius VIII. darüber getroffene und in den benannten vier Sprengeln zur Vollziehung gekommene Vereinbarung nicht aufrecht zu erhalten, oder gar, wenn solches tunlich wäre, anzugreifen oder umzustoßen, und dass er dieselbe nach dem Geiste der Liebe und der Friedfertigkeit anwenden werde" (Rheinwald, II, 318. 320), und es schien also, dass man wenigstens in diesem einen Punkte des Friedens gewiss sein könne. Wie bitter diese Hoffnung der Regierung getäuscht worden ist, wird uns sogleich entgegentreten. Es waren damals böse Zeichen am Himmel, das rote Buch hatte über den Stat sein Zetergeschrei erhoben und den Kampf der Majestät der Kirche gegen das Majestätsrecht des States verkündigt, in welchem auch der neuerwälte Erzbischof eine folgenreiche Rolle spielen sollte.

Als derselbe sein Regiment antrat, wurde den Diözesanen sofort das Wehen eines anderen Geistes fülbar. Es war nicht mehr jene weltmännische Freundlichkeit und Klugheit, welche das Regiment fürte, sondern ein schroffes herrisches Wesen one Geduld und Liebe und ein unbeugsamer Widerwille gegen den verstorbenen Erzbischof und dessen Werke. Wir müssen es uns versagen, die Züge, welche als Beweise für dieses Urteil in nicht geringer Anzal veröffentlicht worden sind, hier wiederzugeben; und enthalten uns namentlich, von einem um Ostern 1837 angeblich zu Lyon chez Jules Charlier erschienenen Commonitorium ad archiepiscopum Coloniensem Gebrauch zu machen. Dagegen können wir nicht umhin, aus einem Berichte, welchen das Metropolitankapitel am 22. Nov. 1837 an den Papst erstattet hat, die folgende Stelle auszuheben, welche eine offenbar sehr milde Charakteristik des Prälaten enthält: „Paucis fere ad eum aditus patebat; plurimis ac doctioribus peritioribusque viris diffidere eorumque consilia spernere videbatur, quum ipse vel ob solam jam aetatem provectam administrandae tam amplae eique minus notae dioecesi solus vix sufficere posset; plures atque imprimis presbyteros juniores morosius et minus canonice tractabat . . . pluraque prius ac praecipue ab antecessore piae memoriae ad utilitatem et gloriam ecclesiae catholicae bene, legitime ac laboriose instituta turbare conabatur, ita ut ejus administrandi ratio non aedificandi studium, sed quasi destruendi speciem prae se ferret" (Rheinwald, III, 556). Diese Gemütsrichtung trat denn auch besonders im Verkehr mit der Statsregierung gerade so hervor, wie dies früher geschehen war; ja unter der Einwirkung einer asketischen Frömmigkeit, welche oft genug den Blick verengert, hatte sie sich wesentlich verschärft und verbittert. Auch jetzt wider waren die gemischten Ehen der Stein des Anstoßes, und die Regierung sah sich oft genug veranlasst, den Erzbischof an die Konvention zu manen, deren Billigung die Bedingung seiner Erhebung gewesen war. Zunächst nun stellte derselbe die Gültigkeit der Vereinbarung und der auf sie gegründeten Instruktion nicht in Abrede, sondern er nahm nur in einzelnen Punkten eine veränderte Auslegung in Anspruch, wie dies z. B. noch eine an den Aachener Dompropst Cläßen gerichtete Verfügung vom 25. Dez. 1836 darlegt (Rheinwald II, 856). Später aber sprach er es one Rückhalt aus, dass er die Instruktion nur befolgen werde, soweit sie dem Breve gemäß sei, wärend er das von ihm dem Minister gegebene Versprechen durch die Behauptung zu entkräften suchte, dass er die Konvention gar nicht gekannt und nur der Versicherung des Ministers, dieselbe sei in Gemäßheit des Breve verfasst, Glauben geschenkt habe (vgl. die Schreiben an den Gr[illegible] Stolberg vom 18. Sept. 1837

und an den Minister v. Altenstein vom 31. Okt. dess. Jares bei Rheinwald III, 444, 447). Wie sehr dieses Verfaren den Unwillen der Regierung erregt habe, werden wir später sehen; hier aber müssen wir noch bemerken, dass der Erzbischof in der Reaktion gegen das von der Regierung mit so großer Mühe zu stande gebrachte Werk nicht allein stand; denn schon im Mai 1836 hatte die Aschaffenburger Kirchenzeitung durch Mitteilung einer offenbar aus der Instruktion an die General-Vikariate geschöpften „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta" Lärm geschlagen (Rheinwald II, 317) und der römische Stul hatte noch einige Monate früher in einer an den preußischen Minister-residenten gerichteten Note die angeblich von dem verstorbenen Erzbischofe unterzeichnete Instruktion zum Gegenstande einer Beschwerde gemacht, auf welche der Minister am 15. April nur zu erwidern sich veranlasst sah, dass eine von dem Erzbischof den Suffraganen erteilte Instruktion nur in der Einbildung oder Bosheit des Denunzianten existire, und dass, wenn die Bischöfe sich über die Ausfürung des Breve verständigt hätten, es ihre Sache sei, davon dem Papste Rechenschaft zu geben *) (Rheinwald II, 321 ff.). Und eine Kommunikation nach dieser Seite hin fand wirklich statt, indem auf Veranlassung des Ministers sowol der Erzbischof als seine Suffraganen Schreiben an den Papst richteten, deren Zweck es war, sein durch irrige Nachrichten und boshafte Zuträgereien aufgeregtes Gemüt zu beruhigen (Rheinwald II, 349 ff.). Indessen war auch dieser Schritt nicht von Erfolg, ja wir dürfen annehmen, dass gerade die Stimmung des römischen Hofes dazu beigetragen habe, den Erzbischof in jenem sich immer mehr verschärfenden Widerspruche gegen die Konvention zu befestigen.

Hatte nun schon die Frage der gemischten Ehen Anlass zur Störung eines guten Vernehmens gegeben, so geschah dies fast noch mehr durch das Verfaren des Erzbischofs gegen die Hermesianer. Die Regierung hatte ihrerseits sich bemüht, durch die geeignete Einwirkung auf die Bonner Professoren eine dem offenkundigen Urteile des Papstes widerstrebende Lehrweise zu hindern, und der Erzbischof seinerseits ließ im Anfang die Dinge gehen, one irgendwie einzugreifen. Im November 1836 aber begann eine Reihe von Maßnahmen, die selbst da, wo sie im Recht begründet waren, durch ihre Form sich anstößig und verletzend erwiesen. Zunächst galt es dem Organ der Hermesianer, der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, deren Censur vom Erzbischof unter der hier sehr bedenklichen Berufung auf das Tridentinum bei Geldbuße und Bann in Anspruch genommen wurde (Irenäus S. 123). Ein anderes Mal musste sich eine von dem Professor Braun vorbereitete Ausgabe der bekannten Schrift von Muratori: De ingeniorum moderatione in religionis negotio, eine Censur gefallen lassen, in deren Folge sie gar nicht in der Erzdiözese gedruckt werden konnte. Endlich wurden im Januar 1837 die Beichtväter der Stadt Bonn instruirt, ihren Beichtkindern zu eröffnen, dass niemand die Schriften von Hermes lesen und kein Theolog Vorlesungen hören dürfe, welche diesen Schriften gemäß seien (Rheinwald III, 442). Teils dieser Vorgang, teils die Einwendungen, welche der Erzbischof gegen die Vorlesungen einiger Hermesianer erhoben hatte, bewogen die Regierung, durch den Kurator der Universität Bonn den Versuch einer Vermittelung machen und namentlich den Erzbischof auffordern zu lassen, dass er entweder den der Hermesschen Irrtümer verdächtigen Professoren zum Zwecke ihrer Rechtfertigung persönliches Gehör gewären, oder eine schriftliche Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit entgegennehmen oder wenigstens ihnen die Punkte bezeichnen möge, in denen er ihre Orthodoxie bezweifle, denn noch war keiner der der Irrlehre bezüchtigten Männer von ihm, wie es einer warhaft geistlichen Obrigkeit geziemt hätte, näher befragt und zurecht gewiesen worden, obschon er darum oft gebeten worden war. Auch dieser Versuch, ihn auf den Weg der Gerechtigkeit und Liebe zu lenken, blieb jedoch one Erfolg, wenn man nicht etwa als solchen

*) Die weiteren Verhandlungen zwischen dem Gesandten und der Kurie darzulegen, gehört nicht in den Kreis unserer Aufgabe; wir verweisen deshalb nur auf die Noten bei Rheinwald II, III.

eine Reihe von Thesen gelten lassen will, welche den zur Seelsorge zu approbirenden und anderen des Irrglaubens verdächtigen Priestern zur Unterschrift vorgelegt werden und, wie es scheint, den rechtgläubigen Standpunkt gegenüber den hermesianischen Irrtümern darlegen sollten (Theses neoapprobandis et aliis presbyteris . . . propositae, bei Rheinwald III, 461). Diese Urkunde war, ganz abgesehen von ihrem Inhalte, schon von dem formellen Standpunkte aus von nicht geringem Interesse, insofern sie die Frage rege machte, ob es einem einzelnen Prälaten wol gestattet sei, neben der offiziellen noch eine zweite allgemeine Glaubensformel einzufüren. Sie hat aber auch noch außerdem eine große Bedeutung, indem sie offenbar die Absicht des Erzbischofs bekundete, der Statsregierung die Intercession in einer Frage, die das Schicksal der von ihr früher unter Mitwirkung der geistlichen Obrigkeit berufenen Lehrer so nahe berürte, unmöglich zu machen. Sie fordert nämlich von den Priestern das Gelöbnis des unbedingten Gehorsams in allen die Lehre und Disziplin berürenden Dingen und das Versprechen, von dem Erzbischof an niemand anders als an den Papst appelliren zu wollen, womit augenscheinlich die Einwirkung der Regierung ausgeschlossen werden sollte. Dies freilich war von dem römischen Standpunkte aus, welcher der weltlichen Gewalt keinerlei Recht in geistlichen Dingen zusteht, nur konsequent. Andererseits aber ist es in dem deutschen und im französischen Statsrechte von jeher als ein Recht der Statsregierungen angesehen worden, in Fällen des Missbrauches der Gewalt von seiten der Organe des Kirchenregimentes vermittelnd einzuschreiten, und um so weniger war es der Regierung zu verdenken, dass dieser Schritt des Erzbischofs in ihr nicht geringe Besorgnis erregte, als er gegen Ende Mai ihr bekannt wurde. Und dazu hatte sich inzwischen noch anderweite Veranlassung genug gefunden, denn in Bonn steigerte sich die Aufregung immer mehr, und nur notdürftig wurde die Ruhe äußerlich dadurch erhalten, dass die Regierung den Professoren und Lehrern beider Richtungen das Versprechen abnahm, sich bei allen Handlungen ihres Lehramts der Erwänung der Hermesschen Schriften und der päpstlichen Bulle, sowie jeder Polemik für oder wider das Hermessche System zu enthalten (Rheinwald II, 442). Dazu kam das fortgesetzte, jeder Verständigung unzugängliche Verhalten des Erzbischofs gegen die Lehranstalten der Diözese. Derselbe hatte einigen Studirenden eröffnet, dass von den der Theologie Beflissenen keine anderen Vorlesungen als die des Theologen Klee und des Kanonisten Walter gehört werden dürften, und die Folge dieser Weisung war es, dass im Anfange des Sommerhalbjares die Alumnen des Konviktoriums, als ihnen die von ihnen zu hörenden Vorlesungen bezeichnet werden sollten, gegen die Weisungen ihrer Lehrer sich ungehorsam bezeigten und schließlich bis auf wenige austraten. In änlicher Weise wurde das Priesterseminar in Köln gestört, indem der Erzbischof die Vorlesungen zum größten Teil untersagte und dafür in seiner eigenen Kurie durch zwei kölnische Priester den Alumnen Vorträge halten ließ, welche der Oberpräsident inhibirte, weil für die beauftragten Lehrer die Approbation der Statsregierung nicht nachgesucht worden war (Rheinwald III, 501).

Wärend sich so die Verhältnisse mehr und mehr verwickelten, hatte die Regierung es nicht versäumt, auf vertrautem Wege an den Prälaten mancherlei Vorstellungen und Warnungen richten zu lassen, und als sie noch zuletzt den damaligen Regierungspräsidenten zu Düsseldorf, Grafen Stolberg, mit einem Vermittelungsversuche beauftragte, zeigte sie schon durch die Wal dieses dem Bischofe befreundeten Mannes, wie sehr sie zur Rücksichtnahme geneigt sei. In der Tat schien es denn auch, als ob diesmal ihre Wünsche in Erfüllung gehen sollten, denn der Erzbischof ließ sich zunächst, soviel die Hermesianer betraf, zu einem Abkommen geneigt finden, welches einerseits das auf die Lehrer und das Konviktorium gelegte Interdikt, sowie die Verpflichtung auf die Thesen beseitigen, andererseits aber der päpstlichen Censur über die Hermessche Philosophie diejenige Wirkung sichern sollte, welche sie gehabt haben würde, wenn sie nicht durch einen der Regierung nicht vorgelegten und nicht publizirten päpstlichen Erlass, sondern durch den Index librorum prohibitorum erfolgt wäre (was bekanntlich bereits am 7. Jan. 1836 geschehen war, Rheinwald II, 1). Um vieles s[illegible] war es,

über den zweiten Hauptpunkt zu einer selbst nur vorläufigen Einigung zu gelangen. Indessen öffnete sich nach langen mühsamen Verhandlungen, in denen die Unversönlichkeit der beiderseitigen Standpunkte deutlich genug zu Tage getreten war, auch hier eine günstigere Aussicht, indem der Erzbischof in einer unter Mitwirkung des Ministerresidenten Bunsen am 16. Sept. abgehaltenen Konferenz sich bereit zeigte, dem Grafen Stolberg schriftlich zuzusichern, dass er die gemäß dem Breve und der Instruktion an das Generalvikariat im Jar 1834 festgestellte Praxis bestehen lassen und in dem dadurch festgestellten Geschäftsgange nichts ändern werde (vgl. das Protokoll bei Rheinwald III, 438). Schon am folgenden Tage erklärte er aber, dass er so viel als möglich das Breve und die Instruktion befolgen, wo aber beide nicht zu vereinigen seien, sich nach dem Breve richten werde. Zugleich lehnte er jede weitere mündliche oder schriftliche Besprechung über diesen Gegenstand ab, weil er von der gegebenen Erklärung nicht abgehen könne, und sich nicht in den Fall setzen wolle, auf seinem Totenbette widerrufen zu müssen, wie dies schon im November des Jares 1836 der trierische Bischof von Hommer getan hatte (Rheinwald II, 358). Nachdem in dieser Weise die Verhandlungen sich zerschlagen hatten, machte der Minister am 24. Okt. einen letzten Versuch in einem ernsten Schreiben, welches den Erzbischof an das von ihm gegebene Versprechen mante, ihm die Unvereinbarkeit seines Standpunktes mit den Landesgesetzen und dem Statsinteresse darlegte, und schließlich auf die Resignation als das Mittel, den beschlossenen Repressivmaßregeln zu entgehen, hindeutete (Rheinwald III, 446). Aber auch auf diese letzte Eröffnung erwiderte der Prälat abweisend, indem er zunächst geltend machte, die Hermessche Angelegenheit sei rein kirchlich. In Beziehung auf die Kontroverse wegen der gemischten Ehen widerholte er, unter Bezugnahme auf die Pflicht des bischöflichen Amtes, seine Erklärung vom 17. Sept., mit der Behauptung, in dem vor seiner Wal von ihm gegebenen Versprechen sei von der Instruktion an die Generalvikariate gar nicht die Rede gewesen. Endlich nahm er für sich die Gewissensfreiheit in Anspruch und verwarte sich gegen die Verletzung der Rechte der katholischen Kirche und die Beschränkung der freien Ausübung der katholischen Kirchengewalt, indem er, unter Ablehnung der ihm zugemuteten Amtsniederlegung, in weltlichen Dingen Gehorsam gelobte (Rheinwald III, 447).

Nunmehr näherten die Dinge sich rasch ihrem Ende. Der Prälat wurde am 20. Nov. nach Minden abgefürt und ein Publikandum der Minister der geistlichen Angelegenheiten, der Justiz und des Innern legte die Gründe dieser Maßregel dar und verbot zugleich unter Androhung von Strafen den Geschäftsverkehr zwischen dem Erzbischof und den Angehörigen der Diözese (Rheinwald III, 447). Demnächst publizirte die Regierung am 25. Nov. eine urkundliche Darlegung des Sachverhältnisses (Rheinwald III, 379), wärend nur wenige Tage später der Papst in einer feierlichen Allokution seinen Schmerz über die der Kirche angetane Unbill bekundete (Rheinwald III, 5). Daneben erschien von seiten des römischen Hofes eine Statsschrift, welche die „Darlegung" widerlegen sollte und mit Geschick die wunden Stellen in dem Verfaren der Regierung andeutete. Das Volk selbst blieb — obschon es an Versuchen zur Aufregung nicht fehlte — dennoch im ganzen ruhig, denn noch war es nicht gelungen, die Massen so zu fanatisiren, wie dies später und zwar gerade mit Hilfe der von uns geschilderten Ereignisse geschehen ist. Desto lebhafter war der Kampf im Gebiete der Litteratur, und in mehr als zweihundert größeren und kleineren Schriften wurde die große und schwere Frage, wo das Recht liege, vom Standpunkte bald des kanonischen Rechts, das jeden Frieden mit dem State, der nicht eine Unterwerfung desselben ist, ausschließt, bald des abstrakten Jus circa sacra und der Polizei behandelt. Die Einen (voran der Altmeister der Romantik, Görres, im „Athanasius", Regensburg 1838) umgaben den Prälaten mit der Glorie des Märtyrertums, und gerade entgegengesetzt züchtigten andere ihn und seinen Kaplan Michelis als die Erzfeinde und Verderber des gemeinen Wesens. Der letztere, ein unbedeutender junger Priester, hatte einige Jesuiten in der Erzdiözese habilitiren wollen (Rheinwald III, 464), und es war darüber ein großer Schreck, der wesentlich auch dazu

beitrug, einem Teile der Gegenschriften, besonders von evangelischer Seite, jene unfruchtbare Richtung zu geben, die, anstatt gründlich die Tatsachen zu prüfen und mit dem Rechte zu vergleichen, vielmehr alles getan zu haben glaubt, wenn sie dem Gegner die Stichworte Jesuitismus und Ultramontanismus entgegenwirft. Wir nun unsererseits hoffen, im Verlaufe dieses Artikels bewiesen zu haben, dass wir diesen Standpunkt nicht teilen. Andererseits aber dürfen wir auch nicht in umfassende rechtliche und politische Erörterungen eingehen, für die es hier an Raum gebricht. Wir begnügen uns also mit den folgenden Bemerkungen, indem wir, soviel die persönliche Seite der Frage anlangt, lediglich auf die vorstehende Darstellung verweisen.

Als die Regierung zu dem außerordentlichen Mittel der Wegfürung des Erzbischofs griff, vollzog sie einen Akt, den sie zu ihrer Selbsterhaltung für nötig hielt, und es war dies nichts neues und unerhörtes, wie dies die Geschichte an die Hand gibt. Die römische Kirche nimmt für sich die völlige Selbständigkeit und Unabhängigkeit von dem State in Anspruch, und wenn sie dabei dem State in weltlichen Dingen untertänig zu sein versichert, so tut sie dies eben nur mit dem Vorbehalte, selbst bestimmen zu wollen, wo ihr Gebiet aufhört und das des States anfängt. Wenn nun dagegen der Stat sich regt, und zuletzt die höchsten Prinzipien des States und der Kirche in Konflikt kommen, so kann, da es für diesen Grenzstreit keinen weltlichen Richter gibt, nur die äußere Macht des States entscheiden und es kann hier auch zu einer tätlichen Hinderung statsfeindlichen Gebarens kommen. Ein solcher Schritt ist aber mit schwerer Verantwortlichkeit vor dem verbunden, der die Quelle aller Macht ist, und er soll daher nur vorgenommen werden mit Furcht und Zittern und mit dem ungetrübtesten Bewusstsein des eigenen Rechtes, der eigenen Kraft und der unvermeidlichen Notwendigkeit. Im vorliegenden Falle nun war sicher Vieles vorhanden, was die Berürung mit dem Prälaten unleidlich machte, ja es war augenscheinlich, dass auf ein friedliches Auskommen mit ihm nicht gehofft werden dürfe. Hinwiderum hatte aber auch der Standpunkt der Regierung seine schwachen Seiten. Zunächst in der Angelegenheit der gemischten Ehen hatten die offiziellen Kundgebungen derselben dem Erzbischof den Bruch der von ihm vor seiner Erwälung gegebenen Zusage als Hauptschuld angerechnet. Allein wenn wir auch anzunehmen geneigt sind, dass derselbe jenes Versprechen one Rückhalt und mit voller Kenntnis des Sachverhaltes gegeben habe, und dass seine spätere Erklärung nur ein Versuch gewesen sei, sich durch eine künstliche Deutung darüber hinwegzuhelfen: immer war es bedenklich, darauf in juristischer Weise allein den Nachdruck zu legen, wärend der Gegenstand der Zusage, die Konvention über die Ausfürung des Breve, zu so vielen Zweifeln Veranlassung gab. Und wenn ferner das Verhalten des Erzbischofs gegen die Hermesianer besonders deshalb gerügt wurde, weil die Bulle Dum acerbissimas, auf welche dasselbe sich gründete, der Regierung nicht vorgelegt und demnächst nicht förmlich publizirt worden sei, so konnte wol der Zweifel entgegengehalten werden, ob auch dieser formelle Standpunkt hier, wo es sich um die Lehre handelte, eine ganz ausreichende Stütze darbiete, und ob nicht jeder andere Erzbischof, wenn auch in angemesseneren und schonenderen Formen, in gleicher Weise sich mit dem Statsgesetze in Widerspruch gesetzt haben würde. Zu der römischen Kirche das rechte Verhältnis zu finden, ist zumal da, wo neben ihr die evangelische Kirche mit gleichem Recht besteht, eine der schwersten Aufgaben, die Gott an die Lenker der Staten gestellt hat. Wenn wir aber z. B. in der Instruktion, welche der Minister dem Kurator der Universität Bonn zum Zwecke einer oben auch erwänten Unterhandlung erteilte, lesen, dass das preußische Statsrecht wesentlich auf der Einheit der höchsten Gewalt beruhe, und auf dem äußeren Gebiete des freien menschlichen Handelns allein der König die oberste Quelle auch des geistlichen, d. i. des kirchlichen Rechtes sei, so dass der geistliche Obere nur mit seinem Vorwissen und seiner Zulassung das kirchliche Leben durch Gebot und Satzungen bestimmen könne (Rheinwald III, 509), so mochte dies zwar der Lehre der Schule entsprechen, eine rechte und gerechte Grenzbestimmung aber konnte darin schwerlich gefunden werden.

In der Tat durften sonach an die Wegfürung des Erzbischofs wol schwere Besorgnisse geknüpft werden. Diese sind denn auch reichlich in Erfüllung gegangen, denn zunächst war dies die Folge, dass jener oft nahezu an den Wahnwitz streifende Fanatismus gegen die protestantische Regierung und die evangelische Kirche hervorgerufen wurde, welcher jetzt zuweilen von katholischen Schriftstellern als ein erfreuliches Zeichen des sich hebenden kirchlichen Lebens gepriesen wird, während er doch nur ein sündhaftes Vergessen der Gebote der Religion und Sitte war. Ferner aber, und dies war das Bedenklichere, vermochte die Regierung nicht, die eingenommene Position zu behaupten *); indem sie also zurückzugehen genötigt war, stärkte sie die Reaktion der triumphirenden Kirche und gab dadurch Veranlassung, dass eine Gestaltung, die zu ihrer Entwickelung noch gar manche Zeit gebraucht hätte, so gezeitigt worden ist, dass sie schon nach Ablauf eines Jahrzehnts der Kirche als eine willkommene Frucht zufallen konnte. Der kölnische Handel bezeichnet sonach eine wichtige Phase in der Geschichte des Verhältnisses zwischen Stat und Kirche. Der alte Begriff des jus circa sacra ist in ihm nicht bloß in Preußen wankend geworden; der Stat hat seitdem auf viele wichtige Rechte über die Kirche verzichtet und sich nur das Recht der Repressivmaßregeln vorbehalten, dessen Bewärung erst noch zu erwarten steht.

Nachdem der Erzbischof nach Minden abgefürt worden, wälte das Kapitel unter Berufung auf die hier entscheidende Stelle des kanonischen Rechts einen Verweser (vicarius capitularis) zur Verwaltung der Diözese, und es entstand dadurch noch eine Incidentverhandlung von Interesse, indem der Papst in dem Breve Ad acerbissimum vom 26. Dez. diesen Schritt zum höchsten missbilligte (vgl. die Schrift: Das Metropolitan-Domcapitel zu Köln in seinem Rechte, Köln 1838). Seitdem wurde also das Regiment durch den Generalvikar des Erzbischofs fortgefürt, während der letztere still und nach seiner asketischen Weise fromm in Minden und seit 1839 in Münster lebte, wohin sich zu wenden ihm verstattet worden war. Inzwischen war einer der hauptsächlichsten Streitpunkte beseitigt worden, indem eine Kabinetsordre vom 28. Januar 1838 (z. B. bei Müller, Lexikon des Kirchenrechts) erklärt hatte, dass es den Geistlichen nur untersagt sei, sich ein förmliches Versprechen über die Erziehung der Kinder in der katholischen Religion geben zu lassen, dagegen seien ihnen bescheidene Erkundigungen nicht verboten, und wenn sie die katholische Trauung nicht vornehmen zu dürfen glaubten, habe zwischen ihnen und den katholischen Brautteilen mit Ausschluss alles Verfarens bei den Statsbehörden lediglich der Diözesanbischof zu entscheiden. In gleicher Weise war auch der zweite Streitpunkt beseitigt, da die meisten Hermesianer sich dem Ausspruche des Papstes unterwarfen, andere wenigstens eine polemische Stellung nicht behaupteten. Endlich hatte Friedrich Wilhelm IV. **) im November des Jares 1841 den Erzbischof in einem eigenhändigen Schreiben über den Vorwurf, an politisch-revolutionären Umtrieben teilgenommen zu haben, beruhigt; auch waren schon vorher in betreff des Verkehrs mit dem Papste und des Placets der bischöflichen Verfügungen Anordnungen getroffen worden, welche deutlich den edlen Willen, Gerechtigkeit zu üben, bekundeten. Dagegen wurde eine Rehabilitation des Erzbischofs nicht gewärt, vielmehr vereinigte man sich, wie verlautet, unter bayerischer Vermittelung dahin, dass der Erzbischof den Bischof von Speier, v. Geissel, als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge annahm und ihn durch einen Hirtenbrief einfürte. Seitdem trat derselbe nur noch als Schriftsteller hervor, indem er im Jare 1843 ältere Predigten und eine Schrift „Ueber den Frieden unter der Kirche

*) Über die statlichen Velleitäten von damals finden sich bei Mejer a. a. O. Nachrichten.

**) Über die ersten Schritte des Königs und die durch Graf Brühl gefürten Verhandlungen vgl. Bunsen a. a. O. 2, 130 ff.; Friedberg, Grenze zwischen Staat und Kirche, 1, 348 ff.; Mejer a. a. O. S. 194 ff. Zum Ganzen vgl. H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands S. 413 ff.

und den Staaten" erscheinen ließ, die den Standpunkt der Abhandlung von 1817 über die Religionsfreiheit, obschon one allen Anspruch auf wissenschaftliche Haltung, schärfer ausprägt und weiter ausfürt und wegen einiger zelotischer Äußerungen gegen die evangelische Kirche bereits erwänt worden ist. Im Jare 1844 ging er (zum dritten Mal) nach Rom und soll von dort schleunig abgereist sein, um der ihm zugedachten Kardinalswürde zu entgehen. Im Jare 1845 endlich ist er (19. Okt.) gestorben, und der Papst hat ihm in feierlicher Ansprache nachgerühmt, dass er durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden sei. Die vorstehende, mit dem redlichen Streben nach Warheit und Gerechtigkeit verfasste Darlegung wird unsere Leser in den Stand setzen, dieses Urteil zu prüfen. **(Mejer) Richter†.**

Drusen, ein durch erfolgreiches Streben nach politischer Unabhängkeit bemerkenswertes, in der neueren Geschichte des osmanischen States viel genanntes tapferes Bergvolk, welches mit den sogenannten Maroniten gemeinschaftlich den Libanon bevölkert, zugleich aber auch eine merkwürdige, dem Islam entsprossene, ihm jedoch innerlich ganz entfremdete religiöse Gemeinschaft bildet. Über Ursprung und Abstammung dieser immerhin ungewönlichen ethnographischen und religionsgeschichtlichen Erscheinung schwanken die Ansichten, eben deshalb, weil die zwei verschiedenen, dabei in Frage kommenden Momente meistensteils nicht gehörig geschieden werden. Am meisten hat natürlich die Meinung für sich, dass der Kern der heutigen Drusen, welche am Libanon und in dessen nächster Umgebung wonen, ebenso wie die mit ihnen in bunter Mischung angetroffenen Maroniten wirkliche Nachkommen der alten Syrer sind, wobei zeitweise Verbindung mit einzelnen Gliedern fremder Völker, besonders aber wol arabischer Stämme nicht auszuschließen sein wird. Denn gerade Bergbewoner behaupten ihre ursprünglichen Wonsitze am leichtesten und längsten. Obwol sich Kreuzfarer in dieser Gegend ansiedelten, ist doch die Behauptung, dass die Drusen Nachkommen der französischen Kolonie eines Grafen Dreux seien, rein aus der Luft gegriffen. Das Gebiet des Drusenvolkes wird zum osmanischen Paschalik von Akka gerechnet, umfasst das äußere Westgehänge des Libanon, sowie fast den ganzen Antilibanon und erstreckt sich in der Richtung von N. nach S. von Beirut bis Sur (bis zum alten Tyrus) und in der Richtung von W. nach O. vom mittelländischen Meere bis Damaskus. Die Residenz des politischen Oberhauptes, des Großemirs, ist zu Deir el Kammar (Kloster des Mondes) in der Provinz Schuf, das geistliche dagegen, der Scheikh der in die drusische Lehre Eingeweihten (Scheikh el Okkâl oder el Okul), wont nicht in demselben Orte, kommt aber häufig dorthin. Im Hauran (dem Auranitis der griechischen Schriftsteller), östlich von Palästina, vermehren sich die Drusen in neuerer Zeit sehr beträchtlich; auch um Safed, im eigentlichen Palästina, wonen dergleichen. In Ägypten, wo der drusische Religionsglaube zuerst hervortrat, soll es, z. B. in der Umgebung von Kairo, noch jetzt dergleichen geben, aber sie halten sich in tiefster Verborgenheit, weil sie hier nur als verhaßte Sekte erscheinen und der weltliche Arm sie leicht erreichen könnte. Am Libanon sind sie eben nicht als Religionspartei, sondern als eine energische, freiheitsliebende Völkerschaft geduldet, obwol man recht gut weiß, dass sie nur Scheinmoslimen sind. In einem ihrer Lehrbücher wird daher auf die Frage: „Was sagen wir von Muhammed?" entschieden erklärt: „Er ist ein Satan und Hurenson", wärend ein anderes die Frage: „Was ist's mit dem Evangelium, welches bei den Christen ist, und was sagen wir davon?" dahin beantwortet: „Das Evangelium ist war" u. s. w.

Die theologische Encyklopädie nimmt natürlich nur darum und nur insoweit ein Interesse an den Drusen, als sie eine eigene Religionspartei ausmachen, obenein in wunderlicher Durchkreuzung mit Christen zusammenwonen und durch vielfachen, zeitweise selbst innigen Verkehr denselben nahe treten. Denn obwol sie dem äußeren Bekenntnisse nach sich als Moslimen darstellen und deshalb auch von anderen, welche nicht wissen, dass sie ihrem Glauben nach Drusen sind, dafür gehalten werden müssen, sind sie im Herzen doch gegen das Christentum,

wenn auch nicht gerade freundlich, wenigſtens viel weniger feindlich geſinnt, als gegen den Islam, von welchem ſie, obſchon als ein häſslicher Auswuchs, ausgegangen ſind. Schon dieſer Umſtand ſichert ihnen die beſondere Aufmerkſamkeit der europäiſchen Chriſtenheit, zumal wenn man bedenkt, daſs noch in unſerer hochgebildeten Zeit auf der anderen Halbkugel unſerer Erde durch die Mormonen dem chriſtlichen Namen eine ähnliche Schmach wie ſeit dem 11. Jahrhundert dem Islam durch die Druſen angetan wird. Auch der Geiſtesprozeſs, welcher ſich in der Entwickelung des druſiſchen Dogmas und ſeiner inneren Bewegung kundgibt, iſt ein recht warnendes Beiſpiel dafür, daſs ein an ſich richtiger Gedanke, wenn er einmal auf einen abſchüſſigen Abweg ſich verlaufen hat und dabei bis zur äußerſten Konſequenz ausgeſponnen wird, zuletzt geradezu in Albernheit und Unſinn umſchlägt. Erwägt man nun noch, daſs hier ein furchtbarer, frevelhaft genärter Irrtum ſchon mehr als acht Jahrhunderte ſeine Opfer gefunden hat und immer noch findet, daſs er ſie gerade unter dem nüchternſten, mäßigſten, ausdauerndſten und gaſtfreieſten Kriegervolke an ſich kettet, daſs er hingegen von ſeinen Opfern mit einer Zähigkeit und Hartnäckigkeit feſtgehalten wird, welche einer beſſeren Sache würdig wäre, auch durch eine zalreiche und eigentümliche Litteratur, welche zwar fremden Blicken verborgen gehalten wird und nur durch zufällige Umſtände in europäiſch-chriſtliche Hände gefallen iſt, entwickelt, begründet und gegen äußere und innere Feinde lebhaft verteidigt wird, ſo begreift ſich leicht, wie faſt jeder, der Paläſtinas und Syriens Boden betritt, das geheimnisvolle Dunkel, in welches die Druſenreligion ſich bis jetzt noch immer zu hüllen vermocht hat, vollends zu zerſtreuen bemüht iſt, in der Regel freilich one allen Erfolg. Denn die Mitglieder dieſes Geheimbundes haben ihre beſtimmten Erkennungszeichen, welche zwar jetzt zum teil aus ihren Schriften zu entnehmen, denen aber, welche jene Gegenden beſuchen, gewönlich unbekannt ſind, ſo daſs ſogar ein J. L. Burckhardt, als er von einem Druſen in dieſer Beziehung ausgeforſcht wurde, den Zweck der an ihn gerichteten Fragen nicht ante (Travels in Syria, p. 305, in der deutſchen Überſ. S. 474). Darum erklärt ſogar Ph. Wolff (Reiſe in das gelobte Land, S. 232), welcher in einer guten Monographie (Die Druſen und ihre Vorläufer, Leipz. 1845, 8°) ſeine Vertrautheit mit dem fraglichen Gegenſtande kund getan hat: „Über die Religion der Druſen habe ich weder in Hasbeia, einem Hauptſitze der Druſen, noch ſonſt auf dem Libanon etwas näheres oder noch nichtbekanntes erfaren können; denn die Druſen ſind in Hinſicht ihrer Religion höchſt zurückhaltend; wenn man aber Chriſten oder Muhammedaner nach der Religion der Druſen fragt, erhält man nie eine andere Antwort als die, daſs die Druſen gar keine Religion haben“. Die Erkennungszeichen ſcheinen in der jüngſten Zeit onehin eine Abänderung erfaren zu haben. Die meiſten Angaben der Reiſebeſchreiber alſo, ſobald ſie über das jedermann in die Augen Fällige hinausgehen, ſind mit größeſter Vorſicht aufzunehmen, da ſie ſich nicht ſelten nur den Schein des Mehrwiſſens geben, vielleicht auch ſelber Getäuſchte ſind. Die neueſten beachtungswerteſten Verſuche ſind: Churchill, Mount Lebanon: a Ten Years' residence from 1842 to 1852; describing the manners, customs and religion of the inhabitants; with a full and correct account of the Druse religion and containing historical records of the Mountain Tribes (Lond. 1853, 3 Vols. 8°), und G. W. Chasseaud, The Druses of the Lebanon, their manners, customs and history (Lond. 1854). Von den Berichten früherer Reiſenden ſind Carſten Niebuhr (Reiſebeſchreibung v. Arabien, 2. Thl., S. 428 fg.), Volney (Voyage en Syrie etc., T. II, p. 37 sq.), J. L. Burckhardt (Travels in Syria and the holy Land, p. 193 sq., deutſche Überſetzung, beſorgt v. Geſenius, S. 317 fg. und Anmerk. S. 523 ff.), Robinſon (Paläſtina und die ſüdlich angrenzenden Länder, 3 Bd., S. 752 fg.) und die anonyme Schrift: Die heutigen Syrier oder geſellige und politiſche Zuſtände der Eingeborenen in Damaskus, Aleppo und im Druſengebirge (Stuttg. u. Tüb. 1845) vorzüglich empfehlungswert. In allerneueſter Zeit iſt hier und da bei wolmeinenden Menſchenfreunden, in chriſtlich geſinnten Gemütern, bei redlichen Apoſteln europäiſcher Civiliſation, aber auch bei kurzſichtigen Politikern und unkundigen Stimmfürern aller Art die

den Druſen ſchmeichelhafte Anſicht aufgetaucht und des Breitern ausgefürt, ſie möchten nebſt den Maroniten in dem bald zu verhoffenden Erneuerungsprozeſs des Orients, insbeſondere des moslimiſchen, und noch ſpezieller im türkiſchen Reiche ein bedeutendes, die geiſtig verkommene und ſittlich verderbte Maſſe woltätig durchdringendes Ferment bilden. Inwieweit dieſe küne Erwartung war und berechtigt genannt werden könne, wird ſich für den ruhigen und beſonnenen Beurteiler aus folgender Darſtellung ſehr leicht ergeben. Erfüllte ſie ſich wirklich, was nicht beſonders warſcheinlich iſt, ſo geſchähe es eben nicht durch den Glauben der Druſen, ſondern trotz desſelben, weil Gottes Wege oft wunderbar ſind und „ſein iſt, der da irret und der da verfüret".

Schon der Name Druſen (eigentlich Durus) war ſeinem Urſprunge nach vielen nicht klar und wurde daher ſehr verſchieden abgeleitet. Er kommt unſtreitig von Muhammed ben Iſmael Darazi her, welcher zuerſt öffentlich zu behaupten wagte, in dem fatimidiſchen Kalifen Hakim Biamrillahi ſei die Gottheit in ſichtbarer Geſtalt erſchienen. Nach den Religionsbüchern der Partei ſelbſt kann dieſer Mann zwar ſonſt keine große und lange Wirkſamkeit gehabt haben, und trat ſehr bald in den Hintergrund gegen Hamſa, den eigentlichen Schöpfer und Begründer des Glaubensſyſtems. Aber inſofern ſeine Keckheit den Hauptſatz der Partei öffentlich aufſtellte und verteidigte, konnte von ihm ihr auch der Name werden. In offenbar gezwungener Weiſe wird der Name von den druſiſchen Schriftſtellern ſelbſt vom arabiſchen Verbum darisa (mit Se) abgeleitet, daſs er „in Beſitz (des Glaubens) Geſetzte" bedeute, oder ſind dieſem Worte Bedeutungen zugeſchrieben, die es ſonſt nicht hat (ausgehen, ſich unterwerfen): „weil ſie ausgegangen ſind aus allen Völkern und ſich unterworfen haben den Geſetzen unſeres Herrn" (nämlich des Hamſa oder des Hakim"), oder es gleichbedeutend genommen mit darasa (mit Sin), ſo daſs Druſe derjenige hieße, „welcher die Bücher Hamſas lieſt, wie es Pflicht iſt". Gewönlich nennen ſich die Druſen Einheitsbekenner, Unitarier (Muwahhidun), und ihre Lehre das Einheitsbekenntnis (Tauhid), womit allerdings auf den Grundgedanken ihres Syſtems, an welchen ihre koloſſale Verirrung anknüpft, hingewieſen iſt.

Das Druſentum wird zwar erſt im Jare 407 oder 408 der Hidſchret (1016 bis 17 nach Chr. Geb.) bemerkt und erſt allmählich wichtig, weshalb der arabiſche Schriftſteller Schahraſtani in ſeinem Buche über die Religionsparteien und Philoſophenſchulen nichts davon erwänt, hat aber offenbar ſeine letzte Wurzel in der Lehre der Sekte Batinija (d. i. die Innerer), einer Gruppe von Isma'ilija (Ismailiten), welche zu der großen und mannigfaltig zerſplitterten Abteilung der Schia' (Schiiten, Gegenſatz zu Sunna, Sunniten) und zwar den Ultras darunter gehören. Die Batinija behaupteten, „daſs jedes Äußere ein Inneres und jede Koranſtelle einen inneren allegoriſchen Sinn habe"; mit Hilfe dieſes Grundſatzes ließ ſich natürlich aus der koraniſchen Lehre alles mögliche herleiten und darin finden. Wie alle Schiiten hingen auch alle Isma'ilija vorzüglich dem Ali an, deſſen Nachkommen das Imamat (die erſte und höchſte Stelle des Muhammedanismus) nicht entzogen werden dürfe, und unterſchieden ſich von andern Schiiten darin, worauf auch ihre Bezeichnung hinweiſt, daſs ſie Isma'il nach ſeinem Vater Dſchafar Zadik als rechtmäßigen Imam anſahen. Wenn die Karmaten als diejenige Sekte angegeben werden, aus welcher die Druſen zunächſt abſtammen, ſo iſt das ganz richtig; denn mit dieſem Namen wird eben nur eine ſpätere Nüancirung in der Lehre der viel früher vorhandenen Batinija (oder Bateniten) bezeichnet (ſeit 264 der Hidſchret). Dieſe Karmaten (Karamita) trieben nicht nur das Allegoriſiren auf die Spitze, ſondern miſsbrauchten auch Philoſophie und Spekulation, um die Grundſätze von Gerechtigkeit und Ordnung und die Annahme jeder Offenbarung und göttlichen Autorität zu untergraben und zu erſchüttern, lehrten den entſchiedenſten Atheismus und abſoluteſten Materialismus, behandelten dieſe Dinge aber für die Mehrzal ihrer Glieder als Geheimlehre, indem ſie nach Verſchiedenheit der Fähigkeit, der Vorbildung, des Temperaments

u. ſ. w. Stufen der Erkenntnis unterſchieden (daher neun Grade der Einweihung) und überhaupt mit größeſter Schlauheit verfuren, one in der Wal der Mittel irgend bedenklich zu ſein.

Überboten wurden die Karmaten inſofern noch durch die Druſen, als die letzteren gerade in einem höchſt launiſchen, grauſamen, ja wanwitzigen Tyrannen, nämlich dem ſechſten Kalifen der Fatimiden (dem dritten derſelben in Ägypten), die Gottheit perſönlich erſchienen glaubten. Dieſer Kalif nahm bei ſeiner Thronbeſteigung den Ehrennamen Hakim biamrillahi (der durch Gottes Befehl Richtende) an, regierte von 386—411 der Hidſchret, hatte viel mit inneren Unruhen zu kämpfen und kam zuletzt durch Meuchelmord um, nachdem er ſich durch ſeine unſinnige Handlungsweiſe nicht nur die Gemüter ſeiner Untertanen entfremdet, ſondern auch ein Gegenſtand allgemeiner Furcht und zugleich der Verſpottung geworden war. (Eine zeitlang ließ er Tag und Nacht im Palaſte Licht brennen, dann wider ganz und gar keines anzünden; er verſah ſelbſt oft die gemeinſten Polizeifunktionen.) Beim Tode ſeines Vaters, des Kalifen Aſis billah, war er noch ſehr jung (nicht ganz $11\frac{1}{2}$ Jar alt); aber ſehr bald entledigte er ſich der Männer, deren Obhut ſein Vater ihn anvertraut hatte. Ein beſtändiger Wechſel der oberſten Beamten war wärend ſeiner 25järigen Regierung an der Tagesordnung und brachte in die Verwaltung Unſicherheit und Inkonſequenz, in welcher Hakim freilich ſelbſt eine große Stärke beſaß, ſo daſs ſeine Verordnungen ſich nicht ſelten durchkreuzten und eine die andere aufhob in raſcher Nacheinanderfolge. Die ſchiitiſche Tendenz desſelben zeigte ſich in vielen ſeiner Handlungen. So ließ er im Jare 391 der Hidſchret einen Mann aus Syrien enthaupten, weil er Ali zu kennen leugnete. Auch im Jare 393 bewies er bei verſchiedenen Veranlaſſungen ſeinen Eifer für den Islam überhaupt und für Ali insbeſondere, fing auch an, die Chriſten und Juden, welche bisher zum teil ſehr einflusſreiche Stellen bekleidet hatten, zu verfolgen und in raffinirteſter Weiſe zu quälen und zu necken. Allmählich ſchritt er darin immer weiter; ſo nötigte er ſie, Unterſcheidungszeichen zu tragen (die Chriſten blaue, die Juden ſchwarze Kleider und beide ſchwarze Mützen; die Chriſten Kreuze, $1\frac{1}{2}$ Ellen lang und 5 Pfund ſchwer, die Juden ſchwere hölzerne Knäuel als Symbole eines Kalbskopfes u. ſ. w.). Chriſtliche Kirchen, z. B. die Auferſtehungskirche zu Jeruſalem, und die Synagogen der Juden wurden zerſtört, das Glockengeläute der Chriſten verboten u. dgl. mehr. Bis zum Jare 405 der Hidſchret ſollen auf ſeinen Befehl mehr als 30,000 Kirchen und Klöſter in Ägypten und Syrien zu Grunde gerichtet ſein. Der Hinrichtungen geſchahen viele. Dabei wurden Vorkehrungen getroffen, durch eigens dazu veranſtaltete Vorträge die Menge zur religiöſen Anſicht des Herrſchers, zur batenitiſchen Geheimlehre, hinzuleiten und in ſie einzuweihen. Dazwiſchen (im Jare 400 der Hidſchret) entſagte Hakim widerum feierlich den Gebräuchen der Schiiten, und ſchien der in Ägypten beliebten ſunnitiſchen Richtung ſich zuzuneigen. Dieſer ſcheinbare Umſchwung war jedoch von kurzer Dauer, kehrte aber noch einmal (im Jare 403 der Hidſchret) wider, natürlich nur als politiſche Maßregel zu momentaner Beſchwichtigung der ſchwierig gewordenen Gemüter. Vom Jare 404 ab dagegen bis zu ſeinem Tode zeigte er ſeine feindliche Geſinnung gegen die Sunniten. Die ausſchweifende Lebensart der ägyptiſchen Frauen benutzte er als Vorwand, um ihnen das Ausgehen bei Tag und Nacht, das Herausſehen aus Tür und Fenſter zu verbieten, ſo daſs viele, für die niemand ſorgte, aus Mangel an Narung und Kleidung in den Häuſern umkamen. Dieſe Maßregel ſteigerte aber die allgemeine Unzufriedenheit und wurde in ihren letzten Folgen für ihn verhängnisvoll; ſie fürte zu einer Verſchwörung ſeiner Schweſter mit einem hochgeſtellten Beamten, Juſſuf Serſ eddaula ben Dawwas, welcher den verhaſsten Kalifen auf einem ſeiner nächtlichen Spazierritte durch gedungene Mörder beſeitigen ließ.

Von den Druſen wird das Jar 408 (nach anderer Angabe 407) der Hidſchret als dasjenige hingeſtellt, wo Hakims Gottheit ſich offenbart habe; darum heißt es in einem druſiſchen Katechismus (ſ. Eichhorns Repert., 12. Th.,

S. 156 fg.): „Frage. Wie und wann war unſer Herr, Hakim, ſichtbar? Antwort. Er war es im Jar 400 der Flucht Muhammeds.. Fr. Und wie war er ſichtbar? Antw. Er war ſichtbar und ſagte, er ſei aus dem Geſchlechte Muhammeds, um ſeine Gottheit zu verbergen. Fr. Und warum verbarg er ſeine Gottheit? Antw. Weil ſein Vorübergehen nur kurz und diejenigen, welche ihn liebten, nicht zalreich waren. Fr. Und wann erſchien er und zeigte ſeine Gottheit? Antw. Nach dem Jare 408. Fr. Und wie viele Jare blieb die Gottheit in Sichtbarkeit? Antw. Das achte Jar ganz und er verbarg ſich im neunten Jare, weil es war das Jar der Trübſal und Vergeltung“. Ein Miſſionär (ein Dâï) der batenitiſchen Sekte, Muhammed ben Iſmael Darazi, in druſiſchen Schriften Neſchtekin genannt, der Angabe nach von Geburt ein Perſer, kam nach Ägypten, trat in Hakims Dienſte und wurde von dieſem ſehr ausgezeichnet, wogegen er das Volk aufforderte, den Kalifen als Gott, den Weltſchöpfer, anzuerkennen, und in einem Buche den Beweis dafür zu liefern ſuchte. Als er aber dies zu Kairo in der Moſchee vorlas, wandte ſich das Volk voller Entrüſtung gegen ihn, ſo daſs er ſich mit Mühe flüchtete (nach einer, aber, wie es ſcheint, unrichtigen Angabe tötete ihn ſogar ein Türke), ein drei Tage dauernder Tumult entſtand und viele von ſeiner Partei umkamen. Der Kalif wagte nicht, ihm offen zu helfen, ſondern hieß ihn nach Syrien entweichen, damit er dort im Gebirge, unter einer ungebildeteren und leichter verfürbaren Bevölkerung, ſeine Lehre verbreite. Dies tat Darazi daher im Tale Teïm allah, weſtlich von Damaskus und im Gebiete von Paneas. Durch Verteilung von Geld begegnete er dem entgegentretenden Zweifel, wobei er der Genuſsſucht und Leidenſchaft ſchmeichelte, indem er Weintrinken und Unzucht erlaubte und ſeinen Anhängern den Beſitz derer zuſicherte, welche ihren Glauben nicht annehmen würden. Das Dogma der Seelenwanderung war ein Haupthebel ſeiner Theologie; denn die Seele Adams ſollte in Ali ben Abu Taleb, deſſen Seele wider in Hakims Vorfaren und nun in Hakim ſelbſt widergekommen ſein. Nach druſiſchen Nachrichten kam Darazi mit mehreren Anhängern im Jare 410 der Hidſchret um; andere Mitteilungen laſſen ihn jedoch noch im Jare 411 gegen die Türken kämpfen. Er ſcheint in einer Schlacht von den Türken getötet zu ſein.

Nach einem zweiten verunglückten Verſuche, die göttliche Verehrung Hakims durchzuſetzen, welchen ein gewiſſer Haſan ben Haïdara Fergani, mit dem Beinamen Akhram, mit großer Keckheit unternommen hatte (ſeine Begleitung wurde dabei erſchlagen, er ſelbſt muſste ſich flüchten), verfolgte endlich dieſen Plan ein gewandter Mann, welcher warſcheinlich ſchon bisher die geheime Triebfeder der ganzen Bewegung geweſen und ſich klüglich bisher nur im Hintergrunde gehalten hatte und welcher daher mit Recht von den Druſen noch jetzt als Stifter ihrer religiöſen Gemeinſchaft betrachtet wird, der Filzfabrikant Hamſa ben Ali ben Ahmed, mit dem Beinamen Hadi (der Leiter). Er war von perſiſcher Abkunſt, kam nach Ägypten, nahm ſeinen Aufenthalt außerhalb Kairos bei der Moſchee Bir und warb allmählich und in vorſichtigſter Weiſe Anhänger, von welchen er auch mehrere auf Miſſion in Syrien und Ägypten ausſendete. Offen zu predigen begann er erſt im Jare 408 der Hidſchret, nachdem er ſchon länger (etwa 3 Jare) in Ägypten ſich aufgehalten hatte. Zu ſeinen Proſelyten hatte auch der noch junge Neſchtekin Darazi gehört; es wäre möglich, daſs er durch dieſen die öffentliche Meinung habe erforſchen wollen und ihn deshalb zu ſeinem frechen Verfaren vielleicht veranlaſst hätte, aber warſcheinlicher beabſichtigte der Schüler, dem Meiſter zuvorzukommen und den zu verhoffenden Vorteil ſich zuzuwenden. Wenigſtens beſchuldigt ihn Hamſa des Hochmutes und der Anmaßung, ſich des Dienſtes der Offenbarung zu bemächtigen; er tadelt es, daſs er ſich über ihn erhoben, indem er ſich Schwert des Glaubens und Herr der Anhänger des Leiters genannt, und ſich ſelbſt für den Imam erklärt habe (er belegt ihn mit Schimpfnamen, wie Kalb, Schwein, Satan). Natürlich fand zwiſchen Hamſa und dem Kalifen eine innige Beziehung ſtatt, und die waren Abſichten des letzteren enthüllten ſich immer mehr. Das Gebet, welches er ſonſt an feſtlichen Tagen in der Moſchee zu halten gewont war, hielt er nicht mehr, die Wallfart nach

Mekka hinderte er unter nichtigem Vorwande, und ſchickte kein Geſchenk mehr zum Schmuck der Kaaba. Wärend die Sekte der Daraſiten (Druſen) unter ſeinem Schutze und durch ſeine offenkundige Begünſtigung ſich bildete und immer größeren Anhang gewann, wuchs auch die Entrüſtung der echten Moslimen, ſo daſs es zu einem Zuſammenſtoß der feindlichen Elemente in kurzem kommen muſste. Als daher im Jare 411 der Hidſchret ein Haufe von Hamſas Genoſſen, darunter namentlich Berdhaï, in eine Moſchee eindrang und den Kadhi aufforderte, Hakims Gottheit anzuerkennen, wurde der Sprecher getötet und außerdem manche andere. Der Kalif ließ zwar die Täter ergreifen und hinrichten, dagegen wurde Hamſas Wonung von Männern der Gegenpartei angegriffen, ausgeplündert und zerſtört, auch die darin befindlichen Perſonen ermordet; Hamſa ſelbſt entkam ins Chalifenſchloſs und wurde von Hakim verborgen, welcher der ungeſtümen Forderung der Gegner, ihn auszuliefern, mit der Unwarheit auswich, daſs er ihn habe hinrichten laſſen. Der gewandte Sachwalter des Druſentums hat freilich dieſes Ereignis ganz zu ſeinen Gunſten dargeſtellt und benutzt es ſogar als Beweis für ſeine göttliche Sendung. Seit dem Jare 408 der Hidſchret ſuchte der Kalif ſich auch den Schein zu geben, daſs er das Verborgene wiſſe, und zu dem Ende durch ein ſehr weit getriebenes Spionirſyſtem die Geheimniſſe der Leute zu erforſchen, gab vor, daſs er mit Gott in einem beſonderen Verkehr ſtehe, verlangte auch, daſs jedermann bei Nennung ſeines Namens im öffentlichen Gebete in der Moſchee ſich erhebe. Die blinde Menge fing an, erſteres zu glauben und das zweite zu tun, ja ſein Verlangen wol noch zu überbieten, ſo daſs ſich viele aus Eigennutz oder Schwachſinnigkeit bei der Nennung ſeines Namens niederwarfen und ihm auch außerhalb der Moſchee dieſelbe Ehrenbezeugung erwieſen, indem ſie riefen: „O des Einzigen, des Einen! o du, der du Leben und Tod verleihſt!“ Solche frevelhafte Reden ließ er nicht nur zu, ſondern nahm ſie wolgefällig auf und förderte ſie, indem er denſelben Ton anſchlug und ſprach: „Der Nil iſt mein, ich bins, der ihn ſchuf“. Für Juden und Chriſten brachte ſeine nunmehrige Denkweiſe den Vorteil, daſs er nach neunjäriger Verfolgung derſelben duldſamer gegen ſie wurde (im Jare 411 der Hidſchret, ſeinem Todesjare), überhaupt Gewiſſensfreiheit gab und ſogar Chriſten, welche in der Drangſal ſich nur äußerlich zum Islam bekannt, aber dem Chriſtentum nicht wirklich entſagt hatten, die Erlaubnis gab, offen ihren früheren Glauben zu bekennen (6000 machten von der Erlaubnis Gebrauch). Die verſchloſſen geweſenen chriſtlichen Kirchen wurden wider geöffnet und die zerſtörten hergeſtellt, den Chriſten die ihnen genommenen Beſitzungen zurückerſtattet, die harten Geſetze gegen ſie aufgehoben.

Hakim ſoll aus ſeinem Horoſkop geſchloſſen haben, daſs ihm in der Nacht, wo er umkam, und am folgenden Tage große Gefar drohe; ſeine Mutter habe ihn daher dringend abgemant, wärend dieſer bedenklichen Zeit den Palaſt zu verlaſſen, und er ihr zu bleiben verſprochen, aber die Macht der Gewonheit habe dermaßen überwogen, daſs er doch noch, nachdem der größeſte Teil der Nacht vorbei war, auf ſeinem Eſel nach Karafa geritten ſei. Auf dem gewönlich von ihm beſuchten Berge Mokattam blickte er auf zum morgendlichen Sternenhimmel, ſah den Mars am Horizonte heraufſteigen und murmelte vor ſich hin: „Du biſt alſo heraufgeſtiegen, Verfluchter, Blutvergießer! meine Stunde iſt gekommen“. Die gedungenen Mörder, welche auf den Rat ſeiner ihm zürnenden und ihn fürchtenden Schweſter Sitt almulk hier verſteckt waren, fielen über ihn her, töteten ihn und den jungen Sklaven, welchen er als alleinigen Begleiter bis zu dieſer Stelle mitgenommen hatte, verſtümmelten ſein Reittier und nahmen ſeinen Leichnam mit, um ihn in den Palaſt zu ſchaffen, wo er vergraben wurde. Sein plötzliches Verſchwinden in einem Alter von 36 Jaren und 7 Monaten erklärte die darum befragte Schweſter als ein freiwilliges Sichverbergen, um der ihm 7 Tage lang drohenden Todesgefar zu entgehen. Dieſe Woche benutzte ſie, um durch kluge Schritte, reiche Geldſpenden u. ſ. w. Hakims Sone, welcher noch ein Kind war, die Nachfolge zu ſichern. Dann ſchaffte ſie alle aus dem Wege, welche um den eigentlichen Hergang der Sache wuſsten. Bei einem Teile der ägypti-

ſchen Bevölkerung ſtand es übrigens feſt, Hakim ſei nicht tot. Seine Verehrer, die Druſen, hoffen noch immer ſeine Rückkehr. Andere behaupteten, er ſei in die ſketiſche Wüſte gegangen und dort Mönch geworden. Dem Barhebräus wurde zu Damaskus von ägyptiſchen Geſetzlehrern erzält (vgl. Chronic. Syriac. p. 221), wärend der Kalif die Chriſten heftig verfolgt habe, ſei ihm Jeſus erſchienen und von der Zeit an ſei er gläubig geworden, in die Wüſte gegangen und daſelbſt geſtorben. Die ſcheinbar rätſelhafte Weiſe, in welcher er verſchwand, entſprach zu ſehr dem menſchlichen Hange zum Wunderbaren, dazu kamen hier noch verſchiedene Intereſſen ins Spiel (namentlich auch das druſiſche), als daſs nicht das ſpäter bekannt gewordene Faktiſche bei vielen hätte ungläubig aufgenommen werden ſollen. Nach einer von Makriſi mitgeteilten Überlieferung wäre Hakim nicht auf Veranſtaltung ſeiner Schweſter, ſondern durch einen eifrigen Moslim erdolcht worden. An Betrügern, welche ſich für Hakim ausgaben, fehlte es auch nicht; ein chriſtlicher Apoſtat, Scherut, welcher in Geſtalt und Stimme mit demſelben viel Änlichkeit hatte und den Namen Abularab annahm, ſpielte dieſe Rolle 20 Jare lang. Einer Schrift des Hamſa zufolge hatten die Druſen die Sünden der Menſchen als die Urſache davon anzuſehen, daſs Hakim verſchwunden ſei; der Lehrer verbietet ihnen daher, denſelben zu ſuchen oder den Ort, wohin er ſich zurückgezogen habe, erforſchen zu wollen (Silv. de Sacy, Chrestom. Arabe T. I, p. 275, 277, 279). Dieſer Druſengott hatte große dunkelblaue, lebhafte Augen und eine ſtarke, furchtbare Stimme; Unbeſtändigkeit und Grauſamkeit, unbegrenzte Eitelkeit, Neigung zu Torheit, zu Sonderbarkeit und Aberglauben, Mangel alles ſittlich-religiöſen Halts neben einer gewiſſen Klugheit und Urteilsſchärfe, ſelbſt Genialität, auch zuweilen, aber im ganzen ſelten, mit Anwandlungen von Gefül für Gerechtigkeit, Billigkeit und Großmut ſind die hervorſtechenden Züge ſeines Charakters. Möglich, daſs ſeine Gegner ſich in manchen Stücken Übertreibungen zu Schulden kommen ließen; aber wenn man auch ſehr viel darauf rechnen wollte (18,000 Menſchen ſollen Opfer ſeiner Intoleranz und Grauſamkeit geworden ſein), ſo bleibt doch noch genug übrig, um den Fluch zu erklären, welcher auf ſeinem Namen laſtet. Selbſt die geſchichtliche Beweisfürung für ſeine Gottheit, welche in den Klaſſikern der Druſenlehre unternommen wird, läſst für jeden, der zwiſchen den Zeilen zu leſen verſteht, über die ſittliche Verworfenheit, grauſame Launenhaftigkeit und den Wanwitz des Hochgeprieſenen keinen Zweifel übrig.

Nach Hamſas angeblicher Offenbarung rechnet die druſiſche Ära (genannt die Jare Hamſas); ihr Anfang wird ins Jar 408 der Hidſchret geſetzt. Seine Wirkſamkeit bei Hakims Lebzeiten fällt eben in dieſes Jar, ſowie in die Jare 410 und 411. Seine erſten Schüler bis zum Jar 408 waren Ali ben Ahmed Habbal, welcher wider den Daraſi gewann, und Mobarek ben Ali. Das Jar 409 iſt aus Hamſas Ära ausgeſchloſſen und erſcheint den Druſen als Jar der Prüfung und Drangſal. Hamſa muſste ſich wärend desſelben verborgen halten; da alſo ſeine Miſſionstätigkeit damals faſt ganz gehemmt war, benutzte er dieſe Zeit zur Abfaſſung einer Reihe von Schriften, welche für das druſiſche Glaubensſyſtem als die grundlegenden anzuſehen ſind. Wichtige Abſchnitte daraus hat Silv. de Sacy in ſeiner Chrestomathie Arabe mit franzöſiſcher Überſetzung bekannt gemacht, in Überſetzung auch vieles daraus ſeinem ausgezeichneten Exposé de la religion des Druzes, T. I und II, einverleibt und daraus Phil. Wolff in ſeiner deutſchen Bearbeitung des Silv. de Sacyſchen Exposé widerholt. Aus dieſen ſchriftlichen Denkmälern ergibt ſich, daſs Hamſa kein gewönlicher Menſch war, am allerwenigſten ein blinder fanatiſcher Schwärmer, ſondern, ſeines Zieles ſich vollkommen bewuſst, mit Konſequenz darauf losſteuerte. Wie es mit ſeiner Überzeugung geſtanden habe, darüber darf man aus ihnen keinen direkten Aufſchluſs erwarten, und wenn ſeine Darſtellung von Begebenheiten, in welchen er als Mithandelnder oder als davon Betroffener beteiligt war, nicht einfach und aufrichtig den waren Tatbeſtand vorlegt, ſo unterſtützt dieſe nicht bloß ſubjektive, ſondern künſtlich verhüllende oder abſichtlich entſtellende Benützung des hiſtoriſchen Stoffes zu apologetiſch-polemiſchen Zwecken allerdings den Verdacht, daſs er ſelber an

den kolossalen Irrtum wol nicht geglaubt haben möge, dessen systematische Ausführung und in widerholten Angriff genommene Begründung sein noch jetzt nachwirkendes Werk ist. Freilich als etwas gewisses ist es dennoch nicht hinzustellen, Hamsa sei der Warheit und dem Sinn für das Heilige und Gute so entfremdet gewesen, dass er mit vollem Bewusstsein seine lästerliche Gotteslehre ersonnen und in die moslemische Welt einzuführen alle Kräfte aufgeboten habe. Vor einem ganz abschließenden Urteile warnt namentlich der Umstand, dass schon lange vor seinen Hirngespinnsten die sonderbarsten und lächerlichsten, den Textesworten des Koran schnurstracks entgegenstehenden, mit dem moslemischen Glaubenssystem ganz unvereinbaren Vorstellungen unter den Muhammedanern Freunde und Verteidiger fanden und vermöge der allegorischen Erklärungsweise aus ihrem Religionsbuche selbst hergeleitet und durch Aussprüche desselben mit mehr oder weniger Schein belegt und gestützt wurden. Hamsa könnte sich also selbst belogen haben. Dies zu glauben, wird einem freilich schwer, wenn man in seinen Auslassungen über seine eigene Würde und Stellung, wie z. B. in der Schrift: „Die Ursache der Ursachen", Behauptungen findet, wie diese: „Ich bin die Wurzel der Kreaturen, ich bin der rechte Weg, ich bin derjenige, der seinen Willen kennt; — ich bin — der Herr der Auferstehung und des jüngsten Tages. — — Ich bin der Herr des letzten Ungewitters und durch mich werden alle Belonungen verteilt. Ich bin der, welcher die früheren Gesetze abschafft und der die Anhänger des Polytheismus und der Lüge vertilgt" u. s. w. Wie dem aber auch sei, jedenfalls bestätigte sich an ihm in vollem Maße das evangelische Wort vom *blinden Leiter der Blinden*. Ob das *Fallen in die Grube* ein so tiefes war, wie es seine Gegner behaupten, dass er z. B. geschlechtliche Verbindung mit Schwestern, Töchtern und Müttern erlaubt hätte, lässt sich nicht entscheiden; seine Schriften, so weit sie bis jetzt bekannt sind, enthalten dergleichen nicht. Vielmehr empfiehlt er darin eindringlich Reinheit der Sitten und eheliche Treue. Wenn die heutigen Drusen keine blutschänderischen Ehen schließen, so ist dies eine notwendige Folge ihres äußeren Bekenntnisses des Islam, welcher dergleichen nicht gestattet. Dass sie übrigens, wie andere geheime Sekten Syriens, in diesem Stück übel berüchtigt sind, ist nicht zu bestreiten; aber die Warheit der Beschuldigung derselben vorausgesetzt, könnten spätere Fürer der Betörten daran schuld sein, nicht aber ihr erstes Oberhaupt. Das Jar der gezwungenen Muße Hamsas wurde auch insofern wichtig, als er in demselben die bedeutendsten Apostel (den sogenannten zweiten und dritten Mittler) gewann. Durch den Kalifen gegen Ende desselben auffallend begünstigt, forderte er in einem Schreiben den Oberkhadi auf, sich auf Entscheidung der Streitigkeiten von Unitariern nicht einzulassen, sondern sie an ihn zu weisen, damit er sie nach dem geistigen Gesetz schlichte. Noch küner wurde er im Jare 410, so dass er sein Versteck aufgab und die in der drusischen Hierarchie ihm (dem Imam) zunächst stehenden sogenannten *Mittler* aussendete. Es wird auch behauptet, Hakim habe aus Rücksicht auf ihn Darasi, Berdhaï und mehrere ihrer Anhänger um diese Zeit hinrichten lassen. Diese wollten sich offenbar Hamsas Autorität nicht fügen, sondern auf eigene Hand ihrer gemeinschaftlichen Irrlehre Eingang verschaffen und sich an die Spitze stellen, one Hamsas Geist und Klugheit zu besitzen. Im Jare 411, dem Todesjare des Kalifen, vielleicht auch noch 412 schrieb Hamsa einiges, namentlich eine „Abhandlung über die Abwesenheit (nämlich Hakims)". Doch bald nachher fand er es geraten, sich zurückzuziehen, und bemühte sich, in seiner Schrift: „Ankündigung und Aufmunterung zu heilen die treuen Freunde der Warheit von der Krankheit und Bestürzung", die darüber beunruhigten Gemüter zu beschwichtigen, sowie vor Abfall und Verführung, besonders eines gewissen Albarbarijja zu warnen, auch seine Rückkehr in Herrlichkeit und Sieg über seine Feinde anzukündigen. Über seine weiteren Geschicke schweigt die Geschichte.

Dem Hamsa stand unter den drusischen Vorständen zunächst Ismaël ben Muhammed Temimi, der sogenannte *zweite* Mittler, ebenfalls ein gewandter Schriftsteller über die drusische Lehre; auch aus ihm haben Silv. de Sacy und Ph. Wolff längere Abschnitte in ihre Darstellung verwebt. Über die Geschichte

des sogenannten dritten und vierten Mittlers, Muhammed ben Wahab, mit dem Beinamen Scheikh Ridha, und Abulkhaïr Selama ben Abd alwahhab Samurri, ist die drusische Litteratur sehr dürftig. Dagegen hat der fünfte Mittler, Moktana oder Behaëddin, großen und nachhaltigen Einfluss geübt. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und seine Tätigkeit lässt sich vom Jar 411 wenigstens bis zum Jare 430 der Hidschret nachweisen. Nach Hamsas Zurücktritt stand er im Vordergrunde und ließ kein Mittel zur größeren Verbreitung der Sekte unversucht. Seine Schreiben gingen im Osten bis Multan und bis zu den Grenzen Indiens, im Westen bis nach Konstantinopel. Zwei darunter sind an die Kaiser Konstantin VIII. und Michael den Paphlagonier gerichtet; er bemühte sich, ihnen darin zu zeigen, dass in Hamsa der Messias widergekommen sei. Auch abtrünnige Unitarier, welche das System entstellten, ganz vorzüglich aber einen gewissen Ibn alcurdi bekämpfte er lebhaft. Die geistesverwandten Karmaten in Lahsa zu gewinnen, gelang ihm aber nicht, auch sonst schlug ihm mancher Plan fehl, und dabei mehrten sich die persönlichen Gefaren, so dass auch er sich zurückzuziehen den Entschluss fasste. Dennoch konnte er es nicht lassen, auch aus der Verborgenheit heraus noch eine Reihe von Jaren für die Aufrechthaltung der von ihm verkündigten Lehre zu wirken. Aus seinen zalreichen Werken findet man bei Silv. de Sacy und Ph. Wolff reichhaltige und charakteristische Auszüge. Darnach hätte Hamsa nicht leicht einen besseren Vertreter seiner Ansichten wälen können, welcher sie rein zu erhalten bemüht war und zugleich in schwunghafter Form mit sich fortzureißen wusste, auch durch Bildung und dichterische Phantasie, durch sorgfältige Umsicht und Energie, durch Unerschrockenheit und Ausdauer zu einem geistigen Fürer in schwierigen Zeiten vorzüglich geschickt und seiner ungewönlichen Aufgabe vollkommen gewachsen war. Auch nach ihm hat es den Drusen nicht an Männern von litterarischer Tätigkeit gefehlt; aber sie gelangten nicht zu dem Ansehen der früheren Fürer. Aus späterer Zeit stammen namentlich die in Frage und Antwort eingekleideten Entwickelungen ihres Lehrsystems, eine Art Katechismen, welche J. G. Ch. Adler im Museum Cuficum Borgianum p. 116 sq. und Joh. Gottfr. Eichhorn im Repertor. für bibl. und morgenl. Lit., 12. Th., S. 155 f. im Originaltext mit latein., bezüglich deutscher Übersetzung bekannt gemacht haben. Überhaupt scheint mit Behaëddins Rücktritt aus der öffentlich sichtbaren Vorstandschaft der Partei Stillstand, ja Rückschritt erfolgt zu sein. Das nach allen Seiten durchgebildete und entwickelte System war an seiner natürlichen Grenze angelangt und ließ höchstens in unwichtigen Einzelnheiten noch ausschmückende und erweiternde Nüancen zu. Die Geschichte der Sekte von da bis auf die Jetztzeit liegt zwar im Dunkeln, aber sie würde uns warscheinlich nur von Ausartung durch spitzfindige Konsequenzmacherei und von allmählicher Beschränkung der Sekte auf ein engeres Gebiet, vielleicht auch von Modifikationen des Kultus zu berichten haben.

Das Glaubenssystem, wie es sich aus den Hauptschriften der Drusen ergibt, würde auf seinen kürzesten Ausdruck zurückgefürt so lauten: Es ist nur Ein Gott, aber die Natur seines Wesens und seiner Eigenschaften ist nicht zu ergründen, die Sinne können ihn nicht erfassen, noch Worte ihn definiren. Er offenbarte sich aber den Menschen unter menschlicher Gestalt zu verschiedenen Zeiten, teilte jedoch dabei die Unvollkommenheit und Schwachheit der Menschen nicht. Zuletzt erschien er in der Gestalt des Hakim biamrillahi und eine fernere Offenbarung desselben ist nicht zu erwarten. Um den Glauben seiner Bekenner zu prüfen und um die Heuchler von den waren Verehrern zu scheiden, verbarg sich Hakim, aber er wird bald in seiner Majestät widerkommen, sein Reich alsdann über die ganze Erde verbreiten und seinen treuen Anhängern ewige Seligkeit schenken. Das erste der Geschöpfe Gottes, seine einzige unmittelbare Hervorbringung, die erste Emanation aus dem stralenden Lichte der Gottheit ist die allgemeine Intelligenz (oder der universelle Verstand); bei jeder Offenbarung Gottes erschien auch sie, zuletzt unter der Gestalt des Hamsa ben Ahmed. Durch diesen ersten Mittler wurden alle anderen Geschöpfe hervorgebracht; er hat allein die Kenntnis aller Warheit und teilt allen anderen Mittlern, sowie sämtlichen Gläubigen

mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer Faſſungskraft und ihrem Verdienſt, aus dem ihm von Gott ausſchließlich verliehenen Schatze der Erkenntnis und Gnade mit. Nur er hat unmittelbaren Zutritt bei Gott; alle übrigen bedürfen ſeiner als des Vermittlers; er wird von Gott das Schwert empfangen zur Beſiegung ſeiner Feinde, zum Triumphe der waren Religion und zur Austeilung von Belonung und Strafe. Unter ihm ſtehen noch Mittler verſchiedenen Ranges in feſtgeſtellter Folge; auch ſie haben Anſpruch auf Gehorſam und Unterwürfigkeit der Gläubigen. Die Anzal der Menſchen, deren Seelen alle durch die allgemeine Intelligenz geſchaffen wurden, bleibt ſich immer gleich, aber ihre Seelen gehen nach und nach in verſchiedene Körper über. Dabei gelangen ſie auf höhere Stufen, wenn ſie der Warheit huldigen und ſie ſorgſam erwägen; das Gegenteil widerfärt ihnen, wenn ſie dies unterlaſſen. Die früheren Religionen ſind nur Vorbilder der waren und ihre Gebräuche nur Allegorieen; daher müſſen ſie nach Offenbarwerdung der waren Religion abgeſchafft werden. Losſagung von jenen, Warhaftigkeit in Worten, Liebe gegen die Brüder und Unterwerfung unter den Willen Gottes ſind die weſentlichen Pflichten des Einheitsbekenners. (Vgl. auch die ſummariſche Angabe in Silv. de Sacys Exposé, T. I. Introduct. p. I sq., widerholt von Ph. Wolff, Die Druſen, S. 435 f., und in d. Reiſe in das gelobte Land, S. 232 f., desgl. K. Graul, Reiſe nach Oſtindien über Paläſtina, 1. Th., S. 76 f.). One Einſicht in das Detail der einzelnen Glaubensartikel empfängt man freilich in die ganze Anſchauungs- und Betrachtungsweiſe, welche die Druſenlehre durchzieht, keinen vollſtändigen Einblick; namentlich wird erſt beim Einzelnen das Bizarre und Wunderliche derſelben recht fülbar.

Was iſt aber der Kern des Druſismus und wodurch erweckt er vorzugsweiſe Aufmerkſamkeit in der Religionsgeſchichte? Er ſtellt allerdings, da ſich ſeine Anhänger Einheitsbekenner nennen, mit ſtarkem Accent die Einheit des göttlichen Weſens als ſein Hauptdogma hin, aber dieſe iſt, abgeſehen vom Judentum und Chriſtentum, auch ſchon der Grundgedanke des Islams, wie der Anfang ſeines Bekenntniſſes: „Es iſt kein Gott außer Gott", hinlänglich bezeugt. Vielmehr iſt der Begriff der Vermittelung des göttlichen Weſens, welchen der Islam leugnet und worin er der chriſtlichen Idee negirend gegenübertritt, im druſiſchen Syſteme der eigentliche Kardinalpunkt. Überhaupt drängte ſich in den geiſtigen Bewegungen, welche innerhalb der islamitiſchen Welt ſtattfanden, dieſe vom Islam ſtreng zurückgewieſene Vorſtellung mit aller Kraft hervor, ſie ſchloſs ſich zunächſt an Ali und deſſen Nachkommen an, welche man durch eine ununterbrochene Reihe mit dem erſten Verkündiger der Religion und deshalb mit Gott ſelbſt verbunden wänte. Durch allmähliche Steigerung der Vorzüge Alis und ſeiner Nachkommen gelangte man bis zur Vergötterung. Hamſa hat nur auf Hakim angewandt, was vor ihm ſchon über Ali aufgeſtellt worden war.

Bei der Schwierigkeit der metaphyſiſch-theologiſchen Sprache der druſiſchen Schriften und der Dunkelheit ihrer ſpekulativen Vorſtellungen und Entwickelungen iſt es natürlich, daſs auch ſogar der große Arabiſt Silv. de Sacy manche Stelle der erſteren in ſeinem ausgezeichneten Exposé falſch aufgefaſst und manche Nüance der letzteren miſsverſtanden oder verkannt hat. Ein par intereſſante, das Weſentliche des Syſtems berürende Momente der Art hat ſchon Joſ. Müller nachgewieſen (Gelehrte Anz. d. k. bayer. Akad. d. Wiſſ. 1842, Nr. 177—178 oder 15. Bd., S. 388 f.). Bei allem Reichtum der benutzten Quellen gingen ihm doch noch bedeutende Hilfsmittel ab, welche erſt ſeitdem nach Europa gelangten. Schade, daſs es ihm nicht vergönnt war, wie er wollte, nach 40järiger Beſchäftigung mit dem Gegenſtande ihn dadurch bis auf einen gewiſſen Punkt zu erſchöpfen, daſs er in einem dritten Teile ſeines Werkes die wichtigſten Stücke aus den von ihm gebrauchten druſiſchen Schriften auch im Originale als pièces justificatives bekannt machen und ſo das in der Chrestom. Arabe Gegebene vermehren konnte. Aber auch ſo iſt ſein Buch noch immer das beſte über dieſe rätſelhafte Sekte, nachdem er in den darüber früher bekannt gemachten Abhandlungen in den Commentatt. soc. reg. Gotting. Vol. XVI (1808), den Mémoires de l'institut royal (1818)

nd de l'acad. des Inscriptions (1831, 1832) ſchon ſchöne Beiträge zur Löſung ieſes der Religionsgeſchichte geſtellten Problems geliefert hatte. Die kürzere)arſtellung des Materials von Phil. Wolff iſt gleich empfehlenswert. Unter den or Silv. de Sacy erſchienenen Werken iſt außer den ſchon erwänten von Adler Museum Cuf. Borg. Rom. 1782) und J. G. Eichhorn (Repert. der bibl. und iorgenl. Lit., 12. Th., S. 108 f.) beſonders zu erwänen: Venture, Hiſtor. Me- ioire üb. d. Druſen, im Anhang zu Memoirs of baron de Tott (Lond. 1786); . G. Worbs, Geſchichte und Beſchreibung des Landes der Druſen in Syrien Görl. 1799); J. v. Hammer-Purgſtall, im Journ. Asiat. 1837, Novemberheft 3. Sér. T. IV. p. 483 sq.). Fleiſcher in der Zeitſchrift der D. Morgenl. Ge- llſchaft 6, 392 fg. Dagegen ſind Regnaults Recherches sur les Druzes et sur ur religion (im Bulletin de la société de géogr.) und Gius. Boktis Notizie all' origine della religione dei Drusi raccolte da varj istorici arabi in den undgrub. d. Orients (1. Bd., S. 27 f.) von geringem Belange. Eine kritiſche uſammenſtellung der Nachrichten der orientaliſchen Schriftſteller und der euro- äiſchen Reiſenden über die Druſen würde immerhin recht belehrend ſein, aber auptſache bleibt doch immer, daſs dem Forſcher die vorhandenen wichtigſten)ruſenſchriften ſelbſt durch den Druck zur ruhigen und anhaltenden Benutzung argeboten werden. Ein beurteilendes Verzeichnis derjenigen, von welchen Silv. e Sacy Kunde hatte, liefert er ſelbſt im Exposé, T. I. p. CCCCLIV sq. und ie von demſelben ſeinen Arbeiten zu Grunde liegenden hat in der Kürze Ph. Wolff a. a. O., S. 290—291 namhaft gemacht. Darnach befinden ſich Hand- hriften in Rom (im Vatikan), zu Paris, zu Wien, zu Oxford und Leyden. Später kamen ganze Sammlungen nach Upſala (ſ. Journ. Asiat. 1841. Dezember- eft. 3. Sér. T. XII. p. 614) und nach München. Über die letzteren hat ſich Joſ. A. Müller (Gel. Anz. d. kön. bayr. Ak. d. Wiſſ. 1842, Nr. 176 f.) in einer hr ſchönen Abhandlung verbreitet und namentlich auch den daraus zu ziehenden iſſenſchaftlichen Gewinn anſchaulich gemacht. Sie waren von Clotbey, dem Vor- ande des ägyptiſchen Medizinalweſens, bei der Occupation Syriens durch das gyptiſche Heer erworben und dem Könige von Bayern zugeſchickt worden. Da- unter befindet ſich manches, was Silv. de Sacy noch nicht gebraucht hat. Meh- ere der Handſchriften ſind ſehr wertvoll und wichtig; denn Werke von Hamſa z. B. die ſehr bedeutende „Enthüllung der Warheiten") und Moktana, alſo den ſten druſiſchen Autoritäten, ſind dabei. Aber auch das Übrige gewärt Auf- lärung und Nachhilfe, wo die bisher bekannten Handſchriften lückenhaft oder un- eutlich waren und ihre Lesarten auf Schreibfehlern beruhten.

Endlich über den Kultus der Druſen iſt wenig zu ſagen; er wird von nen zu geheim gehalten, als daſs genaueres darüber hätte bekannt werden nnen. Die zu den religiöſen Verſammlungen beſtimmte Zeit iſt am Freitag, . h. unmittelbar nach Eintritt der Abenddämmerung des Donnerstags. Die Tem- el (Khalwa, Halue) ſind one Schmuck und in abgelegenen Gegenden erbaut.)er männliche Teil der Verſammlung wird durch ein Gitter von dem weiblichen trennt. Vor dem Anfange der einfachen Handlungen, welche den Kultus aus- achen, werden verſchiedene Angelegenheiten der Druſen (politiſche, gemeindliche, erſönlich-individuelle) beſprochen und erledigt. Dann werden Abſchnitte aus ren heiligen Büchern vorgeleſen und Hymnen geſungen, hierauf Feigen, Roſinen . ſ. w. gegeſſen auf Koſten der für den Tempel beſtehenden Stiftungen und die erſammlung geht auseinander. Die vornehmſten Okkals bleiben allein noch zu- ück, um ſich über die Maßregeln zu beſprechen, zu welchen das ihnen Kundge- ordene Veranlaſſung gibt. Im Heiligtum ſoll auch ein angeblich von den)ruſen göttlich verehrtes goldenes Kalb in einer Kiſte aufbewart werden, wel- es man gewönlich für das Bild Hakims erklärt hat. Eine Abbildung davon t Adler a. a. O. auf Tab. X nach einem im Museum Borgianum zu Rom be- ndlichen Exemplare aus Meſſing gegeben. Dasſelbe iſt mit geheimen Zeichen nd unbekannten Schriftzügen bedeckt, welche an die arabiſche Schrift mehr oder eniger erinnern. Schon Venture (Memoirs of baron de Tott, Appendix p. 98) klärt jene Annahme, dies Kalb ſei ein Idol der Druſen, für unrichtig, da ihre

Religionsbücher ſich aufs lebhafteſte gegen Bilderdienſt ausſprechen, und Silv. de Sacy (Exposé, T. I. p. 231—232) ſtimmt ihm ganz bei. Das Kalb iſt, wie Venture vermutet, nichts als Symbol der anderen Religionen, welche auch in den druſiſchen Büchern mit dem bildlichen Ausdrucke Kalb und Ochſe bezeichnet werden, oder auch vielleicht, wie Silv. de Sacy glaubt, ein Zeichen des Feindes von Hakim. Höchſt warſcheinlich iſt dieſer Teil des Ritus mit dem Kalbe erſt ſpät in den Kultus eingefürt; der alte und echte Druſismus wuſste nichts davon.

A. G. Hoffmann† (Spiegel).

Druſius, Johannes, der berühmte Orientaliſt und Exeget, einer von den Männern, denen die holländiſchen Univerſitäten und Schulen den Ruhm verdanken, vom Ende des 16. Jarhunderts an und wärend des 17. die auch von den lutheriſchen Theologen Deutſchlands, Dänemarks und Schwedens anerkannten und viele junge Männer aus allen proteſtantiſchen Ländern an ſich ziehenden Hauptſitze der bibliſchen Wiſſenſchaften geweſen zu ſein, wurde in Oudenaarde in Oſtflandern am 28. Juni 1550 geboren. Sein Vater, deſſen Familienname van der Drieſche war, wünſchte, daſs ſein Son Theologe werde. Er ſchickte ihn 10 Jar alt nach Gent, wo er Unterricht in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache erhielt, drei Jare ſpäter nach Löwen, wo Cornelius Valerius und Johannes Stadius ſeine Lehrer waren. Infolge der religiöſen Wirren und Kämpfe wurde der ſehr wolhabende Vater, welcher ein eifriger Proteſtant war, im Jare 1567 in die Acht erklärt; nachdem ihm der größte Teil ſeines Vermögens genommen war (ſ. Drusii epistola ad Pancratium Castricomium bei Curiander, vita Drusii p. 34), ſuchte und fand er in England eine Zufluchtsſtätte. Die Mutter, eine ſtrenge Katholikin, wollte nicht zugeben, daſs der Son dem Vater folge. Sie ließ ihn zuerſt nach Oudenaarde kommen, ſchickte ihn dann nach Dornick (Tournai), doch gelang es ihm am Ende des Jares 1567 ſich der von der Mutter angeordneten Beaufſichtigung zu entziehen und ſich zu ſeinem Vater nach London zu begeben, wo er von tüchtigen Männern Unterricht erhielt, auch in der hebräiſchen Sprache. Von beſonderer Bedeutung für ihn war der Verkehr mit A. R. Cevallier, dem Profeſſor in Cadom, einem in den bibliſchen Wiſſenſchaften ausgezeichneten und der hebräiſchen Sprache kundigen Mann, welcher 1569 nach London kam, hier den jungen Druſius unterrichtete, ihn lieb gewann und, als er bald darauf als Profeſſor der hebräiſchen Sprache nach Cambridge berufen wurde, ihn nicht nur mit ſich nahm, ſondern auch in ſeinem Hauſe wonen ließ. Nach einem Jare etwa kehrte Cevallier in ſein Vaterland Frankreich zurück. Meurſius (Athen. Bat.) gibt an, Druſius habe ihn begleitet und ſei mit ihm nach Frankreich gereiſt; aber dieſe Angabe beruht auf einem Misſverſtändniſſe der von Coriander mitgeteilten Nachrichten, denen gemäß er mit Erlaubnis des Vaters noch ein Jar in Cambridge blieb, wo er ſich vorzugsweiſe mit dem Studium der griechiſchen Klaſſiker beſchäftigte. Nach London ging er 1571 zurück; von hier aus wollte er Frankreich beſuchen, gab aber die Reiſe auf, als er die Nachricht von den Greueln der Bartholomäusnacht erhielt. Um dieſe Zeit gelangten an ihn zwei Aufforderungen zur Übernahme erwünſchter Ämter in Oxford und Cambridge. Er entſchloſs ſich, nach Oxford zu gehen, wo er, 22 Jare alt, die Profeſſur der orientaliſchen Sprachen übernahm. Nachdem er vier Jare mit großem Erfolge als akademiſcher Lehrer in Oxford gewirkt hatte, ging er, wie angegeben wird, aus Rückſicht auf ſeine Familie, nach Löwen, um hier die Rechte zu ſtudiren. Die Furcht vor neuen Kriegsunruhen bewog ihn, Löwen zu verlaſſen und ſich widerum zu ſeinem Vater nach London zu begeben. Nach dem Frieden von Gent 1576 konnte der Son und bald nach ihm auch der Vater in die Heimat zurückkehren. Das Anerbieten in Statsdienſte zu treten, ſchlug Druſius aus, nahm aber 1577 einen Ruf nach Leyden an, wo er Profeſſor der orientaliſchen Sprachen wurde. Hier verheiratete er ſich 1580 mit einer Katholikin Maria van der Varent (Maria Varentia), die der proteſtantiſchen Lehre zugetan war und bald nach der Hochzeit zur proteſtantiſchen Kirche übertrat. Da eine ſorgenloſere Stellung, als er in Leyden gefunden hatte, ihm erwünſcht ſein muſste, folgte er 1585 einem Rufe nach Franecker, wo er bis zu ſeinem am 12. Febr. 1616

(alten Stils) erfolgten Tode als Professor der hebräischen Sprache lebte. Eine ruhige Tätigkeit war ihm nicht vergönnt; sie konnte mitten unter den theologischen Streitigkeiten und den dogmatischen Gegensätzen, deren Schauplatz damals die Niederlande waren, einem Manne nicht zu teil werden, der von sich selbst bekannte: non sum theologus; an Grammatici nomen, quod aliquando probrose mihi objectum, tueri possim, nescio. Amici, quos nosti, negant: ego non contradico. Quid igitur es, inquies? Christianus sum, φιλαληθής sum, qui scribendo proficio et proficiendo scribo (Drusii tetragrammaton, Franecker 1604, p. 81). Seine Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit fand aber überall, wo der theologische Standpunkt das unbefangene Urteil nicht trübte, Anerkennung. Als sich das Bedürfnis kund gab, statt der gebräuchlichen holländischen Übersetzung der Bibel, vorzugsweise des Alten Testamentes, quae, wie Philipp van Marnix, Herr von Mont Saint-Aldegonde, in einem Briefe an Drusius sich ausdrückt, ex vitiosa Germanica Lutheri facta est vitiosior Belgico-Teutonica, eine neue aus der Ursprache anzufertigen und zu diesem Zwecke 1596 eine Kommission niedergesetzt ward, schlugen die friesischen Stände ihn zum Mitgliede derselben vor. Arminius und Uytenbogard hatten ihn zur Teilnahme an dieser Kommission empfohlen, doch löste sie sich bald unverrichteter Sache wider auf, warscheinlich weil ihre Mitglieder mit Arminius befreundet waren oder doch in Verdacht standen, seiner Lehre geneigt zu sein. Die Synode des östlichen Hollands wollte das Werk der Bibelübersetzung lieber anderen Händen anvertrauen und berief dazu, nach dem Tode des Philipp von Marnix andere Männer, vgl. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri II, p. 52. Im Jare 1600 beauftragten die Generalstaten unsern Drusius, Anmerkungen zu den schwierigen Stellen des Alten Testamentes zu schreiben, und setzten ihm, damit er ungestört mit dieser Arbeit sich beschäftigen könne, nicht nur einen Gehalt von 400 Gulden aus, sondern ersuchten auch die friesischen Stände, ihn von allen Geschäften seines Amtes zu befreien. Diese gingen willig auf dieses Gesuch ein, hielten ihm sogar einen Schreiber auf öffentliche Kosten, schlugen dem berühmten Manne, der so vielen Studirenden der Theologie Franecker zu besuchen Veranlassung war, seine 1603 an sie gerichtete Bitte, ihn aus seinem Amte zu entlassen, ab, und sorgten später dafür, dass Sixtinus Amama, einer seiner begabtesten Schüler, unter seiner besonderen Aufsicht sich weiter auszubilden in den Stand gesetzt ward, um dereinst sein Nachfolger zu werden. Wiewol Drusius der ihm übertragenen Arbeit mit großem Fleiße oblag, musste er doch nicht selten Vorwürfe über ihr langsames Fortschreiten hören; auch hatte er, der Freund von Arminius und Uytenbogard, viele Anfechtungen von seiten anderer Theologen zu erdulden, welche seine exegetischen Ergebnisse, wo sie von herrschenden Annahmen abwichen, als Irrtümer und willkürliche Vermutungen zu bezeichnen immer geneigt waren. Dadurch wurden die letzten 16 Jare seines Lebens ihm vielfach verkümmert. Musste er sich doch schon im Jare 1600 in einem Briefe an Pancratius Castricomius gegen den Verdacht verteidigen, dass er es mit der protestantischen Kirche nicht aufrichtig meine. Man sagte ihm nach, dass er ein Anhänger der katholischen Kirche sei, was man wol daraus schloss, dass er sich nicht entschließen konnte, die confessio Belgica zu unterschreiben, gewiss nur deshalb, weil er nicht alle ihre einzelnen Bestimmungen als richtig anerkannte. Selbst die sittliche Ehrbarkeit seines Hauses und seiner Familie ist angefochten worden. Wir wundern uns nicht, dass er viele Feinde hatte. Er galt eben in einer Zeit stürmischer Kämpfe und aufgeregter Leidenschaften für einen unentschiedenen Mann, weil er mit aller Kraft der Förderung der biblischen Wissenschaften sich zugewandt hatte und bei seinen Forschungen die dogmatischen Bestimmungen der Parteien nicht als maßgebend anerkennen konnte. In der Vorrede zu Henoch sive de Patriarcha Henoch ejusdemque raptu et libro (Franecker 1615, 4°) sagt Drusius: Haec et alia, quae hoc libro continentur, ut in aliis omnibus a me unquam editis aut edendis subjicio libens ecclesiae catholicae judicio, a cujus recto sensu si dissentio non ero pertinax. Concedatur modo mihi aliqua libertas in exponendo textu, praesertim ubi tanta varietas interpretum est, ut fere nescias quem sequaris. Auch sonst beruft er sich auf das judicium ecclesiae catholicae, die er

den einzelnen Kirchen und kirchlichen Parteien gegenüberstellt, von denen er in seiner gelehrten Tätigkeit sich nicht beschränken lassen will. Daher die Vorwürfe und harten Beschuldigungen, die ihn leider nur zu sehr erbitterten, deren Ungerechtigkeit im ganzen und großen nicht nur von ihm, oft mit harten Worten, aufgedeckt, sondern auch von Amama und anderen nachgewiesen ist. Sie genau und im einzelnen zu würdigen und zu beurteilen, würde nur dem gestattet sein, der die Zustände der holländischen Kirche und die Ansichten der Theologen, mit denen Drusius Kämpfe zu bestehen hatte, durch mühsame Forschungen kennen zu lernen unternimmt. Vgl. Dieſtel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche (Jena 1869) S. 317—555; besonders S. 422 ff. und andere Stellen. — Wärend seines Lebens wurde nur ein kleiner Teil der Anmerkungen zu den alttestamentlichen Büchern und zu den Apokryphen bekannt gemacht; nach seinem Tode besorgten Amama und andere die Herausgabe der Anmerkungen. Die zum Pentateuch erschienen Franecker 1617, 4°; zu Jos., Richter und Sam., ibidem 1618, 4°; zu Micha, Haggai, Zacharja und Maleachi, Amsterdam 1627, 4°; zu Koheleth, ibidem 1635; zu Hiob, ibidem 1636. In den Criticis sacris stehen die Anmerkungen von Drusius nach denen des Sebastian Münster, Paul Fagius, Vatablus, Castalio und Clarius; sie gehören zu den bedeutendsten und vorzüglichsten Anmerkungen in diesem großen Sammelwerke, vergl. Richard Simon, Histoire critique du V. T., Paris 1680, p. 499. — Verzeichnisse der zalreichen Schriften des Drusius, die größtenteils exegetischen Inhalts sind, findet man in Meursius, Athenae Bat. p. 254, in Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri II, p. 59 sqq., in (Niceron) mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII, p. 57 sqq. und sonst. Nachrichten über sein Leben bieten die ebengenannten Werke dar, außerdem vorzugsweise Vitae operumque Joh. Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli per Abelum Curiandrum (er war der Schwiegersohn des Drusius), Franecker 1616; auch sind zu vergleichen Bayle, Diction. hist. et crit., wo auf die Kämpfe und Anfechtungen, welche Drusius zu bestehen hatte, hingewiesen wird, und Tholuck, Das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, Abth. II, S. 204 ff. und S. 377 f. Anmerk. 11 u. 12. **E. Berthean.**

Druthmar, Christian, aus Aquitanien, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und besonders durch Sprachkenntnisse, daher mit dem Namen Grammatikus geschmückt, lebte in der ersten Hälfte des neunten Jarhunderts als Mönch in Corvey, kam darauf gegen die Mitte dieses Jarhunderts nach Stablo in die Diözese Lüttich, erklärte den dortigen Mönchen die heil. Schrift und verfaßte auch für sie einen Kommentar zum Evangelium Matthäi, welcher sich vorteilhaft auszeichnet durch Klarheit der Darstellung und Hervorhebung des historischen Sinnes als fundamentum omnis intelligentiae, der zuerst erforscht werden müsse, und dem der mystische untergeordnet sei. Man begreift nun, daß er bei solcher Richtung an den betreffenden Stellen des Ev. Matthäi der von Paschas Radbert vertretenen Lehre von der Wandlung der Abendmalselemente nicht beipflichten konnte. Es herrscht freilich Streit über seine Ausdrücke und die Katholiken behaupten, daß sie verfälscht worden sind. Die erste Ausgabe seines Kommentars zum Matthäus, von Wimpheling 1514 zu Straßburg besorgt, ist verloren gegangen. Eine zweite Ausgabe wurde von Secer in Hagenau 1530 veranstaltet; dieser Secersche Text ging über in die Kölner Bibliotheca patrum (Tom. IX) und in die Lyoner M. Bibliotheca patrum (Tom. XV). Darin finden sich die Worte: hoc est corpus meum, i. e. in sacramento — und transferens spiritualiter corpus in panem et sanguinem in vinum. Dagegen fand Sixtus von Siena in einem Codex der Franziskanerbibliothek in Lyon die Worte: hoc est corpus meum, h. e. vere in sacramento subsistens, und transferens corpus in panem et vinum in sanguinem. So wie nun die katholischen Theologen sich bemühen zu zeigen, daß auch der Secersche Text nichts protestantisches enthalte, worin das indirekte Geständnis seiner Echtheit enthalten ist, so behaupten wir, daß auch der Text des Sixtus von Siena das Katholische nicht eigentlich enthält. Deswegen möchten wir aber nicht behaupten, daß dieser Text dem Secerschen vorzuziehen sei; es ist ja bekannt, wie sehr auch die Kirchenväter zu einer gewissen Zeit im römisch-katho-

lischen Interesse emendirt worden sind. Der Emendator wagte es aber nicht, die Worte zu auffallend zu ändern; er hätte sich ja dadurch verraten können. **Herzog.**

Dubosc, Peter, Son eines Advokaten am Parlament von Rouen, war geboren 1623 zu Bayeux, studirte Theologie zu Montauban und zu Saumur, und wurde bereits in seinem 23. Jare Pfarrer der reformirten Gemeinde von Caen. Früh durch eine seltene Rednergabe ausgezeichnet, war er einer der ersten unter den Predigern seiner Kirche, welche der trockenen dogmatischen Methode entsagten, um durch Bilder und oratorische Wendungen auf die Phantasie und das Gefül der Zuhörer zu wirken. Zwar finden sich in den von ihm erschienenen zwei Predigtsammlungen (2 Bde., Rotterd. 1692, 8°, und 4 Bde. ebendas. 1701, 8°) noch mehrere Stücke, die vorzugsweise nur Dogmen exponiren, die anderen aber sind meist praktische Anwendungen biblischer Tatsachen und Ideeen; so namentlich die treffliche Predigt über die Tränen Petri, wegen der er von den Jesuiten angeklagt und nur auf Verwendung des Herzogs von Longueville nicht weiter verfolgt wurde. Sein Ruf war so groß, dass 1658 das Konsistorium von Charenton ihn an diese Kirche, in die Nähe der Hauptstadt, berief; die Gemeinde von Caen entließ ihn aber nicht. 1663 präsidirte er der Synode von Rouen. Von den Katholiken wegen seines Einflusses gehasst, wurde er auf eine Verleumdung hin 1664 nach Chalons verwiesen; allein auf die Erklärung, die er dem Kanzler Letellier gab, durfte er nach Caen zurückkehren. In den seit 1665 immer heftiger werdenden Verfolgungen leistete er seiner Kirche, durch Mut und Gewandtheit in den Verhandlungen mit dem Hof, wichtige Dienste; seine würdevolle Beredsamkeit verschaffte ihm Achtung selbst bei Ludwig XIV., vor dem er mehrmals die Sache seiner Glaubensgenossen zu verteidigen hatte. Ein Spruch des Parlamentes von Rouen, vom 6. Juni 1685, verbot ihm, sein Amt länger in Frankreich auszuüben; er zog sich nach Holland zurück, wo ihn der Fürst von Oranien mit der größten Ehre aufnahm; er starb den 2. Jan. 1692 als Pfarrer zu Rotterdam. Sein Schwiegerson Legendre, früher Pfarrer zu Rouen, dann zu Rotterdam, gab seine Lebensbeschreibung heraus, welcher er eine für die Zeitgeschichte wichtige Sammlung von Reden, Bedenken und Briefen Duboscs beifügte (Rotterd. 1694, 8°, und vermehrt 1716, 8°). S. auch Bayle, Art. Bosc. **C. Schmidt.**

Ducange, s. Dufresne.

Dubourg, Anna, eine der edelsten Erscheinungen des französischen Protestantismus, hervorragend durch seine Kenntnisse und die Liebenswürdigkeit seines Charakters, der erste protestantische Märtyrer aus den höheren Ständen.

Anna (wol gleich Annas = Hannas) Dubourg war im Jare 1521 in Riom, Dép. Puy de Dôme, geboren, wo seine Familie (sein Vater hieß Etienne Dubourg de Sailloux) schon lange ansässig war und zu den angesehensten des Landes gehörte. Sein Oheim Anton Dubourg, Kanzler von Frankreich, bestimmte Anna, die Rechtswissenschaft zu studiren. Nachdem er einige Jare als Advokat praktizirt, kam der talentvolle junge Mann als Professor des Civilrechts an die auch durch ihre Freisinnigkeit damals hochberühmte Universität Orleans, wann, lässt sich nicht sagen, wie überhaupt die Nachrichten über die früheren Schicksale Dubourgs sehr spärlich lauten; auch über seine Wirksamkeit auf der Universität ist nichts bekannt, als dass er die Herzen der Studirenden sich leicht gewonnen habe. Nach der France protest. IV, 335 soll noch auf der öffentlichen Bibliothek in Orleans ein Manuskript Dubourgs über juridische Gegenstände sich finden. In dieser Zeit scheint er auch dem Protestantismus näher getreten zu sein; in Dubourgs elterlichem Hause war derselbe nicht fremd; zwei seiner Brüder sind der neuen Lehre zugewandt gewesen und Orleans besonders bewarte die Erinnerung an manchen eifrigen Beförderer der Reformation, an den schwäbischen Magister Melchior Volmar und dessen berühmte Schüler Calvin und Beza. — Mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit machte er sich daran, über die vielbestrittenen Lehren zur Klarheit und Warheit zu kommen. Von seiner Kenntnis der heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Kirchengeschichte, legen seine Antworten in den Verhören herrliches Zeugnis ab, oft zur Verlegenheit und Beschämung seiner Untersuchungsrichter. Am 19. Oktober 1557 wurde er als geistlicher Rat (con-

seiller-clerc) in das Pariser Parlament *) berufen, unter dessen unmittelbarer Aufsicht die Universität Orleans stand. Damals war er noch nicht zum Protestantismus übergetreten, er hätte sonst die Weihen als Diakonus nicht annehmen können. Aber bald neigte er sich der neuen Lehre zu; zu Ostern 1558 ging er zur Messe nur seiner Dienerschaft zu lieb und später nahm er, wie er selbst bekannte, an den Versammlungen der protestantischen Gemeinde in Paris teil, feierte auch das Abendmal mit ihnen. Bald sollte die Zeit kommen, da er seinen Glauben offen bekennen musste.

Von seinen Kollegen im Parlament hingen die jüngeren und talentvolleren zum teil auch der Reformation an, andere, wie die Präsidenten Harlay und Séguier, stimmten aus Abneigung gegen die Inquisition für ein milderes Verfaren gegen die Ketzer. Ihnen gegenüber standen die fanatischen Blutrichter Minard, Le Maistre und St. André, welche sich aus den eingezogenen Gütern der Hingerichteten bereicherten. In der grande Chambre hatten die letzteren, in la Tournelle die ersteren, „die Guten" (wie Beza sie nennt), die Oberhand. Im Frühjare 1559 kam diese Meinungsverschiedenheit offen zu Tage; vier Bürger von Toulouse, der Leugnung der Transsubstantiation angeklagt, waren von der la Tournelle, besonders auf die Ausfürung Dubourgs, dass auch die griechische Kirche die Brodverwandlung nicht lehre, nur zur Verbannung verurteilt worden. Fast zu gleicher Zeit ließ die Grande Chambre einen armen Winzer, Pierre Chenet, verbrennen. Diesen Zwiespalt auszugleichen, berief der General-Prokurator Bourdin ein Mercuriale **). In den langen Verhandlungen schien es, als neige sich die Mehrzal des Parlamentes, von Du Ferrier, Duval geleitet, der Ansicht zu, die vorhandenen Gesetze möglichst mild auszulegen und auf eine Verbesserung der Gesetzgebung anzutragen. Anton Fumée verlangte offen die Berufung eines freien Konzils. Da wandten sich Le Maistre, Minard und Bourdin unmittelbar an den König und stellten ihm die Missachtung seiner Edikte und die drohenden Gefaren des katholischen Glaubens vor. Der reizbare, auf sein Ansehen eifersüchtige König Heinrich II. ließ sich leicht für sie gewinnen; onedies waren seit dem Frieden von Chateau-Cambrésis (3. April) Spanien und Frankreich darauf bedacht, der immer weiter um sich greifenden Ketzerei Einhalt zu tun (dass in einem geheimen Artikel des Friedens die Ausrottung der Protestanten förmlich beschlossen wurde, lässt sich nicht nachweisen). In einem sogenannten lit de justice wollte er das Parlament einschüchtern. Am 14. Juni (Beza und die meisten haben den 10., de Thou den 15., Sismondi gibt an, der 14. sei ein Mittwoch gewesen) erschien er unerwartet mit großem Gefolge im Augustinerkloster (die Räume des Justizpalastes waren zum Hochzeitsfest von Elisabeth, Heinrichs Tochter, mit Philipp II. verwendet). In kurzer heftiger Rede setzte er den Zweck seines Kommens auseinander: nachdem der Frieden mit dem Auslande hergestellt sei, hoffe er, auch die religiöse Spaltung aufzuheben; er erwarte, dass das Parlament ernstlicher als bisher sich der Sache der Kirche annehme. Die schon begonnenen Abstimmungen sollten fortgesetzt werden. Als die Reihe an Dubourg kam, dankte er Gott dafür, dass er den König hergefürt, um der Beratung einer solch wichtigen Angelegenheit in Person anzuwonen. In freimütigster Rede fürte

*) Das Pariser Parlament bestand aus folgenden Kammern oder Senaten:
1) Die grande Chambre, in Civilangelegenheiten des Königs, der Krone, der Universität ꝛc. die höchste Instanz.
2) Chambre des enquêtes, die über alle anderen Appellationen in Civilsachen in höchster Instanz zu entscheiden hatte.
3) Chambre de la Tournelle oder criminelle, die höchste Instanz in Kriminalfällen; zwei Räte der grande Chambre und acht der enquête bildeten abwechslungsweise (tour à tour) diesen Gerichtshof.

Das Parlament bestand ferner aus weltlichen und geistlichen Räten, letztere die Überbleibsel jener Zeit, da Gelehrsamkeit und Rechtskunde beinahe ausschließlich in den Händen der Geistlichen war.

**) So nannte man die schon von Karl VII. befohlenen Gesamtsitzungen des Parlaments, welche die etwa ausgebrochenen Zwistigkeiten ausgleichen sollten; sie wurden seit 1551 alle drei Monate an einem Mittwoch (dies Mercurii) gehalten.

er aus, wie unrecht man tue, die schwersten Verbrechen — Gotteslästerung, Ehebruch u. s. w. — ungestraft zu lassen, wärend man aufs härteste gegen Unschuldige verfare und schloss mit den Worten: Es ist keine Kleinigkeit, die zu verurteilen, die mitten in den Flammen den Namen Christi anrufen.

Heinrich II. fand in Dubourgs Rede eine Anspielung auf sein bekanntes Verhältnis mit Diana von Poitiers; aufs tiefste beleidigt, befahl er die Verhaftung von Ludwig de Faur und Dubourg; dass er damit die Heiligkeit seines höchsten Gerichtshofes schändlich mit Füßen trete, fiel dem erzürnten Könige nicht ein. Dubourg wurde in die Bastille geschleppt und sein Prozeß sogleich eingeleitet; gegen das bestehende Recht, dass die Parlamentsglieder nur von den versammelten Kammern gerichtet werden dürfen, setzte der König eine Kommission nieder, aus erklärten Gegnern der Protestanten bestehend, und ein Dekret bedeutete Dubourg, dieses Tribunal anzuerkennen, wenn er nicht one Verhör verurteilt werden wolle. Dubourg sah daraus, dass sein Tod beschlossen sei, aber er hielt es für Pflicht, von jedem rechtmäßigen Verteidigungsmittel, welches ihm seine eminente Rechtskenntnis darbot, Gebrauch zu machen, um so das Verfaren seiner Gegner an den Pranger zu stellen und um Zeit zu gewinnen, sich im Glauben zu stärken. Seine Appellationen an die Erzbischöfe von Paris, Sens und Lyon (unter deren Gerichtsbarkeit er als geistlicher Rat stand) wurden nacheinander verworfen, eine nach Rom lehnte er ab: „er wolle nichts mit dem Antichrist zu schaffen haben". Ganz Frankreich, auch die Protestanten des Auslandes, waren gespannt auf den Ausgang dieses Prozesses. Der Tod Heinrichs II. (10. Juli 1559) durch die Lanze Montgommerys, desselben, der Dubourg verhaftet hatte, brachte nur die Veränderung hervor, dass die Guisen, die konsequenten Gegner der neuen Lehre, als Oheime des geistig und leiblich schwachen Franz II., die ganze Gewalt in ihren Händen vereinigten und eifriger als je die Protestanten verfolgten. Alle Verwendungen, auch die Colignys, blieben vergeblich. Von Anfang an hatte Dubourg offen bekannt, der neuen Sekte anzugehören, immer aber entschieden sich geweigert, die Namen der Mitglieder oder Ort und Zeit der Versammlungen zu nennen; er wollte ein herrliches, durch echt evangelische Klarheit und Schriftkenntnis ausgezeichnetes Glaubensbekenntnis schriftlich seinen Richtern übergeben. Da brachten es seine sogenannten Freunde dahin, dass er ein anderes, welches die den Katholiken anstößigen Lehren weniger hervorhob, abfasste und überschickte. Die katholische Partei triumphirte, sie hielt es für den ersten Schritt auf der Ban der Verleugnung. Ein Brief Marlorats (s. d. Art.), des damaligen Geistlichen der Pariser evangelischen Gemeinde, weckte in Dubourg solche Reue, dass er darauf bestand, sein erstes Glaubensbekenntnis zu übergeben. Damit hatte er sein Todesurteil selbst geschrieben. Der Kardinal von Lothringen bestand auf Beschleunigung des Prozesses, weil er erfaren hatte, dass der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz durch eine Gesandtschaft sich Dubourg als Professor nach Heidelberg ausbitten werde. Der Präsident Minard wurde am 12. Dezember meuchlings erschossen; man glaubte einer Verschwörung zu Gunsten des Gefangenen auf der Spur zu sein. Am 21. Dezember fällte das Parlament, in welchem sich keine Stimme zu Gunsten des Angeklagten erhob, das Urteil: Dubourg sollte auf dem Grèveplatz gehenkt und dann verbrannt werden. — Die oberste richterliche Behörde Frankreichs war von da an von aller Ketzerei gründlich geheilt. — Am 23. Dezember wurde das Urteil vollzogen; nach einem rürenden Abschiede von seinen Kollegen erlitt er mit der größten Standhaftigkeit den Märtyrertod.

In seinem Glaubensbekenntnis, das mit dem am 25. bis 28. Mai desselben Jares abgefasten Bekenntnis seiner Kirche ganz übereinstimmt, zeichnet sich die Zeit, da die calvinischen Prinzipien die allein geltenden bei den Evangelischen Frankreichs waren.

Die ausfürlichste Darstellung des Prozesses mit interessantem Detail gibt: La vraye histoire contenant l'inique jugement et fausse procédure contre Anne Dubourg etc., Anvers (Genève) 1561, 12°. Wider abgedruckt: Mémoires de Condé, London 1743, I. Aus ihr schöpften alle nachherigen Geschichtschreiber:

Histoire des persecutions et martyrs de l'église de Paris depuis 1557—1560 (von Chandieu), Lyon 1563. — Beza, Histoire ecclésiastique und in seinen Icones. Crespin. La Planche etc. — Sonst zu nennen: La France protestante IV. — Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus I. — Baum, Beza II. — Soldan, Geschichte Frankreichs von Franz I. bis Karl IX., Bd. I. — Mignet, Journal des Savants, 1857. — Sein Glaubensbekenntnis ist abgedruckt in: Confessio fidei quam Annas Burgensis etc., Paris s. d., übersetzt: Bekantnuß des hochgelerten theuren und gottsäligen Manns Hannas von Burg s. l. & a. **Th. Schott.**

Duchoborzen, s. griechisch-russische Kirche.

Dudith (Dudich, Dudics), Andreas, von der angesehenen Familie der Horehovicza, zu Ofen in Ungarn geboren (1533), kam, nachdem er in Breslau seine erste Bildung erhalten, nach Verona und lernte in der Nähe dieser Stadt den damals im Exil lebenden Reginald Pole kennen, der sein Freund und Wohltäter wurde. Durch ihn trat er in Verbindung mit dem berühmten Paulus Manutius in Venedig und erwarb sich daselbst eine ausgezeichnete Kenntnis der griechischen und lateinischen Sprache. Als Pole, nach der Thronbesteigung der katholischen Maria, in der Würde eines Abgesandten des Papstes Julius III. nach England zurückkehrte, war Dudith sein Begleiter (1553) und hatte Gelegenheit, nicht nur hohe Häupter in der Nähe zu sehen, sondern auch mit ausgezeichneten Männern Verbindungen anzuknüpfen. Nach einem einjärigen Aufenthalte in London bezog er die Universität Paris und widmete sich damals vorzüglich der griechischen Sprache und der peripatetischen Philosophie. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Probst zu Felheviz bei Ofen und Domherr. Allein die Liebe zu den Wissenschaften ließ ihm keine Ruhe. Er verschaffte sich die Erlaubnis, nach Italien zu reisen. In Padua legte er sich unter berühmten Lehrern auf das Studium der Rechtswissenschaft, schrieb wärend seines einjärigen Aufenthaltes daselbst mehrere gelehrte Werke und übersetzte die Biographie seines Gönners Pole aus dem Italienischen ins Lateinische (Venedig 1563, London 1690). Über Florenz, wo ihn Cosimo de Medici auf's freundlichste aufnahm, über Paris, wo er der Katharina von Medici einen Brief des Cosimo überbrachte, kam er nach Ungarn zurück, wurde apostolischer Protonotar, Pfalzgraf, bald darauf Bischof von Tinninien, und die ungarische Synode vom Jare 1561 ernannte ihn als einen ihrer Abgeordneten für das Konzil von Trident. Hier erschien er in seinem höchsten Glanze (1562). Seine fünf daselbst gehaltenen Reden nach den drei ersten zu urteilen, die wir uns verschaffen konnten, enthalten durchaus nichts evangelisch-reformatorisches, vielmehr starke Ausfälle gegen die Reformation. Die erste handelt von den Verdiensten Ungarns um das Christentum; in der zweiten und dritten empfiehlt er dringend den Gebrauch des Kelches im Abendmale. Die vierte ist eine Lobrede auf Maximilian, den neuerwälten König von Böhmen. Die fünfte dringt darauf, dass die Bischöfe ihre Residenz nicht verlassen sollen. Von der Aufhebung des Cölibats sprach er nicht zu Trident, obwol er die Absicht hegte, es zu tun; allein es bot sich ihm dazu keine günstige Gelegenheit dar. Er schrieb darüber eine eigene Abhandlung, matrimonium omni hominum ordini, sine exceptione, divina lege permissum esse demonstratio A. D., in welcher Abhandlung er bezeugt, dass er zu Trident gegen seinen Wunsch nicht dazu gekommen, gegen den Cölibat zu sprechen. Wegen seiner Abneigung dagegen hatte er auch nur auf Zureden der Mutter das Bistum angenommen. Noch wärend seines Aufenthaltes in Trident wurde er Bischof von Csanad; nun erhielt er noch ein anderes Bistum, Fünfkirchen, und wurde geheimer Rat und Sekretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Eine Sendung nach Polen, im Auftrage von Kaiser Maximilian, um den König Sigmund August zur milderen Behandlung seiner Gattin zu stimmen, brachte in ihm eine große Umwandlung hervor (1565). Er erglühte von Liebe für Regina Shaß, ein Hoffräulein der polnischen Königin. Er entsagte allen seinen Würden und seinem Stande, sowie auch seiner Kirche, um jenes Fräulein zu heiraten, und siedelte sich mit ihr auf einer angekauften Besitzung im Städtchen Smigla in Böhmen an, um mit ihr den Wissenschaften und dem ehelichen Glücke zu leben. Obwol Paul V. den Bann gegen ihn schleuderte

und sein Bildnis im Rom verbrennen ließ, machten doch später Katholiken den Versuch, ihn in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Kaiser Maximilian, der selbst zur Reformation hinneigte, und gegen den er sich in einer eigenen Schrift rechtfertigte *), blieb ihm nach wie vor gewogen und behielt ihn ferner als Geschäftsträger in Polen, in welcher Eigenschaft er vergeblich sich bemühte, seinem Herrn die Krone dieses Landes zuzuwenden. Auch Rudolf II., sowenig er der Reformation gewogen war, gebrauchte Duditha Hilfe in seinen Bestrebungen, Polen zu gewinnen. Damals gelang es ihm, einen großen Einfluss in diesem Lande auszuüben. Aber verdrängt durch die Gegenpartei des Stephan Bathori, zog er sich nach Schlesien zurück und siedelte sich in Breslau an (1579), wo er 1589 starb. Nach dem Tode seiner ersten Frau hatte er wider geheiratet. Die vorzüglichsten unter seinen zalreichen Schriften gab Reuter, Prof. in Heidelberg, nebst einem Abrisse seines Lebens heraus, Offenbach 1610. Seine fünf in Trident gehaltenen Reden erschienen 1743 in Halle. Die vollständigste Lebensbeschreibung findet sich in Stiefs Versuch einer ausfürlichen und zuverlässigen Geschichte vom Leben und Glaubensmeinung A. Duditha, Breslau 1756. Das vollständige Verzeichnis seiner Schriften findet sich in der Memoria Hungarorum von Nordengi. S. besonders den Art. v. Rumy bei Ersch und Gruber. **Herzog.**

Du Fresne, Seigneur du Cange, daher öfter unter diesem zweiten Namen vorkommend, von den Franzosen mit Recht als der Vater ihrer Geschichtschreibung des Mittelalters angesehen, geboren zu Amiens 18. Dezember 1610, zeigte frühe bedeutende Gaben, die durch eine sorgfältige Erziehung unter der Leitung seines Vaters, im Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und auf der Universität zu Orleans, wo er die Rechte studirte, entwickelt wurden. Schon im 21. Jare wurde er Advokat, aber one zu plaidiren; er beschäftigte sich vielmehr mit seinem Lieblingsstudium, der Geschichte des Mittelalters. Nach dem Tode seines Vaters und nach seiner Verheiratung verschaffte er sich, um sich den Lebensunterhalt zu sichern, die Stelle eines Finanzdirektors in der Generalität von Amiens. Die Pflichten dieser Stelle, die er immer gewissenhaft erfüllte, die Erziehung seiner Kinder, die er selbst leitete, füllten seine Zeit aus. Nachdem er die meisten seiner Kinder verloren, erachtete er, dass sein väterliches Erbgut fortan zu seinem Unterhalte hinreiche, und gab seine Stelle als Finanzdirektor auf, um sich ungeteilt den Studien hingeben zu können. Bescheiden, wie er war, wollte er lange Zeit hindurch von den Früchten seines Fleißes nichts dem Drucke übergeben. Denjenigen, die deshalb in ihn drangen, pflegte er zu sagen: mihi cano et Musis. Erst im J. 1657 erschien sein erstes Werk, Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois. Ungeachtet der guten Aufnahme, welche dieses Werk fand, vergingen acht Jare, bis er wider als Schriftsteller auftrat. Von da an aber sprudelte der Quell seiner litterarischen Tätigkeit ununterbrochen bis an sein Lebensende fort. Seit 1668, als die Pest in Amiens wütete, hatte er sich nach Paris übergesiedelt, das er nun nicht wider verließ, weil er hier die meisten Hilfsmittel für seine Studien fand. Immer heiter und ruhig, täglich seinen Spaziergang machend, der Erholung und Übung wegen öfter Ball spielend, erreichte er one Krankheit das 77. Lebensjar. Um sich von einer Unpäßlichkeit zu erholen, begab er sich 1688 in die Abtei St. Germain de Près, welche damals für Paris und Frankreich von derselben Bedeutung war, wie St. Viktor im Mittelalter. Die Erholung, die er bei den dortigen gelehrten Benediktinern, seinen Freunden, fand, war nicht von langer Dauer. In einem Briefe an Renaudot, dem ein Verzeichnis der Schriften beigefügt ist, hat Baluze die letzten Augenblicke des Seligen beschrieben, der inmitten der größten Schmerzen immer dieselbe Klarheit des Geistes beibehielt (1688).

Du Fresne suchte in den Studien einen ehrbaren und angenehmen Zeitvertreib. Er pflegte zu sagen: „wenn ich arbeite, so geschieht es aus Liebe zur Arbeit, nicht um Jemand Verdruss zu machen, aber ebensowenig mir selbst". So war er auch von seltener Uneigennützigkeit in Mitteilung der Früchte seiner Stu-

*) A. D. Excusatio ad serenissimum regem.

dien. Seinem Freunde Baluze übergab er einst sehr wichtige gelehrte Materialien zur freien Benützung. Auch einem andern Gelehrten, mit dem er weiter in keiner Verbindung stand, erwies er dieselbe Freundlichkeit. Seine Bescheidenheit war aber nicht geringer als sein Trieb, andern zu dienen. „Wenden Sie sich an Mabillon", sprach er einst zu einem Gelehrten, der von ihm, als dem besten Kenner der Geschichte, Aufschluss über eine historische Frage verlangte. Der Gelehrte kommt zu Mabillon und redet ihn auch als den besten Kenner der Geschichte an. „Man hat Sie falsch berichtet", entgegnete Mabillon, „gehen Sie zu Du Cange." — „Aber dieser ist es eben, der mich zu Ihnen schickt", erwidert der Besucher. — „Er ist mein Lehrer", sagte Mabillon, „doch bin ich bereit, was ich weiß, Ihnen mitzuteilen."

Um die Wichtigkeit der Arbeiten von Du Fresne und seine Verdienste zu würdigen, muss man sich den damaligen Stand der Kenntnis des Mittelalters in Frankreich vergegenwärtigen. Das Zeitalter des sogenannten Wiederauflebens der Wissenschaften mit seiner Vorliebe für Rom und Athen war den mittelalterlichen Studien keineswegs günstig, ebensowenig die Reformationszeit. Die mittelalterlichen Einrichtungen, die unter Richelieu so tiefgehende Veränderungen erlitten hatten, waren unbekannt, was ihren Ursprung und den sie beseelenden Geist betrifft. Das mittelalterliche Latein und die romanische Sprache hatten ebenfalls noch keine Bearbeiter gefunden. Es existirte noch keine Chronologie, Numismatik, Archäologie, Paläographie und Geographie jener Zeit.

Die gedruckten und ungedruckten Werke von Du Fresne umfassen nicht bloß die allgemeine Geschichte des Mittelalters in Europa, sondern beziehen sich auch auf die Geschichte Frankreichs, sowie die des byzantinischen Reichs insbesondere. In diesen Fächern hat er vorzügliches geleistet, und viele seiner ungedruckten Materialien sind von neueren Gelehrten benützt worden, als wären sie die Früchte ihrer eigenen Forschungen. Seine beiden Hauptwerke sind die beiden Glossarien mediae et infimae latinitatis und mediae et infimae graecitatis. Beide sind wore Encyklopädieen, das eine für das byzantinische Reich, das andere für die lateinische Christenheit in allen Beziehungen ihrer religiös-kirchlichen, politischen und bürgerlichen Verhältnisse, abgesehen von dem reichen Gewinne, den beide Werke für die Kenntnis der betreffenden Sprachen brachten. In der Vorrede zum lateinischen Glossarium gibt der Verfasser die Geschichte der lateinischen Sprache in ihrem Zerfalle und der französischen Sprache in ihrer ersten Entwickelung. Diese ungeheure Arbeit kam auf folgende Weise in die Öffentlichkeit. Er hatte mit einigen Gelehrten über sein Werk gesprochen. Sie baten ihn inständig, dasselbe dem Publikum nicht vorzuenthalten. Es meldeten sich darauf einige Buchhändler, denen Du Fresne einen alten Koffer zeigte, worin sie, wie er sagte, Materialien zu einem Werke finden würden. Allein sie fanden nur einen Haufen von einzelnen Papieren, und erst die nähere Besichtigung ergab, dass jedes Papierstück einen bestimmten Artikel enthielt. Das lat. Gloss. erschien 1) in Paris 1678, 3 Bde. Fol.; 2) in Frankfurt a. M. 1681 und 1710, 3 Bde. Fol.; 3) in Venedig 1733—1736, 6 Bde. Fol., Opera et studia Monachorum O. S. Bened.; 4) ein Abdruck davon ist die Baseler Ausgabe von 1762. Der Benediktiner Carpentier lieferte im J. 1766 Supplemente dazu in 4 Bänden, 5) ein Auszug aus Du Fresnes und Carpentiers Werken erschien in Halle 1772—1784, 6 Bde. von Adelung; 6) die neueste Ausgabe ist von Henschel, cum supplementis integris Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum, 7 Tom., Paris 1840—1850 bei Firmin Didot. Das griech. Gloss. erschien Paris 1688, 2 Bde. Fol. Sein letztes Werk, das erst nach seinem Tode vollendet wurde, ist die Herausgabe des Chronicon Paschale, Paris 1688, Venedig 1729. Vgl. über ihn Perrault im Journal des savants; Du Pin in der Bibl. des auteurs ecclésiastiques; Niceron. Chaufepié und besonders Léon Faugère, Essai sur la vie et les ouvrages de Du Cange, Paris 1852. **Herzog.**

Duguet, Jakob Joseph, ist am 9. Dezember 1649 zu Montbrison an der oberen Loire in einer Parlamentsfamilie geboren. Er trat 1667 in die Kongregation des Oratoriums, der er seine Jugendbildung verdankte. In der Kirche St. Roche zu Paris hielt er mit seinem Gehilfen bei mehreren Schriften, Abbé

von Asfeld, Konferenzen über die Geschichte und Disziplin der älteren Zeiten der Kirche, welche 1742 (Conférences ecclésiastiques in 2 Quartbdn.) gedruckt wurden. Als 1686 die Mitglieder der Kongregation eine Verdammung des Jansenismus und Cartesianismus unterschreiben mußten, trat er aus und lebte einige Zeit bei Dr. A. Arnauld (s. Jansenismus) in den spanischen Niederlanden. Mit Quesnel blieb er in steter Verbindung und sah dessen réflexions morales zum N. T. vor dem Drucke durch. Daß er an der streng-augustinischen Lehre festhielt, beurkundete er durch seine Réfutation du système de Nicole touchant la grace universelle, in-12, 1716, und durch seine widerholte Protestation gegen die Bulle Unigenitus. Gegen die Verirrungen des Jansenismus, namentlich die Konvulsionen, erklärte er sich. Nach vieljähriger Arbeit in verschiedenen Verstecken starb er zu Paris den 25. Okt. 1733.

Unter seinen zalreichen Schriften erwänen wir mit Übergehung der anderen Parteischriften nach der Zeitordnung 1) die widerholt aufgelegten: Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les saintes mystères, 1 Vol. in-12, Paris 1707. Lettres sur divers sujets de morale et de piété, 3 Vol. 1718, später bis auf 10 Bände ausgedehnt. Explication du mystère de la passion, 2 Vol. in-12, Paris 1722; in der Ausgabe v. 1733 bis zu 14 Bänden erweitert. Er hatte nicht ganz die Monotonie, aber die Gedehntheit der jansenistischen Schriftsteller, zu deren besten er gehört. Sie warfen ihm einen mitunter zu brillanten Stil vor, rühmen aber, daß er das Raisonnement und die Genauigkeit Nicoles mit der Milde und Grazie Fenelons vereinigt habe. — 2) Schriften über die hl. Schrift: Explication de la Genèse, 6 Vol. in-12, Paris 1732, und Explication du livre de Saül, 4 Vol. in-12, eod. — Expl. de Job, in-12, 4 Vol. 1732. — Expl. de plusieurs pseaumes (Davids), 4 Vol. in-12, Paris 1733. — Expl. des XXV premiers chapitres d'Isaïe, 6 Vol. in-12, Paris 1734. — Expl. des livres des rois et des paralipomènes, 8 Vol. in-12, Paris 1738. — Règles pour l'intelligence des Saintes écritures, 1 Vol. in-12, Paris 1716.

Seine Biographie findet sich in der zweiten, von Goujet besorgten Ausgabe seiner Institution d'un prince ou traité des qualités, des vertus et des devoirs d'un souverain, 1739 in-4; sie war für einen Prinzen von Savoyen geschrieben, wurde aber in Frankreich verboten. — André, Bibliothekar von d'Aguesseau, gab heraus: L'esprit de M. Duguet ou précis de la morale chrétienne, tiré de ses ouvrages. 1 Band von 490 Seiten 12°, Paris 1764. **Reuchlin** †.

Duldung, s. Toleranz.

Du Moulin, Peter (Molinaeus), bekannt als unerschöpflicher Polemiker der französischen reformirten Kirche, wurde geboren 1568 im Schlosse Buby, an den Grenzen der Normandie, wo sein Vater, Prediger zu Orleans, bei Mornay eine Zuflucht gefunden hatte. Der ihn zur Zeit der Bartholomäusnacht, in der Gegend von Soissons, bedrohenden Gefar entging der junge Du Moulin durch die Ergebenheit einer Dienstmagd, die ihn vor den Verfolgern verbarg. Seine ersten Studien machte er in der protestantischen Akademie von Sedan; von Paris, wo er sie fortzusetzen gedachte, vertrieben ihn die Unruhen der Ligue; 1588 begab er sich nach England, vier Jare später nach Leyden. Ein schön geschriebenes lateinisches Gedicht, um Gott zu danken, daß er ihn wärend der Überfart beschützt, lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf den jungen Gelehrten; er erhielt eine Anstellung als Lehrer der alten Sprachen, und bald darauf als Professor der Philosophie. Da er sich aber bewußt war, er sei seine Dienste der Kirche seines Vaterlandes schuldig, ließ er sich 1599 zu Paris ordiniren, und nahm zu Charenton eine Kaplansstelle an bei der Schwester Heinrichs IV., Katharina, Gemalin des katholischen Herzogs Heinrich von Bar. Diese Fürstin, gedrängt, ihren evangelischen Glauben abzuschwören, vertraute die Verteidigung desselben Du Moulin an. Eine deshalb 1602 veranstaltete Konferenz mit einem Konvertiten, Palma Cayet, der nur schwach den Katholizismus verteidigte, wurde durch höheren Befehl unterbrochen (s. Narré de la conférence verbale et par escrit tenue entre Mess. P. Du Moulin et Cazer [sic] par Archibault Adaire, gentilhomme escossois, Gen 1603, 8°). In demselben Jare disputirte Du Moulin schriftlich mit dem

Theologen de Beaulieu über die Messe und die Lehre von der Kirche (Cartel de deffy du sieur de Bonin, surnommé de Beaulieu, envoyé au sieur du Moulin, avec les responses (Genf 1606, 8°), und schrieb gegen einen portugiesischen Franziskaner seinen gründlichen, aber in dem heftigen und satirischen Tone der damaligen Polemik verfassten Traktat gegen das Fegfeuer: Eaux de Siloë pour esteindre le purgatoire, 1602. Mehrere gegen die Schrift publizirte noch heftigere Satiren widerlegte er in dem Accroissement des eaux de Siloë, pour esteindre le feu de purgatoire, et noyer les satisfactions humaines et les indulgences papales (Larochelle 1604, 8°).

Da Katharina kurz darauf starb, kehrte Du Moulin nach Paris zurück; die Universität von Leyden bot ihm eine theologische Kathedra an; Moritz von Nassau und selbst die Synode von Angers und Mornay unterstützten diesen Ruf; Du Moulin lehnte ihn ab; er blieb Prediger zu Paris, wo er mehrmals zu öffentlichen Diskussionen mit katholischen Theologen aufgefordert wurde, so mit dem Jesuiten Cotton über die Dogmatik und Moral des Jesuitenordens (Trente-deux demandes proposées par le P. Cotton, avec les solutions, et 64 demandes proposées en contréchange, Larochelle 1607, 8°, Genf 1635, 8°); ferner mit dem Jesuiten Gontier über die Transsubstantiation (Véritable narré de la conférence entre les sieurs Du Moulin et Gontier, 1609; Genf 1635, 8°), welche letztere Du Moulin noch besonders bekämpfte in seiner Apologie pour la sainte cène du Seigneur, Genf 1610, 8°. Den Dominikaner Coeffeteau, welcher diese Apologie angriff, widerlegte Du Moulin in seiner Anatomie du livre du sieur Coeffeteau etc. (Genf 1625, 8°).

Inzwischen wurde Heinrich IV. ermordet; Du Moulin hielt zu Charenton eine Lobrede auf ihn, in welcher der rüstige Verteidiger der Reformation nichtsdestoweniger die Protestanten ermante, mit den Katholiken Frieden und Eintracht zu halten. In der reformirten Kirche selber wurde jedoch bald darauf diese Eintracht durch heftigen Zwiespalt gestört. Tilenus, Professor der Theologie zu Sedan, beschuldigte die Reformirten Frankreichs und namentlich Du Molin, die Ubiquität zu behaupten. Eine zu Paris gehaltene Synode forderte ihn auf, diese Anklage zu beweisen; er erschien nicht, und sein Beschützer, der Herzog von Bouillon, ging auf Du Moulins Bitte, diesen auf nichts beruhenden Streit in der Stille beizulegen, nicht ein; er verbot sogar der Akademie von Sedan, die zu seiner Herrschaft gehörte, fernerhin die französischen Synoden zu beschicken. Tilenus änderte jedoch seine Absicht und kam nach Paris, in Begleitung eines Schotten und des Herzogs selber; er forderte die Pariser Prediger zu einer Konferenz auf, an der Du Moulin teilnahm, und die im höchsten Grade heftig war. Der Streit wurde hierauf vor mehrere Synoden gebracht; die Genfer und der König von England mischten sich darein, um die Kämpfenden zum Schweigen über eine so dunkle Frage, wie die der zwei Naturen in Christo, zu bewegen; der Herzog von Bouillon selber riet Tilenus, sich zu mäßigen. Die Synode von Tonneins beschloss, um das Andenken dieser traurigen Streitigkeiten auszulöschen, die Schriften Tilenus' und Du Moulins zu unterdrücken. Erst 1617 versönten sich beide Parteien, durch gegenseitige Unterschreibung einer aus den Schriften beider gezogenen These, welche ihre gemeinsame Lehre aussprach.

Wärend dieser Polemik hatte Du Moulin die gegen die römische Kirche nicht vernachlässigt. 1612 gab er zu Larochelle, in 8°, sein Accomplissement des prophéties heraus (auch Sedan 1624, 8°), worin er, besonders aus dem Überhandnehmen der Jesuiten, auf große Zerrüttung in Stat und Kirche schließt und zu zeigen sucht, wie durch die Verbreitung der katholischen Irrtümer die Weissagungen des Daniel, des Paulus (1 Tim. 4, 1—4; 2 Thess. 2, 1—11) und der Apokalypse verwirklicht seien. Da er in diesem Buche durchgängig Rücksicht nahm auf eine Schrift des Königs von England Jakob I., für welchen er schon früher eine Apologie gegen Bellarmin (Défense de la foy pour Jacques I., Larochelle 1604 und 1612, 8°) und 1614 einen besonderen Traktat gegen die Einmischung des Papstes in das weltliche Regiment geschrieben (de monarchia temporali papae, Lond., 8°), berief ihn Jakob 1615 zu sich, um einen Entwurf einer Vereinigung

aller reformirten Kirchen auszuarbeiten; diese Idee hatte Du Moulin in einer zwei Jare vorher gehaltenen Konferenz ausgesprochen; Mornay unterstützte sie durch sein Ansehen; es blieb jedoch bei der Idee. Du Moulin veröffentlichte in demselben Jare 1615 eine zweite Ausgabe seiner Apologie des Königs von England, welche auf Befehl Ludwigs XIII. mit Beschlag belegt, auf Verwendung des englischen Gesandten aber freigegeben wurde. Zu dieser Zeit predigte der Jesuit Arnoux vor dem Könige gegen das reformirte Glaubensbekenntnis, behauptend, die bei den einzelnen Artikeln angefürten Bibelstellen seien nicht auf dieselben anwendbar. Gegen diese Anklagen, welche Arnoux in einer Reihe von Sätzen zusammenfasste, schrieb Du Moulin zuerst seine Défense de la confession de l'Eglise reformée de France (Charenton 1617, 8°) und dann sein Bouclier de la foy (ib. 1617, 8°; 3. Ausg. 1619, Genf 1624, 8°; deutsch Bremen 1643, 8°), in welchem sehr ausfürlichen Werke sämtliche Glaubensartikel der beiden Kirchen diskutirt, die katholischen mit Kenntnis und Scharfsinn bekämpft, und die reformirten mit Beweisen aus der Bibel und den Kirchenvätern begründet werden. Das bouclier de la foy gehört zu den vollständigsten Kontroversschriften der franz-reform. Theologie, ist aber in Form und Ton veraltet, so dass die neue Ausgabe (Paris 1845, 12°) füglich hätte unterbleiben können. Da Arnoux sich weigerte, auf mehrere von den Pariser Predigern ihm vorgelegte Fragen zu antworten, schrieb Du Moulin seine Fuites et évasions du sieur Arnoux jésuite (Charenton 1619, 8°); ferner verteidigte er gegen ihn die Prädestination in dem Traktate de la juste providence de Dieu (Genf 1624, 8°). Seine Schrift über das Abendmal, unter dem Titel de la toute-puissance de Dieu et de sa volonté (Larochelle 1617, 8°), gab Anlass zu einem neuen Streite mit dem Dominikaner Coeffeteau; auf diesen folgte das Jar darauf eine der in jener Zeit so häufigen Konferenzen, welche von angesehenen Personen berufen wurden, um sich über die streitigen Punkte aufzuklären; Du Moulin disputirte vor zwei Edelleuten mit dem Professor de Raconis; beide gaben hierauf Berichte über das Gespräch heraus, worin jeder dem andern vorwarf, er habe zuletzt die Flucht ergriffen; der Bericht Du Moulins hat den Titel: Véritable narré de la conférence entre les sieurs D. et de Rac. et de la forme de la rupture, Larochelle 1618, 8°.

1617 war Du Moulin von der National-Synode von Vitré beauftragt worden, mit mehreren anderen Theologen ein Einigungsprojekt aller reformirten Kirchen auszuarbeiten und der Synode von Dortrecht beizuwonen; die Delegirten erhielten aber die zu dieser Reise nötige königliche Erlaubnis nicht. Du Moulin ließ daher durch einen Freund die Denkschrift gegen den Arminianismus vorlesen, die er für die Synode bestimmt hatte; diese sprach ihm dafür öffentlich ihren Dank aus; die Schrift erschien unter dem Titel Anatomie de l'Arminianisme, Leyden 1619 und mehrmals. Auf der Synode von Alais 1620 betrieb Du Moulin abermals die Verwerfung der arminianischen Lehre; er verfasste sogar eine Eidesformel zu diesem Zwecke, die von den Anwesenden unterschrieben wurde. Diese heftige Maßregel verwickelte den streng calvinistischen Du Moulin in neue Zwistigkeiten mit Tilenus und andern Remonstranten. Er wurde zu derselben Zeit selbst politischer Umtriebe angeklagt; ein Schreiben an den König von England, worin er diesen um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz anrief, veranlasste Ludwig XIII., auf Anstiften der Jesuiten, ihm nachstellen zu lassen. Von einem Freunde gewarnt, konnte er nach Sedan entkommen, wo ihm der Herzog von Bouillon diesmal eine Anstellung gab. Trotz der Bitten mehrerer Synoden verweigerte ihm der König die Rückkehr nach Paris. Zu Sedan verfasste er, wie schon früher zu Paris, mehrere kleine erbauliche Traktate, in denen sich lebendige Frömmigkeit und festes Vertrauen auf Gott in Not und Verfolgung aussprechen, und die man mit mehr Befriedigung liest, als manche seiner polemischen Schriften. Folgende verdienen noch immer empfohlen zu werden: Héraclite ou de la vanité et de la misère de la vie humaine, Larochelle 1609, 12°; Théophile ou de l'amour divin, ib. 1609, 12° (beide zusammen Genf 1624, 8°); Familière instruction pour consoler les malades, Briefe und Gebete, Genf 1625, 8°; besonders aber der an die Glieder der Pariser reformirten Kirche gerichtete trost-

reiche Traktat: Du combat chrestien ou des afflictions, 3. Ausgabe, Genf 1624, 8°.

Nachdem sich Du Moulin hierauf eine zeitlang zu London aufgehalten, kehrte er 1626 nach Sedan zurück, wo er von nun an, als Professor der Theologie, ruhiger, obgleich nicht untätig, den Rest seines Lebens zubrachte. Seine in dieser Zeit verfaßten Schriften sind, bis auf wenige Ausnahmen, polemischer Natur. Die vorzüglichsten sind: Nouveauté du papisme opposée à l'antiquité du vray christianisme, Sedan 1627, 4°, 3. Ausg., Genf 1633, 4°, in England geschrieben, um eine 1620 gegen den König von England gerichtete Schrift des Kardinals Duperron zu widerlegen; ein reiches historisches Material, gründliche Kenntnis des christlichen Altertums und scharfsinnige Dialektik dienen dem Verfasser, um das Vorgeben der katholischen Theologen zu bestreiten, das Papsttum nebst seinen Dogmen von der Kirche, den Heiligen, der Hierarchie, den guten Werken, den Sakramenten, habe seinen Ursprung in der Bibel und sei auf göttliche Einsetzung gegründet; — Anti-barbare, ou du langage inconnu tant ès prières des particuliers qu'au service public, Sedan 1627, 8°, satirischer Traktat gegen die Gebetsformeln in lateinischer Sprache und gegen das Verbot der Bibel; — Du juge des controverses, Sedan 1630, 8°; in jener polemischen Zeit wurde gewönlich die Frage aufgeworfen, wem die höchste Auktorität zustehe, über die streitigen Punkte zu entscheiden; Du Moulin antwortet, die Bibel allein sei oberste Richterin, sie besitze die hiezu erforderlichen Eigenschaften, one der Vervollständigung oder der Erklärung durch die Kirche zu bedürfen; — an diese Schrift schließt sich: Des traditions et de la perfection de l'Ecriture sainte, Sedan 1631, 8; Genf 1632, 8°; — Theses de imaginibus et idolis eorumque cultu, in dem thesaurus disputat. theol. Sedanensium, Bd. I, S. 262 u. f.; — Iconomachus, Sedan 1635, 8°; — Abrégé des controverses, ou sommaire des erreurs de l'Eglise romaine, Sedan 1636, 8°; — Hyperaspistes, seu defensor veritatis, gegen den Jesuiten Silvester Petrasancta, Genf 1636, 8°; — Anatomie de la Messe, Sedan 1636; 2. Theil 1639, 8° (2. Ausg. Genf 1638, 8; die 3., Elzevirsche, 12°, enthält nur den 1. Teil, der 1637 von Du Moulins Son Ludwig in's Lateinische übersetzt wurde und auch bei Elzevir erschien, 12°; auch ins Deutsche und Englische übersetzt; eine neue Ausgabe erschien 1851, Paris, 2 Bde. 18°), das bekannteste Werk unseres geistreichen und künen Polemikers; nicht nur wird darin die Lehre vom Meßopfer auf's gründlichste widerlegt, sondern auch das Unnatürliche und Widersinnige der scholastischen Argumente für die Transsubstantiation mit beißender Satire anschaulich gemacht. Das Aufsehen, das diese Schrift machte, war außerordentlich; sie wurde von den Katholiken so sorgfältig unterdrückt, daſs sie, obgleich mehrmals gedruckt, zu den bibliographischen Seltenheiten gehört.

1640 predigte Du Moulin in Gegenwart mehrerer Kapuziner, was zur Veröffentlichung seiner satirischen Schrift über den Ursprung und die Regeln des Kapuzinerordens Anlaſs gab: Le capucin, traité auquel est descrite et examinée l'origine des capucins, leurs voeux etc., s. l. 8; auch die von den Mönchen gehaltenen Predigten gab er heraus, Genf 1641, 8°. Nach allen Seiten hin kämpfend, geriet er auch mit Grotius in Streit; er schrieb gegen dessen Ansicht, der Antichrist sei nicht der Papst, sondern Caligula: Strigil adversus commentationem Grotii ad loca de Antichristo, unter dem Pseudonym Hippol. Fronto Caracotta, Amsterd. 1640, 8°. Zuletzt fing er Streit an mit Amyrault, über dessen hypothetischen Universalismus, gegen den er seit 1638 mehrere Schriften publizirte, namentlich: Examen de la doctrine des Messieurs Amyrault et Testard, touchant la prédestination et les points, qui en dépendent, Amst. 1638, 8°; Eclaircissement des controverses Salmuriennes, ou défense de la doctrine des Eglises réformées sur l'immutabilité des décrets de Dieu, etc.; Leyden 1648, 8°, u. s. w. Dieser Zwist drohte die Kirchen zu entzweien, bis die Dazwischenkunft der Genfer und ein Beschluſs der Synode von Alençon ihm ein Ende machte. Die wichtigeren der letzten litterarischen Arbeiten Du Moulins sind: eine Sammlung von 100 seiner zu Paris und Sedan gehaltenen Predigten, Dix décades de sermons, Genf 1643 u. f., 8° (schon früher hatte er einige Predigten herausgegeben, z. B.

1625, Genf, 8°), — und die vollständige französische Ausgabe seines in seiner Jugend zu Leyden gehaltenen Kursus über Philosophie (Sedan 1644, Rouen 1661, 18°), dessen einzelne Teile seit 1596 schon mehrmals, teils lateinisch, teils französisch erschienen waren. Du Moulin teilte die Philosophie in Logik (Dialektik), Physik und Ethik; er behandelt sie, one über Aristoteles hinauszugehen, auf ganz elementare Weise; der Ethik mischt er einige psychologische Untersuchungen bei, die von untergeordnetem Werte sind. Er starb den 10. März 1658, nachdem er bis in seine letzten Tage, obgleich 81järig, sein Amt als Professor und als Prediger versehen. — Aymon, Synodes nationaux de France, Bd. II, S. 273 u. f., gibt die unvollständigen Titel noch mehrerer anderer Schriften Du Moulins an, die wir nicht ausfindig zu machen wusten. Über sein Leben gibt es nur die kleine Schrift von Armand, Essai sur la vie de D. et sur quelquesuns de ses écrits; Straßburg 1846, 8°.

Du Moulin hatte mehrere Söne, von denen der älteste, Peter, sich gleichfalls als theologischer Schriftsteller ausgezeichnet hat. Er lebte in England, wo er 1684, 84 Jare alt, als königlicher Kaplan und Kanonikus von Canterbury starb. Seine Hauptschriften sind: Vindication of the sincerity of the protestant religion, gegen die Jesuiten, und der erbauliche, das religiöse Gefül sehr ansprechende Traktat De la paix de l'âme et du contentement de l'esprit; neue Ausgabe Amsterd. 1675, 18°; wider abgedruckt Paris 1840, 8°. **C. Schmidt.**

Dungal. In dem Artikel über Claudius von Turin ist des Schotten Dungal Erwänung getan, der um 828 seine responsa contra perversas Claudii sententias verfasste (herausgeg. von Pap. Masson, Paris 1608, 8°, und in der Bibl. PP. Max. Bd. XIV). Von den Lebensumständen dieses Mannes ist wenig bekannt. Einzelne, teils unsichere Notizen über einen Dungal, der one Grund reclusus bei der Abtei von St. Denis genannt wird, finden sich in der Histoire littéraire de la France, Bd. IV, S. 493 u. f. Diesem, welchem die Verfasser der Hist. litt. die responsa zuschreiben, scheinen aber bloß einige lateinische Gedichte (bei Martène et Durand, amplissima collectio etc., Bd. VI, S. 811 u. f.) und eine Epistola ad Carolum Magnum de duplici eclipsi solari (bei d'Achery, Spicilegium, Bd. III, S. 324 u. f., neue Ausg.) anzugehören. Es ist zu vermuten, dass die responsa eher von einem Dungal geschrieben sind, der in einem Dekrete Lothars von 823 als Lehrer der Schule zu Pavia genannt wird. In diesem Werke nun, das an Ludwig den Frommen und seinen Son Lothar gerichtet ist, wird zwar Claudius bestritten und die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Reliquien verteidigt, aber dennoch der Grundsatz aufgestellt, dass diese Verehrung nicht in abergläubische Anbetung ausarten soll, damit der Ehre, die Gott allein gebüre, kein Abbruch geschehe. Dungal teilte hierin die Ansichten der damaligen fränkischen Kirche, wie sich dieselben in den libris carolinis ausgesprochen finden, und wie sie auch von Hincmar von Rheims entwickelt worden sind.

S. über ihn Bähr, Geschichte der römischen Literatur S. 573 u. f.; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl., 1, 118. **C. Schmidt.**

Dunin (Martin von), Erzbischof von Gnesen-Posen, wurde am 11. Nov. 1774 im Dorfe Wal bei Xava in Polen geboren und, da er noch zweiundzwanzig Geschwister hatte, für den geistlichen Stand bestimmt. Nachdem er 1793—1797 im Collegium Germanicum zu Rom seine Studien vollendet und die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er zuerst Kanonikus zu Wislica, dann zu Wloclawek, 1808 in Gnesen, 1824 in Posen, wo er zugleich die Stelle als Provinzialschulrat bei der Regierung bekleidete. Der Erzbischof von Wolicki nahm ihn zu seinem Weihbischofe an. Nach dessen Tode 1829 wurde er Kapitularvikar und Administrator des Erzbischofs, 1831 Erzbischof. Als solcher starb er am 26. Dez. 1842. Bemerkenswert ist er wegen der unter seiner Verwaltung gefürten Streitigkeiten über die gemischten Ehen.

Die Grundsätze des kanonischen Rechtes über solche galten in voller Strenge in den polnischen Bistümern und wurden durch Benedikt XIV. unterm 29. Juni und 8. August 1748 in besonderen Erlassen für Polen eingeschärft (Bullarium Magnum, ed. Luxemburg. Tom. XVII, fol. 230, 272). Durch einen

zu Warschau am 13. (24.) Februar 1768 zwischen Rußland, Preußen, Dänemark, England und Schweden mit Polen abgeschlossenen Traktat jedoch (vgl. Jacobson, Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts, Bd. I, Th. I, S. 29, 30) wurde die Anwendung der bisherigen Bestimmungen verboten: gemischte Ehen sollten von niemandem verhindert, die Kinder aus denselben nach der Religion der Eltern so erzogen werden, dass die Söne dem Vater, die Töchter der Mutter folgten; die Trauung wurde dem Pfarrer der Braut aufgetragen; wenn sich der Pfarrer einer römisch-katholischen Braut weigere, solle der Geistliche des anderen Teiles kopuliren. Die Wirkung dieser Bestimmung war eine mildere Praxis, welche seit der preußischen Besitznahme durch Einfürung des allgemeinen Landrechts (Theil II, Tit. II, § 76 folg.) noch befestigt wurde. M. v. Dunin selbst gab darüber als Kapitularverweser unterm 20. Januar 1830 ein Zeugnis: „Wir attestiren, daß in dieser Posenschen Diözese Gebrauch ist, diejenigen Ehebündnisse, welche von Personen verschiedener Religionen, nämlich einem Katholiken einer- und einem Akatholiken anderseits, geschlossen werden, von dem katholischen Pfarrer selbst dann, wenn die Braut katholischer Religion ist, in der katholischen Kirche jederzeit einzusegnen, niemals aber von solchen Personen ein Versprechen zu fordern, dass die aus der Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen“ (vgl. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen in Deutschland und insbesondere in Preußen, Leipz. 1838, S. 45). Von Seite des römischen Stules ist eine förmliche Approbation dieser Praxis niemals erfolgt, indessen bestand sie doch unter Konnivenz des Papstes, bis das bekannte Breve Pius VIII. vom 25. März 1830 über die gemischten Ehen erschien, und sich daran die kölnischen Differenzen (s. den Artik. Droste) knüpften. Nun begann im J. 1836 auch Dunin mit dem preußischen Gouvernement eine Unterhandlung, um das Breve auf Posen-Gnesen ausgedehnt zu haben, oder, da dies abgelehnt wurde, eine besondere päpstliche Bestimmung für das Erzbistum zu erlangen, falls man ihm nicht gestatten wolle, die Benedictina von 1748 zur Anwendung zu bringen. Da auch dies nicht gestattet wurde, entschloss er sich, durch die päpstliche Allokution vom 10. Dezember 1837 in der Streitsache des Erzbischofs von Droste bestärkt, die ältere Behandlungsweise der gemischten Ehen aufzuheben. Zu dem behuf erließ er ein Circular an die Geistlichkeit in polnischer Sprache unterm 30. Januar 1838 und demnächst ein kürzeres unterm 27. Februar d. J. in lateinischer Sprache (Jacobson a. a. O. S. 55—57), und machte dem Könige davon Anzeige. Von diesem wurde er vergebens aufgefordert, die Erlasse zurückzunehmen, weshalb durch das Kultusministerium unterm 25. Juni 1838 deren Annullirung ausgesprochen, über den Erzbischof aber eine Kriminaluntersuchung verhängt wurde. Das Urteil des Oberappellationsgerichts zu Posen (23. Februar 1839) lautete wegen Überschreitung der Amtsgewalt auf Festungsstrafe eines halben Jares und Amtsentsetzung. An Stelle der Festungsstrafe setzte der König den Aufenthalt in Berlin, bis die Sache ausgeglichen wäre. Schon vorher aber verließ v. Dunin die Residenz, um sein Amt wider zu verwalten. Er wurde deshalb verhaftet und nach Kolberg gebracht, wo er bis nach des Königs Tode verweilte und durch Friedrich Wilhelm IV. im August 1840 restituirt wurde, nachdem er sich bereit erklärt hatte, seine Circulare zu modifiziren. Eine Herstellung der Praxis von vor 1837 war jetzt allerdings nicht mehr möglich. Wenn aber die Circulare von 1837 bestimmt hatten, die Priester sollten bei Strafe der Suspension keiner gemischten Ehe assistiren, bevor die Kindererziehung im römischen Bekenntnisse versprochen sei, so bestimmte nun ein erzbischöfliches Rundschreiben vom 27. August 1840 (in der Berliner allgem. Kirchenzeitung 1840, Nr. 74), es sollten die Priester kein Versprechen fordern, aber auch gemäß Bestimmung des Landrechts Th. II, Tit. XI, § 442 ihre Assistenz versagen. Darauf folgten widerholte Bestätigungen und Erläuterungen unterm 27. Februar und 11. April 1841 (Berliner allg. Kirchenzeitung Nr. 65, 67) und 24. Febr. 1842. Das Endergebnis des Konflikts war der Sieg des römischen Prinzips, der Stat erlangte indes, dass seine Gesetze nicht willkürlich übertreten werden durften. Der Standpunkt der Kirche und des States in den außerdem hierbei zur Sprache kom-

menden Gesichtspunkten, namentlich die Frage über die Kompetenz der Behörden in bischöflichen Angelegenheiten, findet sich in einer päpstlichen Allokution vom 13. September 1838 und einem dadurch veranlassten Publicandum der Regierung vom 30. Dezember d. J. Beide sind öfters gedruckt, namentlich bei Rintel, Verteidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin, Würzburg 1839, S. 154 folg., 210 folg., wo sich auch andere Materialien zur Geschichte dieses Streites abgedruckt finden. Außerdem vgl. man die Biographie von Pohl, Martin v. Dunin, Erzbischof von Posen und Gnesen, Marienburg 1843.

(Mejer) H. F. Jacobson†.

Duns, Johannes Scotus, ist in Duns, an der südlichen Grenze Schottlands (nach Matthäus Veglensis), nach anderen in Dunstane in Northumberland oder (nach Wadding) in Irland 1260 oder 1274 geboren, wurde in dem Franziskanerorden, besonders von Wilhelm de Vuarra (Varro), in der Theologie herangebildet, als dessen Nachfolger im Lehramte er in Oxford nach dem Abgange Varros nach Paris mit außerordentlichem Erfolge wirkte. Er soll an 3000 Zuhörer gehabt haben. Sein Scharfsinn zog besonders an, so dass er, wie Wadding sagt, als ein neuer Oedipus erschien. In Oxford schrieb er den Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense; ungefär im J. 1301 ging er als Professor nach Paris, wo er wider über die Sentenzen las; diese Arbeit wurde später unter dem Titel der Reportata Parisiensia herausgegeben. Den Doktorgrad erlangte er 1305 durch eine zu gunsten der unbefleckten Empfängnis der Maria mit den Dominikanern auf Befehl Clemens V. siegreich gefürte Disputation, welche zur Folge hatte, dass die Pariser Universität bei ihren Promotionen die Anerkennung der unbefleckten Empfängnis durch einen Eid verlangte. Er wurde dann von dem Ordensgeneral Gonsalvus nach Köln geschickt, wohin er sich — sehr bezeichnend für seinen Mönchsgehorsam — sofort von einem Ort in der Umgegend von Paris, wohin er einen Ausflug gemacht hatte, one auch nur nach Paris zurückzukehren und seine Schriften zu ordnen oder von seinen Ordensbrüdern Abschied zu nehmen, begab. Als Grund dieser Berufung nach Köln wird einmal die Bekämpfung der Begharden angegeben, sodann auch die Bekämpfung der Dominikaner, besonders ihrer Leugnung der immaculata conceptio der Maria; auch wird erwänt, er habe in Köln eine Universität gründen sollen. Auf das glänzendste wurde er in Köln empfangen; es war ihm indes nicht mehr vergönnt, lange dort zu wirken; er starb 1308 am Schlage. Wie sein Lebensgang im einzelnen dunkel ist, so haben sich an sein Leben Sagen angeschlossen, die für ihn sowie für seine Zeit bezeichnend sind, sofern Maria, sowie seine ekstatische Frömmigkeit, hier eine große Rolle spielt. So soll er in seiner Jugend sehr schwerfälligen Geistes gewesen sein, bis eine Erscheinung der Maria im Traume seinen Verstand erleuchtet habe. Ebenso soll bei seiner Doktordisputation das Marmorbild der Maria sich gegen ihn verneigt haben; es geht endlich die Sage, dass er lebendig begraben sei; man habe ihn, da er häufig in Ekstase gewesen sei, für tot gehalten, als er in Köln in einem solchen Zustand gelegen habe. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Wadding, Lyon 1639, in 12 Bänden Folio, welche bei den Citaten benutzt ist. Cavellus hat sein größestes Werk, das opus Oxoniense, herausgegeben. Wie umfassend Scotus gebildet war, beweist der mannigfaltige Inhalt seiner Schriften. Er ist nicht nur in den Schriftstellern seiner Zeit und des Mittelalters vor ihm, sondern ebenso in den Kirchenvätern, besonders Augustin, bewandert und mit der arabischen Philosophie, besonders dem Averroes und Avicenna bekannt (wie auch einer seiner Schüler, Joannes a Landuno, ein Anhänger des von Duns dem Avicenna vorgezogenen Averroes wurde). Von den griechischen Philosophen hat er besonders den Porphyrius (quaestiones in quinque universalia Porphyrii) und vor allem Aristoteles bearbeitet, dessen Bücher de anima und Metaphysik er kommentirt hat; die quaestiones zu der Physik des Aristoteles sind warscheinlich unecht. Er hat die Logik im Anschluss an Aristoteles, die grammatica speculativa, meteorologische Fragen behandelt. Alle Arbeiten der bezeichneten Art sind in den 4 ersten Bänden gesammelt. Er war ferner in der Mathematik, Optik, Astrologie nicht unbewandert. Von der größesten Be-

deutung sind aber seine beiden Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden, das opus Oxoniense Tom. V—X, und ebenso die Reportata Parisiensia, Vorlesungen, deren Text von ihm selbst herrürt und nicht bloß von der Hand eines nachschreibenden Schülers, die übrigens Wadding von falschen Zutaten gereinigt hat (cfr. Vorrede zum Tom. XI), endlich die Quodlibeta (Tom. XII).

Es ist bekannt, in welchem Gegensatz Duns zu Thomas steht, ein Gegensatz, der auf der verschiedenen Richtung der beiden Männer ruhte. Wenn Thomas noch mehr geneigt war, die Notwendigkeit in Gott hervorzuheben, so betont Duns überwiegend die Freiheit; wärend Thomas überwiegend das Allgemeine interessirte, blieb Duns mit Vorliebe bei der Betrachtung des Einzelnen stehen, one deshalb Nominalist zu werden. Wärend Gott und Welt bei Thomas in einem mehr substantiellen Verhältnis stehen, betont Duns überwiegend die freie Kausalität Gottes. Wärend Thomas die Trinität mehr modalistisch zu fassen geneigt war und die göttlichen Eigenschaften nicht bestimmt real unterschieden wissen wollte, so blieb Duns bei der Unterscheidung der Eigenschaften wie der trinitarischen Personen. Mit einem Worte, Duns zeigt überall mehr Interesse für das Konkrete, Einzelne, Persönliche, vertritt mehr den Standpunkt des Willens, betont auch stärker die Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, versucht eine Schätzung der Willens- und Erkenntniskräfte des Menschen, aus der seine Gottverwandtschaft stärker hervorleuchtet. Es hat das alles seinen Hauptgrund darin, dass er den Begriff des Unendlichen anders als areopagitisch zu bestimmen sucht und nicht anerkennen will, dass Endlichkeit nur Beschränktheit in sich schließe und alle Bestimmtheit nur aus der Negation hervorgehe. Diese Voraussetzungen sind es, welche ihn in den Hauptfragen der damaligen Zeit, in der Bestimmung des Verhältnisses des Natürlichen zum Übernatürlichen, in der Erkenntnistheorie, die in der Frage nach der Gotteserkenntnis gipfelt, in dem Streite des Realismus mit dem Nominalismus, in der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Welt und den Menschen von Thomas abweichen ließen. Wir dürfen hiebei freilich die Grenzen nicht übersehen, welche dem Denken des Scotus gesteckt waren. Er konnte sich dem areopagitischen Gottesbegriff nicht völlig entziehen und dieser wurde ihm in seinen Bestrebungen hinderlich; nicht minder fürte ihn die einseitige Betonung der göttlichen Willkür in mancherlei Widersprüche mit seinem Streben nach einer innigen Vereinigung des Natürlichen und Übernatürlichen, des Göttlichen und Menschlichen. Wir wollen seine Lehre noch im einzelnen betrachten und zwar zunächst seine Erkenntnistheorie, sowie das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Schon in der Erkenntnistheorie tritt der Wille stark hervor. Die Erkenntnis beginnt nach ihm zwar mit der Notwendigkeit. Einmal, insoweit das Objekt Einfluss auf den Erkenntnisprozess ausübt, steht dasselbe nicht in der Wal des Intellektes. Ebenso was die Zustimmung zu einer Warheit angeht, so verhält sich auch da der Intellekt nicht frei. Er stimmt dem Waren bei, secundum evidentiam ipsius rei; in seiner Gewalt ist es nicht, stärker oder schwächer zuzustimmen; vielmehr hängt er darin gänzlich von dem Objekt, das den Intellekt bewegt, ab (Opus Oxon. I, 1, 1, Nr. 4). Insoweit ferner der Intellekt eigene Tätigkeit ausübt, agirt er mit Notwendigkeit. Er bringt den in ihm potentialiter liegenden Begriff mit Notwendigkeit hervor. Der Intellekt verhält sich hier überall unwillkürlich. Aber gewönlich fürt eine notwendig und unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis andere mit sich, die noch indistinctae sind und von denen sie selbst auch nicht klar gesondert ist. Da kommt es darauf an, ob der Wille den Intellekt bei einer Erkenntnis festhält oder nicht. Die intellectio prima, auf welche sich der Wille richtet, wird mit Hilfe des Willens, der das agens superius respectu intellectus ist, und den Intellekt zu intensiverer Tätigkeit veranlasst, erst zu einer eingehenden und klaren. Von dem Willen hängt also ab, ob wir zu klarer Erkenntnis kommen, ob wir die intellectio secunda gewinnen, da die intellectio prima, die unwillkürlich hervorgebrachte Erkenntnis, noch nicht klar ist. Die Erkenntnis also ist hier auch ethisch bestimmt. Nur wenn die Seele mit all ihren Kräften, vorzüglich auch mit dem Willen bei der Erkenntnistätigkeit ist, kann diese deutlich werden (Rep. S. 411 f.). — Betrachten wir nun zunächst die Erkenntnistheorie des

Duns, soweit sie sich auf die weltlichen Wissenschaften, insbesondere die Philosophie, bezieht, um zu sehen, wie dieselbe in die Theologie einmündet! Da die Seele als zufällige in ihrer Erkenntnis von den äußeren Objekten abhängt und nicht aus sich selbst allein alle Erkenntnis gewinnen kann, so kommt vor allem der Gegensatz von Subjekt und Objekt in Frage und insbesondere die Art, wie wir zur Erkenntnis von realen Objekten kommen. Unsere Erkenntnis geht, ihrer empirischen Entstehungsweise nach, aus von den unwillkürlichen Sinneseindrücken, welche an sich noch konfus sind (Ox. I, 3, 2, Nr. 22, S. 409). In der Seele selbst unterscheidet Duns die Phantasie von dem Intellekt. Zunächst veranlaßt die Anregung von seiten des Sinnenobjektes die Phantasie, ein Phantasma oder eine sinnliche Vorstellung zu bilden, die Phantasie ihrerseits aber regt den Intellekt dazu an, vermöge seiner Tätigkeit die in ihm potentiell vorhandenen Begriffe zu aktualisiren. Das passive Verhalten der Seele gegenüber dem äußern Erkenntnisobjekt beschränkt sich hienach darauf, daß sie durch das Objekt zur Produktion angeregt wird. Es ist schließlich der Intellekt, welcher durch eigene Tätigkeit die in ihm als intellectus possibilis liegenden allgemeinen Begriffe (species, principia) aus der potentia essentialis zu aktuellen erhebt. Aus der species phantastica für sich kann noch keineswegs das Allgemeine erkannt werden, denn wenn auch das Allgemeine in dem Konkreten sein esse hat, so kann es doch nicht als besonderes von dem Einzelnen unterschiedenes, als idem omnibus aliis singularibus, als ein vielem Einzelnen gemeinsames erkannt werden, wenn es nicht schon abgesondert in Intellekte existirt (Rep. S. 47 f.). Der Intellekt würde gar nicht darauf kommen, die allgemeinen Begriffe von den einzelnen sinnlichen Vorstellungen abzutrennen, wenn sie nicht gewissermaßen angeboren in ihm lägen, denen übrigens zugleich ein reale esse entspricht, und die durchaus nicht nominalistisch gefaßt werden dürfen. Wenn wir so nach Duns vermöge des Intellektes von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen sollen, so verlangt er auch wider den umgekehrten Weg. Von dem allgemeinsten Begriffe der Metaphysik, dem Begriffe des ens soll durch divisio zu den conceptus communiores, den genera und species bis zu dem Einzelnen herabgestiegen werden, denn die Erkenntnis des Allgemeinen ist auch erst dann vollkommen wenn es in seinen Verbindungen mit dem Einzelnen völlig erkannt ist (Ox. I, 3, 2, Nr. 22. S. 409—412). Auf diese Weise ist ein wissenschaftliches System möglich, indem einmal von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen aufgestiegen wird, und dann wider die allgemeinen Prinzipien durch die genera und species hindurch mit dem Einzelnem zu einer Einheit verbunden sind. Dem entspricht auch seine Ansicht von dem Verhältnis der einzelnen Wissenschaften untereinander. Sie müssen sich auf Erfarung und auf allgemeine Grundsätze stützen. So die Physik, so die Mathematik, von der er bemerkt, daß per impossibile vorausgesetzt, daß kein Gott wäre, doch die mathematischen Gesetze Geltung behalten müssen (Rep. S. 23). Trotzdem aber müssen sie doch, wie die Prinzipien aller einzelnen Wissenschaften, auf allgemeinere zurückgefürt werden, wenn nicht das Erkennen ein konfuses, weil fragmentarisches, bleiben soll. Die allgemeinsten Prinzipien enthält die Metaphysik. Erst durch sie werden die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften begründet. So steigen also die einzelnen Wissenschaften zur Metaphysik hinauf, um ihre letzte philosophische Begründung in ihr zu finden, insbesondere in den Bestimmungen der Begriffe des ens und der causa materialis, efficiens, finalis (Ox. I, 3, 2, S. 411), wie man andererseits auch von der Metaphysik zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigen kann. Allein schon bei dem Begriff der divisio zeigen sich ihm für die Durchfürung dieser Anschauung eigentümliche Schwierigkeiten. Einmal bemerkt er, daß zwar eine strenge Einteilung, die von den Prinzipien zu den genera und von den genera zu den species fürt, möglich sei, allein bei den species hört die Einteilung auf, da die unter dasselbe fallenden Individuen infinita sein können, wärend das genus nur eine festbegrenzte Anzal von species unter sich hat. Mit Recht teilt er der divisio die Aufgabe zu, die partes proportionem habentes ad totum, quae vel constituunt (totum) vel sub eo continentur, zu bezeichnen. Der Trieb vom Allgemeinen zum Besondern zu kommen, d. h. einzuteilen, ist ihm darin begründet, daß das

genus unter sich viele species confuse befasst. Quidditas ut confuse continens omnes partes est ratio divisibilitatis (Ox. t. VI, L. 2, 3, 6, Nr. 17, S. 414, 415). Hienach wird das Allgemeine selbst erst vollkommen klar erkannt, wenn es in Verbindung mit den unter dasselbe fallenden species erkannt worden ist. Allein es will doch nicht scheinen, dass sich durch die Einteilung die Eigentümlichkeiten der species erschöpfen lassen, es bringen vielmehr die species noch etwas neues zu dem Allgemeinen hinzu, das nicht notwendig aus den allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden kann, die species superaddit entitatem (Ox. t. VI, S. 415). Wenn nun die differentia specifica eine selbständige zum allgemeineren Begriffe hinzukommende Realität ist, und wenn ebenso das Einzelne als ein Besonderes, Positives für sich gefasst wird (wie er denn sagt: natura sistit in individuo tanquam entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei, Rep. 212), wenn das Allgemeine an sich indifferent ist gegen die unter dasselbe fallenden Individuen, und die Individuen nicht per species erkannt werden können, so ist schon hiemit der Weg, durch Teilung die konkreten Begriffe zu gewinnen, bedeutend eingeschränkt, indem zwar wol gesagt werden kann, dass die allgemeinen Begriffe für das Einzelne gelten, aber nicht mehr, dass das Konkrete aus dem Allgemeinen ableitbar ist. Hieraus folgt, dass die konkreten Begriffe, sowie die Begriffe der Individuen zusammengesetzt sind aus der für sich selbständigen Realität des allgemeinen Begriffes und der ebenfalls selbständigen spezifischen Differenz, resp. individuellen Eigentümlichkeit. Diese Ansicht ist insofern von der größesten Bedeutung, als sie eine der areopagitischen Auffassung diametral entgegengesetzte ist und keineswegs zugäbe, dass je weiter ein Wesen sich von dem Allgemeinen entferne, es umsomehr an Realität einbüßen müsse. Noch schwieriger wird jene systematische Weltbetrachtung, die Anerkennung des geschlossenen Zusammenhanges in der Welt für ihn durch die Tendenz einer so starken Betonung des Einzelnen, dass der Zusammenhang in der Welt der Zufälligkeit ausgesetzt wird. In der Zusammensetzung der endlichen Dinge aus allgemeinen und konkreten Realitäten soll sich ihre Zufälligkeit aussprechen und die Verknüpfung der verschiedenen Realitäten, aus denen ein Individuum besteht, ist nicht durchaus von der Notwendigkeit beherrscht, vielmehr hat in bezug auf den Zusammenhang der Welt die göttliche Willkür ihre Stelle. Wenn z. B. der Begriff der Seligkeit auch Realität hat, so folgt doch nicht, dass derselbe mit jedem Menschen verbunden sein müsse. Man kann demgemäß auch nicht aus dem Begriff des Menschen ableiten, dass er auch selig sein müsse. So kann man auch nicht sagen, dass die Prinzipien der Astrologie notwendig in jedem Falle zur Geltung kommen. Die allgemeinen Prinzipien sind nicht schlechthin ausnahmslos für jeden Fall maßgebend; aus dem Allgemeinen kann man nur auf Allgemeines, aber nicht unbedingt auf Einzelnes schließen; es werden nicht in primis principiis virtualiter omnes conclusiones scibiles gewusst. Non est scientia nisi ut in pluribus; der ordo dispositus kann nur für die Mehrzal der Fälle gelten (Rep. S. 230). Die Folge davon ist, dass die empirische Erkenntnis den Vorzug gewinnen muss, dass nur ex effectu gewusst werden kann, für welche bestimmte Fälle ein Gesetz gilt. Wir werden hier an die induktive Methode gewiesen. Hier wird die Gültigkeit des Allgemeinen angezweifelt, und wenn man erwägt, dass die reale Welt eine zusammengesetzte ist, so kann man die Tragweite des Satzes ermessen, der den Zusammenhang in der Welt in die Hand der göttlichen Willkür stellt. Die Folgen davon werden uns deutlich werden namentlich im ethischen Gebiete. Das Interesse, das ihn hier leitet, ist das, den persönlichen Gott nicht in seinem freien Handeln beschränkt sein zu lassen (das selbst von jedem Naturgesetz eine Ausnahme soll machen können, Rep. S. 230) und entsprechend der göttlichen Willkür der Freiheit des Menschen eine Stelle zu reserviren, deren Taten und damit zusammenhängende Erfolge ebenfalls, wie die göttlichen, erst ex effectu gewusst werden können. Es ist das praktische Interesse, das ihn mit dem theoretischen in Zwiespalt setzt, das seine Sätze von der Erkennbarkeit des systematischen Zusammenhanges der Welt erschüttert und ihn dem Empirismus nähert. Indes lässt er sich hiedurch doch keineswegs hindern, der Metaphysik ihre volle Geltung zu lassen,

ihr die Aufgabe zuzuschreiben, die letzten Ursachen, die allgemeinen Prinzipien zu erkennen, und er hält an dem bezeichneten Verhältnis der Metaphysik zu den übrigen weltlichen Wissenschaften fest. Aber freilich ist mit der Metaphysik die letzte Erklärung für die Welt noch nicht gefunden. Selbst der letzte und höchste Begriff des ens, wie ihn die Metaphysik hat, trägt noch Zufälligkeit an sich, da er, insofern er als genereller Begriff angesehen wird, alle zufälligen Weltdinge unter sich befasst, für die zufällige Welt Geltung hat, per accidens gilt. Da aber unser Geist auf Erkenntnis des Unendlichen angelegt ist, kann er sich nicht mit dem Zufälligen, Unvollkommenen oder damit begnügen, die allgemeinsten Ursachen für die materielle Erscheinungswelt, wie sie die Metaphysik auffinden kann, zu erkennen. So wird von der Metaphysik die Theologie vorausgesetzt. In dieser Ansicht bestärkt ihn wider seine praktische Richtung; unsere Erkenntnis soll dazu dienen, uns zu beseligen; denn unser Geist ist zur Gotteserkenntnis angelegt. Aber hier gilt natürlich noch in weit höherem Maße, was schon von dem weltlichen Erkennen galt, dass unsere Seele nicht unabhängig von dem Objekt zu erkennen vermag. Soll der Mensch Gott erkennen, so muss Gott sich ihm mitteilen und so sehr Duns schon bei dem weltlichen Wissen die Evidenz und Gewissheit betonte, so meint er doch im Anschluss an Augustin, dass das theologische Wissen eine um so höhere Gewissheit habe, ein je höheres Objekt sich hier mitteile. Es geht hieraus zugleich hervor, wie er bemüht ist, die Offenbarung als eine unserem innersten Bedürfnisse entsprechende, das Übernatürliche als ein für uns Naturgemäßes zu behaupten, wie er denn auch von einem dignificare unserer natura superior (des Intellekts) durch die göttliche Mitteilung redet (Rep. S. 22). Der persönliche Gott soll sich den Personen in Taten offenbaren. Duns gibt zwar eine natürliche Gotteserkenntnis zu; allein dass auch diese vor allem auf der Offenbarung Gottes in der Schöpfung ruht und auch nicht one eine ursprüngliche Mitteilung Gottes an uns gedacht werden kann, versteht sich für Scotus wol von selbst, und ebenso bleibt nach ihm one eine besondere historische Offenbarung Gottes doch alles das, was natürlich über ihn etwa gewusst werden kann, Fragment und insofern konfus. Wenn er freilich so sehr auf der Notwendigkeit göttlicher Mitteilung besteht, dass wir nach ihm auch nicht einmal was unser Ziel sei, geschweige denn den Weg zu dem Ziel, mit natürlichen Kräften erkennen können, wärend doch unser Ziel nichts anderes ist als die volle Erkenntnis und Liebe Gottes (Ox. Prol. I, Nr. 6), so weist das auf eine Fremdheit des Natürlichen und Übernatürlichen (s. u.). — Die Erkenntnistheorie des Duns mündet also in die Theologie aus. Da keine der weltlichen Wissenschaften bis zu den letzten Gründen aufzusteigen vermag, die in Gott sind, so ist es die Theologie, welche, weil sie allein zur höchsten Erkenntnis zurückführt, das menschliche Wissen vollendet und die höchste vornehmste Wissenschaft ist. Indessen ist Duns schon weit mehr als Thomas bemüht, die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Metaphysik, hervorzuheben. Die Theologie befasst sich im wesentlichen nur mit der Erkenntnis von Gott und mit dem Verhältnis Gottes zu der Welt, wärend die allgemein metaphysischen Grundsätze, soweit sie in dem Verstande enthalten sind, sowie die Erfarungserkenntnis insoweit von der Theologie unabhängig sind, als sie nicht, um ihre Prinzipien begründen zu können, auf Gott zurückgehen müssen. Es zeigt sich auch hier, wie er den auch sonst hervortretenden Versuch macht, das Weltliche, Natürliche durch das Übernatürliche vollendet werden, one deshalb die Selbständigkeit des Natürlichen untergehen zu lassen. Gegenüber von Thomas tritt schon ein größeres Interesse an der selbständigen Betrachtung der Welt hervor. In der Erfarung, sowie in den in dem Intellekt angelegten und realistisch gedachten Begriffen sind Prinzipien für eine selbständige weltliche Wissenschaft gegeben. Zugleich kann man sich freilich nicht verbergen, dass bei seiner Lehre von der Willkür Gottes gegenüber der Welt, es ihm schwer werden musste, den Zusammenhang der Welt aus den Prinzipien in Gott wissenschaftlich zu verstehen, was ein Grund mehr für die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften sein konnte. Das fürt ihn sogar gelegentlich soweit, dass er Theologie und Philosophie auseinanderreißt, entsprechend dem, was oben bemerkt wurde, dass von der göttlichen Willkür die Gesetze der

Welt durchbrochen werden können; es soll ein Satz in der Philosophie gelten können, der für die Theologie nicht war ist (cfr. Rep. S. 848, Nr. 18). — Was seine genaueren Bestimmungen über die Erkennbarkeit Gottes angeht, so widerholt er oft genug, dass Gott secundum rationem deitatis, d. h. nach dem Begriff seines innersten Wesens nicht erkannt werden könne, dass es für uns einen conceptus quidditativus von Gott nicht gebe, weil unsere Begriffe das schlechthin einfache simpliciter simplex nicht erreichen, ja er geht sogar soweit, selbst der Offenbarung zuzuschreiben, dass sie uns Namen (Rep. S. 123, Nr. 10) für Gott mitgeteilt hat, welche das göttliche Wesen bezeichnen, one dass wir ihren Inhalt distincte verstehen. Er streift also hier wol an die Vorstellung, dass die übernatürliche Offenbarung für die Vernunft nicht zugänglich ist. Auch bemerkt er weiter, dass die Theologie es mit vielem zufälligen zu tun habe, welches natürlich nicht als in sich war, sondern nur als faktisch auf Grund der fides infusa gewusst werden kann, meint aber, dass wir in Beziehung darauf trotzdem Gewissheit erreichen können, weil man dieses im ersten theologischen Objekt, d. h. in Gott, erkennen könne (Ox. prol. 3, Nr. 28, S. 106 f.). Hierhin gehört alles das, was als durch die Willkür Gottes bestimmt erkannt werden soll. Wenn an diesen bezeichneten Punkten teils die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens in Abrede gestellt wird, teils die göttliche Willkür dem vollen Begreifen in den Weg tritt, so betont er trotzdem sehr stark, dass uns teils mit Hilfe einer außerordentlichen Offenbarung, teils auf natürlichem Wege Erkenntnis Gottes gewärt sei. — Insbesondere um die Trinität, in welcher die Gotteserkenntnis gipfelt, zu erkennen, wofür zwar in uns eine Anlage vorhanden ist, die wir aber one Offenbarung nicht zu entwickeln vermögen (Rep. S. 55), bedarf es einer fides infusa. Dieser Glaube ist zunächst Glaube an die mitgeteilte Offenbarung, welcher noch nicht evidentia ex se hat, die dem Wissen zuzuschreiben ist, sondern evidentia ex auctoritate revelantis (Rep. S. 17). Aber aus diesem Glauben, dessen Inhalt in der Schrift und Tradition sufficienter gegeben ist, wobei übrigens die Tradition der Kirche der Schrift vorgezogen wird (Ox. prol. qu. 2, S. 63), soll sich ein Wissen entfalten. Er verspottet die Ansicht solcher, welche ein Wissen von göttlichen Dingen uns versagt glauben, als den Standpunkt einer vetula (Rep. S. 16) und bestreitet sogar, dass unser Wissen gegenüber dem der Seligen scientia subalternata sei, da die Offenbarung den Zweck habe, uns durch Erkenntnis zu beseligen. Er betont so stark die Erkenntnis, dass er sagt, es sei wärend des Erkennens der Glaube mit dem Wissen so verbunden, dass er in der Potenz bleibe und nicht aktuell hervortrete (Rep. S. 17, Nr. 11). Übrigens meint er, dass nur die fides infusa so mit dem Wissen sich vereinigen lasse, mit dem die Theologie es zu tun hat, nicht etwa die fides acquisita, die ihm unter dem Wissen steht, weil sie unsicher ist (Rep. S. 17, Nr. 13). — Was nun die natürliche Erkenntnis angeht, so soll von Natur über Gott das gewusst werden können, was secundum conceptum communem sibi et creaturae gewusst werde (Ox. prol. I, Nr. 16. Rep. S. 44), ferner die Schöpfung (Rep. 249), wenn auch Aristoteles sie nicht erkannt habe, wie denn die Philosophen noch nicht alles aufgestellt haben, was per rationem naturalem erkannt werden kann, ebenso auch vieles falsche. Allein wie bemerkt, wird diese natürliche Erkenntnis erst durch ihren Zusammenhang mit der übernatürlichen vollendet und bliebe one diesen ein Fragment und insofern confusa. Dass ihm übrigens auch die natürliche Erkenntnis Gottes sich an seine Offenbarung in seinen Taten anschließt, zeigt sich aus der Art, wie er glaubt das Dasein Gottes erweisen zu können. Es hängt das zugleich damit zusammen, dass für ihn Gott wesentlich Vollender ist, der in uns angelegte Begriff des ens also, als Begriff eines Allgemeinen noch keineswegs den Begriff Gottes völlig erschöpft, da Gott als ens singulare, als vollendes Wesen nur actuali existentia, d. h. nur durch Beweise seiner Willenstätigkeit erkannt werden kann. Hierin dürfte auch der letzte Grund dafür liegen, dass er den ontologischen Beweis bei Seite setzt. Von Gott aus angesehen d. h. für das göttliche Erkennen sei ja freilich in sich klar, dass Gott sei, aber für den menschlichen Standpunkt lasse sich aus dem bloßen Begriff Gottes als des höchsten Seins seine Existenz aus dem angegebenen Grunde nicht bewei-

sen. Der Begriff des ens primum ist ein aus ens und primum zusammengesetzter und deshalb dem einfachen göttlichen Wesen nicht adäquat. Ebenso hat auch für ihn der Beweis, dass weil die Wahrheit Existenz habe, Gott aber die Wahrheit sei und also existiren müsse, keine Geltung, weil zwar die Wahrheit gewiss an sich objektiv existire, für unsern Intellekt aber erst Existenz gewinnen könne, wenn ihr Inhalt erkannt sei. Der Begriff Gottes aber secundum rationem deitatis fehlt uns, und so kann auch der Beweis nicht gelten. Auch hier erhellt wider, ein allgemeiner Begriff vermag das Wesen Gottes nicht zu erschöpfen. Ebenso leugnet auch Duns, dass auf der via negationis oder durch Analogie Gott irgendwie erkannt werden könne, denn ein bloß negativer Begriff von Gott gebe eben noch keine Erkenntnis, und um Gott in Analogie mit der Kreatur setzen zu können, müsste man schon vorher sowol Gott in sich als auch die Kreatur in sich erkannt haben, um dann beide zu vergleichen (Rep. 42, 43). Man mag auch hieraus sehen, wie sehr ihm daran liegt, eine positiv bestimmte Gotteserkenntnis zu gewinnen. Er lässt nur den kosmologischen Beweis gelten, der ex effectu auf die Ursache zurückschließt; aus dem Vollkommenen muss das Unvollkommene seine Unterschiede haben, da es von demselben abhängt. Da die causa posterior immer imperfectior ist, muss die vollkommenste erste Ursache ein ens infinitum perfectum sein, denn unser Verstand kann sich nur bei einer solchen beruhigen, über welche als letzte keine mehr hinausgeht. Die Zweckmäßigkeit der Welt ferner macht es nötig, dass das primum effectivum in finem cognitum, d. h. exemplariter verursacht, als zweckvolles zugleich primum exemplans ist, Musterbilder entworfen hat. Er sucht dann noch zu beweisen, dass dieses primum ens das einzige in seiner Art sein müsse, was im Begriff der letzten Ursache von selber liege, die eben totalis causa effectus sein soll (Rep. 29—32). Sie ist simpliciter primum. In diesem Beweise zeigt sich zugleich, wie es die Anerkennung der positiven Bestimmtheit der Welt ist, welche ihn dazu führt, auch in Gott selbst Unterschiede anzunehmen. In Gott soll eine intellectio distinctorum, tot primitates quot posterioritates sein, er ist das totum virtualiter continens perfectiones, das communissimum virtute, d. h. nicht das logisch, sondern das virtuell Allgemeine, die in sich bestimmte Ursache alles endlichen (Rep. S. 198, Nr. 29—32). In diesem Beweise trifft die via causalitatis mit der via eminentiae zusammen. — Wenn Duns auch behauptet, dass wir Gott nicht comprehendere können, so gibt er doch zu, wir können ihn apprehendere (Rep. S. 122). Er sucht zu zeigen, dass die uns zu Gebote stehenden Begriffe nicht ungeeignet seien, göttliche perfectiones attributales, und relationes selbst innergöttlicher Art zu erfassen. Zwar ist kein Begriff, sofern er Genusbegriff ist, auf Gott anwendbar (Ox. I, 8, 3, Nr. 16), weil ein solcher durch die differentia specifica eingeschränkt werden könnte. Wir haben aber solche Begriffe, welche dadurch, dass ihnen ein unendlicher Grad, also intensive Unendlichkeit zugeschrieben wird, den Gattungscharakter verlieren, und einer Einschränkung durch die spezifische Differenz nicht mehr unterworfen sind. Solche Begriffe sind perfectiones simpliciter, welche alle potentialitas ausschließen, was z. B. von dem Begriff einer bloß extensiv unendlichen Linie nicht, dagegen von dem Begriff des ens, der Intelligenz, des Willens und der ihnen entsprechenden veritas und bonitas wol gesagt werden kann (Ox. I, 8, 3, Nr. 21). Dadurch, dass Gott unendliches Sein hat, ist er ein ens singulare. Durch die graduelle Steigerung ins Unendliche wird der Begriff des ens ein solcher, dass man ihn nicht mehr mit dem übrigen ens in eine Gattung stellen kann. Gott ist nicht ens communissimum, er hat nicht logische Allgemeinheit. Durch die unendliche Steigerung des Begriffs des Seins wird ihm vielmehr eine durchaus einzigartige virtuelle Allgemeinheit zugeschrieben, d. h. eine solche Kraft des Seins, vermöge deren er alles endliche Sein hervorbringen kann (Rep. S. 79, 80). Ebenso kann Gott unendliche Intelligenz zugeschrieben werden und Duns ist keineswegs der Meinung, dass z. B. der Wille dadurch, dass er eine bestimmte, von der Intelligenz unterschiedene Größe ist, auch in der Unendlichkeit seines Wollens beschränkt sein müsse (Rep. S. 233). Bestimmtheit und Unendlichkeit schließen sich vielmehr nicht aus, Gott hat unendlichen Willen und unendliche Intel-

ligenz, und Duns behauptet, dafs wir diese Unendlichkeit Gottes erkennen können, weil uns sonst, die wir uns nur bei dem Unendlichen beruhigen, die Seligkeit versagt wäre (Rep. S. 121). Wenn nun aber so durch intensive Steigerung erreicht werden kann, dafs durch die derselben fähigen Begriffe perfectiones attributales bezeichnet werden, so entsteht für ihn die Frage, wie diese Prädikate Gottes untereinander verbunden werden können, one Schädigung der göttlichen Einfachheit. Auch hier lehnt er wider ab, dafs sie untereinander das Verhältnis von genus und differentia specifica haben können, sodafs z. B. der Wille als eine spezifische Art des göttlichen Seins anzusehen wäre. Er will aber jedenfalls diesen unendlichen Prädikaten ihr bestimmtes Sein nicht absprechen, und neigt dazu, da sie in das Verhältnis logischer Unter- und Überordnung nicht gebracht werden können, sie in einer solchen Wechselwirkung zu denken, dafs sie einander völlig gegenseitig durchdringen; die verschiedenen Attribute sind Bestimmtheiten ein und desselben Wesens, one deshalb bloß für unsern Verstand unterschieden zu sein. In Deo non accipitur ratio vitae et intellectualitatis a realitate diversa sed ab eadem re diversimodo considerata (Rep. S. 196), d. h. der Begriff der Intelligenz des Lebens ꝛc. stammt bei Gott nicht aus verschiedenen Realitäten, sondern ganz aus derselben, die man nach verschiedenen Seiten betrachtet, womit übrigens nicht geleugnet wird, dafs diese verschiedene Betrachtungsweise ex natura rei hervorgehe, d. h. einen objektiven Grund habe (Rep. S. 195, Nr. 23; S. 233, Nr. 8 und 9). Hiermit hat das Erkennen Gottes seine Grenze erreicht. Er ist sich auch dessen bewufst, dafs diese Begriffe nicht hinreichen, um das göttliche Wesen völlig zu erfassen. Wie wenn man von einem Dreieck sage, dafs es die erste Figur sei u. s. w. (Rep. 44), man wol solches gesagt habe, was allein von dem Dreieck gelte, damit aber doch nicht das Wesen des Dreiecks ausgesprochen sei, so sagen auch diese Begriffe wares von Gott aus, one deshalb das Innerste seines Wesens zu treffen. Es scheint eben seiner Ansicht von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis die schlechthinnige Einfachheit Gottes sehr im Wege zu stehen, so energisch auch die bezeichneten Versuche sind, diesen Begriff zu Gunsten der Erkennbarkeit Gottes einzuschränken, welche bei Duns auf der Anerkennung des Satzes beruht, dafs Unendliches und Bestimmtes in Gott sich nicht ausschließen, dafs ebendeshalb Unterschiede in Gott möglich seien. Es ist das Interesse an Gottes geistigem und sittlichem Wesen, welches ihn bewegt, das Bestimmte nicht nur als aus der Negation hervorgehend anzusehen.

Auch in der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ringt er mit der Schwierigkeit, die Einfachheit mit den Unterschieden zu verbinden. Letztere läfst er offenbar als reale gelten, um aus denselben die Unterschiede in der Welt verstehen zu können. Hauptsächlich ist es der Unterschied von Intellekt und Wille, der wie in der Anthropologie, so auch in der Theologie, die Hauptrolle spielt. Auf ihn fürt er auch die trinitarischen Unterschiede zurück, indem Verstand und Wille gleichmäßig aus der ihnen gemeinsamen Einheit hervorgehend gedacht werden. Es gebe zwei Produzirte und ein Produzirendes in dem innergöttlichen Wesen (Rep. S. 41). Er sagt geradezu, die Unterscheidung der Attribute sei das fundamentum respectu distinctionis emanationum personalium. Der innere Unterschied von Wille und Intellekt als dem produzirten, als essentia volitiva und intellectiva von dem Produzirenden ergibt die drei trinitarischen Seinsweisen (Ox. I, 26, Nr. 55; I, 8, 4, Nr. 6 und 7). Die erste Person ist improducta und wird von ihm nicht selten im Anschlufs an Augustin als die memoria bezeichnet, wiewol er bemerkt, dafs die memoria dem Intellekt näher stehe als dem Willen, da die memoria die intelligentia habens essentiam sibi praesens sein soll (Rep. S. 38, Nr. 12). Wenn man daher die memoria nicht als parens für Intellekt und Willen auffassen wolle, so würde man den Vater besser als die mens bezeichnen, die foecunditas habe ad gignendum et spirandum (Ox. I, 3, 9, Nr. 3 und 5, S. 614f.). So wird also die mens, sofern sie Willen und Intellekt aus sich hervorgehen läfst, als Vater bezeichnet. Darnach scheint dann freilich der Vater die ursprünglich Son und Geist in sich enthaltende Monas zu sein. Allein das ist doch wider nicht seine Meinung. Viel-

mehr ist der Vater die Essenz in ihrer unmittelbaren Form, welche zu bewusster und gewollter Seinsweise im Sone und Geiste sich erhebt. Wenn auch die zwei letzteren insofern produzirt sind, als sie die unmittelbare Seinsweise der Essenz voraussetzen, diese als Objekt Intelligenz und Willen notwendig bewegt, so sind sie doch im Prozess des Erkennens und Wollens zugleich aktuell und sich selbst bewegend. Auch ist die unmittelbare Seinsweise noch nicht die vollkommene, sodass diese vielmehr die beiden anderen zur Ergänzung bedarf und das göttliche Wesen erst in allen drei Seinsweisen vollendet ist. Die Essenz soll als einfache so mit den Personen verbunden sein, dass eins per identitatem transit in alterum neutro corrumpente alterum, sodass also die Personen als drei notwendige Seinsweisen der Essenz erscheinen, wodurch der Vorstellung einer compositio in Gottes Wesen vorgebeugt werden soll (Rep. S. 64, Nr. 4; S. 183, Nr. 13). Die Essenz würde hiernach in Form des Vaters als die in unmittelbarer Weise die foecunditas in sich enthaltende (Rep. 162), in Form des Sones als die bewusste, in der des Geistes als die wollende erscheinen. Zur Verdeutlichung verweist er auf die Seele, die plures partes organicas informat, oder in ihren verschiedenen Vermögen als ein und dieselbe wirksam ist. Die echt scholastischen Ausführungen über das Verhältnis der Personen zu ihren proprietates und relationes zielen darauf hin, der Person eigene Subsistenz zu geben: die Personen haben vor allem Erkennen rem incommunicabilem, die proprietas ist ihm ein modus se habendi, den die essentia fundat, und die essentia mit der proprietas zusammen soll die Person konstituiren (Rep. S. 187, Nr. 15), womit gesagt ist, dass die Person eine eigentümliche Seinsweise der Essenz sei, die einfache Essenz also in drei Seinsweisen sich darstellen soll. Auch der Begriff der Unendlichkeit wird diesem Verhältnis entsprechend bestimmt; die trinitarischen Bestimmtheiten haben nicht schlechthinnige Unendlichkeit, wie die Essenz, aber doch sind sie perfectiones, denen man secundum quid Unendlichkeit zuschreiben kann, wie sie ja auch um Unterschiede in eodem, d. h. in demselben Wesen zu bleiben, einander nicht schlechthin, sondern nur secundum quid entgegengesetzt sein müssen (Rep. S. 142, 187; cfr. 233, 234). Die Essenz ist illimitata in omnibus, quae sunt principia propriarum operationum Dei, d. h. die essentia als volitiva und als intellectiva ist trotz ihrer eigentümlichen Bestimmtheit als Seinsweise unendlich (Ox. I, 26, Nr. 55). Auch hier will er wider eine bestimmte Unendlichkeit der unterschiedenen Personen. Freilich ist nicht in Abrede zu stellen, dass wenn er die trinitarischen Unterschiede auf mens (memoria) intellectus, voluntas zurückfürt, er die Unterschiede Eigenschaften annähert, wie er denn auch die verschiedenen Eigenschaften trinitarisch verteilen will, potentia, sapientia, bonitas oder aeternitas, species, amor etc., und umgekehrt andererseits auch wider z. B. dem Vater und Son Willen zuschreiben zu müssen meint (Quodl. T. XII, S. 456). Offenbar ist ihm die Hauptsache in der Trinitätslehre, dass Gott als wissender und wollender gedacht werde. Gottes Wissen und Wollen von sich selbst und das damit verbundene Sichgenießen ist ein notwendiger Prozess in Gott, der aber zugleich die höchste Freiheit und Unabhängigkeit Gottes ermöglicht. Gottes Erkennen seiner selbst hat im Gegensatz zu dem unsrigen volle Aktivität in dem Sinne, dass er alles aus sich selbst zu erkennen vermag; das Objekt, das seine Intelligenz wie seinen Willen notwendig bewegt, ist eben seine Essenz (Rep. S. 198, Nr. 9; S. 71, S. 10, Nr. 34; S. 12, Nr. 40; S. 84, Nr. 5), welche sich aus ihrer unmittelbaren Existenzweise (als Vater) in der intelligenten Seinsweise (im Sone) zum Selbsterkennen und in wollender Seinsweise (im Geiste) zum Sichselbstwollen erhebt. Gott ist hiernach sich selbst wissendes und wollendes Subjekt, ist in diesem Sinne Einheit von Objekt und Subjekt, ist somit abgeschlossen in sich, ist a se zwar nicht in dem positiven Sinne, dass er sich selbst hervorbringt, weil dieser Begriff widerspruchsvoll sei (da das esse a se principiative zu haben unmöglich sei, quia nihil principiat se ipsum, Rep. 162, Nr. 10; cfr. S. 194, Nr. 20), sondern nur negativ so, dass er von keinem andern stamme, volle Genüge in sich habe. Als sein Wesen wird hier Selbsterkenntnis und Sichselbstwollen aufgefasst; also ist hier Gott wesentlich der sich selbstbehauptende, selbstgenügsame, in sich selige, von der Welt völlig

unabhängige, daher er auch (Rep. S. 80, S. 235) den modus praedicandi ad se, von dem modus praedicandi ad alterum auf das bestimmteste unterscheidet. — Auf diese völlige Freiheit Gottes, auf seine Selbstbehauptung gegenüber der Welt kommt es ihm vor allem an, und er weiß die Selbstgenügsamkeit Gottes gegenüber der Welt nicht besser auszudrücken, als indem er ihre Schöpfung als für Gott zufällig erklärt und aus der göttlichen Willkür ableitet. Freilich wird nun der wesentlich so sich selbstbehauptende Gott der Welt fremd gegenüberstehen, es wird sein innerstes Wesen endlichen Geistern verschlossen bleiben, und aufs engste hängt damit zusammen, dass er den sittlichen Geschöpfen gegenüber der Gesetzgeber ist, der ihnen selbst fremde Gesetze durch äußere Auktorität auferlegt. Hier ist das immediatum principium, über das man nicht hinauskommt, die voluntas, und es würde nach ihm Sache des indisciplinatus sein, nach weiteren Gründen forschen zu wollen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23 f.). Aber wie Duns im Gegensatz gegen Thomas mehr die Freiheit Gottes betont, so will er doch andererseits noch mehr als jener der Welt Anteil an dem göttlichen Sein, ja an der göttlichen Vernunft und Vollkommenheit überhaupt geben, soweit es sich mit der um der göttlichen Selbstgenügsamkeit willen angenommenen Zufälligkeit der Welt verträgt. Er erklärt sich daher näher folgendermaßen. Er gibt zu, dass schon in der Essenz virtualiter omnia causabilia enthalten seien, die er als imitantia (Rep. S. 201; vgl. Ox. I, 35 qu. un. Nr. 8) suum esse bezeichnet, ihr werden modi participabiles zugeschrieben (Rep. S. 201), d. h. durch die Vielseitigkeit der Essenz ist es möglich, dass jedes Ding auf eine Art an dem Sein teil habe, und zwar sind es die verschiedenen positiven Vollkommenheiten des göttlichen Seins, an denen die Dinge teil haben sollen, es machen also nicht nur die verschiedenen Grade des Teilhabens an dem göttlichen Sein die Unterschiede der Dinge aus. Nach ihrem spezifischen esse sollen die Dinge in der Essenz begründet sein, nicht etwa so, wie man sagen könnte, dass alle Farben an der weißen mehr oder weniger teil hätten, womit das Wesen der einzelnen Farbe noch nicht bestimmt sein würde (Rep. S. 201). Übrigens damit, dass die Dinge als causabilia in der Essenz enthalten sind, ist keineswegs schon ihr effectus gegeben, da sonst die Freiheit der göttlichen Aktion aufgehoben wäre. Ebendeshalb schränkt er auch die Bemerkung des Augustin, dass Gott sei, was er hat, dahin ein: was er intrinsece oder ad se habet (Rep. S. 76). Duns bemerkt weiter, dass wie die Essenz selbst notwendig erkannt wird, so auch diese in der Essenz enthaltenen causabilia. Das objectum primum (die Essenz) facit omnia alia cognita in intellectu (Ox. prol. 3, Nr. 22). Die Essenz facit quidditates in intellectu notas, und ebenso die in den quidditates enthaltenen besonderen Warheiten. Dieses Erkennen ist als ein notwendiges anzusehen, da jeder Akt des Intellektes, der dem Willen vorhergeht, naturaliter et non liber ist (Ox. I, 5 q. un. Nr. 12—14. 39, 5, Nr. 7, S. 1294). Die Ideeen sind also zunächst notwendige Produkte des Intellektes, sofern er die in der Essenz liegenden causabilia zu seinem Inhalte hat. Diese Ideeenlehre zeigt auf das deutlichste, wie sehr es ihm auf das Einzelne und Besondere ankommt, es gibt Ideeen der spezifischen Differenzen, die ihm eine besondere perfectio sind, Ideeen der Individuen, die durchaus nicht bloß der Negation ihr Dasein verdanken, ebenso Ideeen der Gattungen, Ideeen selbst von Accidenzen, ja der Teile eines möglichen Ganzen und zwar charakteristisch genug in doppelter Weise, Ideeen der Teile für sich, die er für adäquat hält, und der Teile, sofern sie dem möglichen Ganzen zugehören, die er für inadäquat hält (Rep. S. 209—212). Aus der Notwendigkeit dieser Ideeen aber folgt nun keineswegs schon die Notwendigkeit des ideatum, d. h. die Realisirung des Inhaltes der Idee (Ox. I, 36, 1, Nr. 3 und 4). Vielmehr sind an sich die Ideeen nur dem Verstande zugehörig und der Wille ist ihnen gegenüber frei, keine Idee gibt für den Willen schon eine bestimmte Direktive, dass er sie realisiren müsse oder nicht, ebendarum bestreitet er auch den Unterschied zwischen praktischen und theoretischen Ideeen, da eine jede Idee praktisch ist, insofern der Wille sich auf ihre Realisirung richten kann quia secundum eam natum est produci (Rep. S. 208, 212). Hiernach also würde der göttliche Intellekt in den Ideeen die Elemente möglicher Welten mit Notwendigkeit erkennen, von

dem Willen aber würde es abhängen, ob er die Ideeen realisiren will und in welchem Zusammenhang er die zu realisirenden einzelnen Ideeen untereinander verbinden will. Duns bemerkt auch mehrfach, dass der Intellekt dem Willen affert die Ideeen oder die möglichen complexiones von Ideeen; jedoch ist natürlich, dass der intellectus die complexio contingens, d. h. die Verbindungen, welche von der Willkür gewält werden, nicht erkenne, bevor die Willkür sich entschieden hat. Nur die Warheit illius complexionis kann die Intelligenz mit Notwendigkeit erkennen, cujus notitia includitur in terminis, d. h. der Wille kann sich über die Gesetze der Logik in der Bestimmung der Verbindungen der Ideeen untereinander nicht hinwegsetzen (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 14. 20). Im übrigen aber hat die Intelligenz vor der Entscheidung des Willens über die zufälligen Verbindungen, die der Wille bestimmen wird, cognitionem neutram (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Dass nun, nachdem der Wille entschieden hat, Gott auch die von dem Willen bestimmten künftigen connexiones der zu realisirenden Ideeen erkenne, versteht sich für Duns von selbst; die Frage, wie diese Erkenntnis zustande komme, beantwortet er dahin, dass man entweder annehmen könne, dass der Intellekt die Entscheidung des Willens erkenne, oder aber, um nicht discursus in dem göttlichen Denken einzuführen, könne man sagen, dass in der essentia die ratio intelligendi illam complexionem sei, das esse volitum unmittelbar in der Essenz erkannt werde. Diese letzte Ansicht, der er sich zuneigt (Rep. S. 218, Ox. I, 39, 5, Nr. 23), könnte man so verstehen, dass der Wille sich auf die unmittelbar in der Essenz liegenden Möglichkeiten richte, one auch nur die Möglichkeiten von der Intelligenz angeboten erhalten zu haben. Und dazu würde stimmen, dass der Wille nach ihm auf sein Objekt one Vermittelung des Intellektes sich richten kann (Ox. I, 45, 1, Nr. 2 f.). So würde dann bei der Entstehung der Welt die Intelligenz überflüssig und erst nachher die Welt als gewollt von der Intelligenz erkannt werden. Es würde dann die Welt Produkt allein der Willkür sein, da sie es am Ende allein sein würde, welche beliebige Möglichkeiten aus der Essenz hervorhöbe. Jedoch kann sich Duns zu dieser Ansicht nicht bekennen, da doch jedenfalls diese Möglichkeiten, welche die Willkür realisirt, notwendig in der Essenz begründet und der Inhalt der Ideeen sind, und es sich nur um die complexio der Ideeen handelt. Duns beschränkt also die willkürliche Entstehung der Welt auf ihr „dass" und auf den in ihr geordneten Zusammenhang, wärend er entschieden die Weltideeen als einzelne der göttlichen Essenz und Vernunft notwendig entstammen lässt, durch welche letztere auch die Willkür bei Bestimmung des Weltzusammenhanges soweit beschränkt wird, als die logische Notwendigkeit es fordert. Es ergibt sich hieraus übrigens, dass Gott ein doppeltes, ein notwendiges und ein zweites durch den Willen bestimmtes Erkennen der Welt habe. Die Kreatur erscheint ihm als producibilis und als producta in esse actuali. Diese doppelte Form des Erkennens soll die Unveränderlichkeit desselben nicht stören; Gott sieht das Notwendige und das Zufällige, durch den Willen bestimmte, auf gleiche Weise ewig in der Essenz, wie unser Auge die verschiedenen Objekte, von denen das eine notwendig, das andere durchaus zufällig erscheint, gleich sieht (Ox. I, 39, 5, Nr. 23). Er überschaut alles mit einemmale, hat eine distincta cognitio distinctorum, hat die Ideeen infinitorum individuorum (Rep. 213) und erkennt auch das Zusammengesetzte als solches; es ist in ihm ein intuitives comparare der extrema secundum unionem et distinctionem (Rep. S. 219). Gott bedarf auch nicht der Zeitentwickelung, um die Teile der Zeit zu erkennen, da er die Zeit mit ihren Teilen auf einmal überschaut (Rep. S. 214, Nr. 33). Indes macht er hier im Interesse der Realität der Weltentwickelung die Bemerkung, dass Gott die Dinge nicht in bezug auf das esse existentiae so ewig vor sich schaue, als ob sie schon geschehen wären, weil sie sonst zum zweiten Mal geschehen würden, wenn sie wirklich geschehen (Ox. I, 39, 5, Nr. 9), wie er denn auch in die Bestimmung des göttlichen Willens die Zeit mit aufnimmt, wann das Einzelne geschehen soll. Es zeigt sich hierin wider ein größeres Interesse an der selbständigen Weltwirklichkeit, als sie der neoplatonisch-areopagitische Gottesbegriff gestatten würde. Die Art, wie Duns den Anteil der göttlichen Vernunft und Willkür bei Hervorbringung der Welt verteilt, zeigt deutlich, dass er das Einzelne

vor allem hochschätzt; weil die Individuen und die species ihm nicht mit logischer Notwendigkeit aus den genera folgen, die species vielmehr selbst wider mehr als besondere Arten angesehen werden, kann er es von dem Willen abhängig machen, ob mit der Idee eines genus die Idee einer spezifischen Differenz oder eines Individuums verbunden werden soll, da letztere zu dem Allgemeinen noch etwas neues hinzubringen. Zugleich aber kann doch durch die mit dem Einzelnen verbundenen allgemeinen Ideeen ein Zusammenhang festgehalten werden, wärend im Einzelnen als solchem die Willkür freien Spielraum behält. Wenn er ferner darauf Gewicht legt, dass die Dinge in sich selbst begrenzt seien, so will er damit nicht die Schranke der Negation zu dem alleinigen Grund der Unterscheidung der göttlichen Essenz von der Welt machen, wie besonders daraus erhellt, dass er dem Menschen unendliches Vermögen des Willens und der Intelligenz zuschreibt (Ox. I, 2, 7, Nr. 18, S. 325). Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ihre Unvollkommenheit d. h. ihre Zusammensetzung ab, und es hat den Anschein, dass er die Zusammensetzung als den Grund der Unvollkommenheit der Welt oder weltlichen Dinge ansieht, wärend er in den positiven Vollkommenheiten, welche sie von Gott haben und die sich in den bestimmten einzelnen Wesen darstellen, ihren Vorzug sieht. Das Hauptgewicht in der Welt fällt ihm auf das Einzelne; der Zusammenhang, der der Zusammensetzung angehört, steht in zweiter Linie. Wie das notwendige Wollen Gottes seiner selbst mit dem zufälligen Wollen der Welt sich reime, darüber hat Duns bemerkt, dass beides in einem Subjekte stattfinden könne, weil necessitas und contingentia keine differentiae essentiales im Willen seien, sondern nur circa actionem zur Geltung kommen, sich also auf verschiedene Objekte beziehen (Rep. S. 84, Nr. 6; S. 85, Nr. 4). Gegen die Meinung des Thomas von dem notwendigen Schaffen Gottes bemerkt er, dass das Notwendige aus der Natur hervorgehe und ebendarum das Veränderliches notwendig aus seiner Natur Schaffende sich selbst verändern würde. Auch würde die Freiheit der causa secunda durch die Notwendigkeit der Schöpfung aufgehoben (Ox. I, 39, q. un. Nr. 12). Die Notwendigkeit der Weltschöpfung glaubt er nur in dem Sinne gelten lassen zu können, dass was Gott will, ungehindert und notwendig geschehen muss. Dagegen meint er, könne die Willkür one Veränderung neues schaffen, das erst in der Zeit hervortritt, weil der Wille zugleich fest bestimmen könne, wann etwas geschehen solle, ihm also nicht notwendig der Effekt sofort zu entsprechen brauche. Tunc creavit pro quando voluit illud esse, aber non expectat tempus pro quo producat volitum, sondern von selbst tritt es dann seinem Wollen gemäss in die Wirklichkeit, wann er will. Das passum verhält sich dann wol anders zu seinem agens, aber nicht umgekehrt. Durch diese Unterscheidung des effectus und der voluntas sucht er der Lehre von der ewigen Schöpfung zu entgehen (Ox. I, 8, 5, Nr. 23 und 24; Rep. S. 250, 251). Auch aus der Zufälligkeit der Welt glaubt er gegen ihre ewige Schöpfung argumentiren zu können, weil nur das Notwendige ewig ist. Aus ihrer Zufälligkeit leitet er ferner auch ihre Unvollkommenheit ab; die Welt kann nicht die Vollkommenheit des göttlichen Wesens haben, weil nicht das göttliche Wesen, sondern der göttliche Wille der Grund ihrer Wirklichkeit ist. Weder die höchste substantielle Güte noch die höchste accidentelle Güte hat Gott den Weltdingen gegeben, aber deshalb kann Gott doch nicht als neidisch angesehen werden, da er einmal, wie Duns hier betont, an den Son die Vollkommenheit seines Wesens mitgeteilt hat, und ferner durchaus kein debitum diligendi hat; neidisch ist aber nur der, der Schuldiges versagt. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Duns durch die Ableitung der Welt aus der göttlichen Willkür sich bestimmen läßt, dem Optimismus entgegenzutreten, da ihm die Zufälligkeit der Welt keinen sichern Anhaltspunkt für ihre Güte geben kann (Rep. 231). Freilich will andererseits Gott, fieri, quod imitatur ipsum (Rep. 237), und dem entspricht die Annahme eines unendlichen Vermögens des Menschen in Beziehung auf Willen und Intelligenz, das one Einwirkung Gottes nicht völlig aktualisirt werden kann. Demgemäss wird auch Gottes Wirksamkeit in der Welt in doppelter Weise aufgefasst: einmal macht er gegen Thomas geltend, dass die Gegenwart Gottes in der Welt als causa efficiens et conservans an sich noch nicht eine essentielle Gegenwart voraussetze,

weil er als solche per potentiam in den Dingen sei, mit dem Willen in der Welt wirke, der eine actio in distans zulasse (Ox. I, 37, q. un. S. 1282). Er betont dies umsomehr, als er vor allem den Willen des Menschen, aber auch die andern Welturſachen in ihrer Selbständigkeit gelten lassen will. Denn weder wo Negation einwirkt, wirkt Gott rein aus sich, noch soll die Mittelursache völlig fehlen bei dem quae respectiva sunt, d. h. was nach der voluntas ordinata gegenseitig aufeinander einwirkt (Rep. 226), womit freilich andererseits doch wider nicht ausgeschlossen sein soll, dass die göttliche Allmacht im Wunder sich unmittelbar one Zwischenursache und one darum sich zu verändern, betätige, wie er denn die göttliche Allmacht darin finden will, dass Gott überhaupt jederzeit auch unmittelbar one alle Mittelursachen das wirken kann, was er mit Mittelursachen wirkt (Rep. S. 95, Nr. 7). Weil aber die Welt doch an Gottes Wesen Anteil haben soll, bemerkt er weiter, dass Gott omni rei illabitur ratione suae illimitationis (Rep. 217), und dass er in dieser Weise in allem per essentiam sei, was er (Ox. Tom. VI, L. II, 9, 2, Nr. 17) als selbstverständlich voraussetzt. —

Besonders interessant ist noch seine Ansicht von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, insofern auch hier der Gegensatz von Willkür und Vernunft auf das deutlichste eingreift. Sehen wir auf das Ziel, welches den Menschen bestimmt ist, so besteht es in der Gewinnung der Seligkeit durch die Erkenntnis und besonders die Liebe Gottes, mit welcher eine vollkommene delectatio verbunden ist (denn auf das bestimmteste unterscheidet er sowol in Gott als auch bei den Menschen das Wollen als Aktivität und den mit dem vollbrachten Wollen verbundenen Genuss, Rep. 25). Es ist nicht zu verkennen, dass dieses Ziel dem Menschen natürlich und in seinem Wesen begründet ist, und wenn auch die Erschaffung, das Dasein des Menschen von der göttlichen Willkür abhängt, so kann dieses Ziel nicht willkürlich, sondern es muss vernünftig sein, wie ja unsere volitio est ordinata ad finem ultimum, der principium et finis omnium ist (Ox. I, dist. 48). Die Offenbarung in Schrift und Tradition, welche uns unser Ziel und den Weg zu demselben bestimmt, entspreche der lex naturae, sei rationabilis (Ox. prol. II, Nr. 7). Um so unbegreiflicher wird dann freilich auf der anderen Seite der Satz, dass das göttliche praeceptum lediglich von der Willkür Gottes ausgehe, dass er auch ein anderes Gesetz hätte geben können nach der voluntas absoluta, und dass die voluntas ordinata, welche dieses Sittengesetz gegeben habe, durch die Willkür bestimmt sei. Eben dadurch sind wir dann an die gottgeordnete Auktorität gewiesen, welche das praeceptum Dei allein kennt, und das Gute wird dann zum Gehorsam gegen die äußere Auktorität der Kirche. — In seiner Lehre von dem Urstand und von der Sünde tritt derselbe Gegensatz hervor. Er nimmt in dem Menschen eine Anlage für die göttliche Wirksamkeit an, wenn er bemerkt, dass der Mensch von vorneherein zu seiner gedeihlichen Entwickelung einer übernatürlichen Hilfe bedurft habe: superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam quam ipsa possint active producere (Rep. S.22, Ox. prol. I, 33). Die Voraussetzung dieser Meinung ist, dass der Mensch, dessen Ziel die Einigung mit Gott ist, zu Gott nur kommen kann, wenn er sich ihm mitteilt. Ferner zeigt sich darin seine sittliche Richtung, dass er nirgends zugibt, sosehr er die Unumschränktheit göttlicher Willkür betont, dass, weil Gott diese außerordentliche Hilfe versagt habe, der Mensch gefallen sei, sondern vielmehr umgekehrt bemerkt, dass weil der Mensch gefallen sei, Gott fortan ihm die Hilfe versagt habe. Freilich auf der anderen Seite, wenn er sagt, dass der Wille von Haus aus die Begehrungen des appetitus sensitivus zu befriedigen geneigt sei, und dass deshalb eine übernatürliche Gabe hätte hinzukommen müssen, quo finis fieret delectabilior, als das delectabile des appetitus sensitivus, so liegt hierin zugleich wider, dass unsere sinnliche Naturanlage nicht dem höchsten Zweck entsprochen hätte, wenn ihr nicht ein außerordentliches Gegengewicht entgegengesetzt worden wäre. Da sie aber von Gott stammt, kann sie nicht Produkt seines ethischen Willens sein, sondern nur zufälliges und darum unvollkommenes Produkt seiner Willkür, wie auch der Mensch im Urstand nicht unsterblich gewesen wäre, wenn ihm Gott nicht durch übernatürliche Mittel dazu

verholfen hätte (Ox. II, 29, q. u. Nr. 4 u. Nr. 5). Im übrigen betont er besonders die Freiheit des Menschen, das zeigt sich in dieser Auffassung des Urstandes insofern, als die Sünde zu der carentia justitiae debitae, d. h. zum Verlust der Gerechtigkeit wird, welche wir mit Hilfe des donum superadditum hätten behaupten können. Ferner wird niemals durch die Sünde der Wille völlig verdorben (corrumpitur) (Rep. S. 395a), da dieser seine natürliche Freiheit behauptet. Nichts naturale quod intrinsecum est naturae wird durch die Sünde verdorben. Die concupiscentia ist für sich keine Sünde, sofern sie eine pronitas in appetitu sensitivo ist (Ox. II, 32, 1, Nr. 7, S. 948). Sie ist Sünde, insofern sie in dem appetitus rationalis ist, d. h. im Willen, denn da alles andere notwendig ist, so kann die Sünde nur im Willen sein (Rep. 410). Die voluntas, deren Zaum jene übernatürliche Gabe war, ist aber nur geneigt, nicht genötigt, dem appetitus sensitivus nachzugeben, und das ist das materiale peccati originalis. Es erhellt, dass Duns, um der Freiheit mehr Raum zu geben, die Folge des Falles auf das Zurückfallen in den natürlichen Zustand reduziren möchte, der freilich mit der Bestimmung des Menschen in bedenklichem Widerspruch steht. Die Sünde ist nur möglich, wenn die Welt zufällig ist, weil nur unter der Voraussetzung, dass die causa remota contingens sei, die Freiheit des Willens als eine duplex contingentia ihre Stelle finden kann. Dass auch der Begriff der Sünde durch die Unebenheit alterirt wird, welche zwischen dem Willen und der Vernunft Gottes besteht, zeigt sich, indem sie einmal als das Verfehlen des dem Menschen von Natur und nach Gottes Vernunft bestimmten Zieles angesehen wird (s. o.), sodann aber als das Abweichen von einem willkürlichen Gebote Gottes, also als Mangel an auktoritätsmäßiger Unterwerfung unter ein Gebot, dessen Gegenteil Gott, wenn er es gewollt hätte, ebenso hätte gebieten können und das wir nur durch eine äußere Auktorität kennen lernen könnten. Es ist sehr deutlich, wie diese letzte Bestimmung der Sünde praktisch von der größesten Bedeutung werden kann, indem sie dann Ungehorsam gegen die gottgeordnete Auktorität der Kirche wird. — Auch in der Heilslehre zeigt sich dieser Gegensatz von innerer Notwendigkeit und Willkür. Da unser Wille durch die Sünde unstät und schwach geworden ist, so haben wir zwar noch die Fähigkeit, gutes zu tun und bis auf einen gewissen Grad Gott zu lieben (Tom. VI, Ox. II, 7, Nr. 1, S. 566). Aber wir können nicht mit den natürlichen Kräften Gottes Wolgefallen verdienen; er leugnet, dass die actio meritoria in potestate nostra sei. Demgemäss wird uns etwas, das zur Liebe disponirt, gegeben, wodurch unsere Liebe zu Gott soweit aktuell werden kann, dass die Vorbedingung für die infusio gratiae, oder caritatis — denn beides ist ihm dasselbe — gegeben ist. Das Subjekt muss so weit vorgeschritten sein, dass es susceptivum wird für die gratiae infusio (Ox. 1, 17, 6, Nr. 4, S. 990). Es zeigt sich also auch hier derselbe Gedanke, dass das Übernatürliche mit dem Natürlichen sich zu einer Einheit verbindet, es erhellt das deutlich aus der Art, wie er die Vereinigung der praeexistens caritas mit der infusio denkt. Die remissa caritas wird durch die infusio zur intensa, das soll aber nicht in der Weise geschehen, dass die remissa als Potenz angesehen wird, welche durch die infusio zum vollen actus erhoben wird. Er will es vielmehr in der Weise denken, dass die göttliche Mitteilung als eine nova realitas zu der caritas praeexistens hinzukommt, sicut partes vel gradus non quidditativi sed individuales (Ox. 1, 27, 5, S. 986, q. 6, Nr. 4, S. 990). Zwar additur gradus gradui (Rep. S. 101, 102). Das soll aber nicht bedeuten, dass die neu hinzugetane Liebe nicht doch als eine besondere Substanz angesehen werde, die sich mit der vorher im Menschen existirenden Liebe, welche als solche bestehen bleibt (primus gradus manet) zur unigeneitas verbindet. Man mag hieraus erkennen, wie sehr es ihm darum zu tun ist, sowol das Übernatürliche, Neue der christlichen Offenbarung festzuhalten, einen Wendepunkt für das christliche Leben anzunehmen als auch das Natürliche nicht in dem Übernatürlichen untergehen zu lassen, sondern das erstere als empfänglich für das letztere zu betrachten. Daher diese wunderbare Vereinigung eines graduellen Fortschrittes mit dem Setzen eines neuen Prinzips durch die infusio. Zugleich aber ist deutlich, dass in dieser mehr dem Mystischen zuneigenden Anschauung nicht die Willkür Gottes, sondern seine Wesensverwandtschaft mit dem

Menschen hervortritt. Die durch göttliche Eingießung gewonnene Liebe, aus welcher auch Liebesakte hervorgehen, ist ein habitus supernaturalis, quo habens acceptatur a Deo et quo actus elicitus ejus acceptatur tanquam meritorius, und ist geordnet zum ewigen Leben, tanquam meritum condignum ad praemium (Ox. I, 17, 5, Nr. 22). Interessant ist der Grund, welchen Duns für die acceptatio Gottes (Rep. S. 97) angibt. Gott liebt sich nämlich als objectum primarium, lieben wir also Gott, so kann diese Liebe Grund dafür werden, dass Gott uns liebt. Um der Hinneigung zu dem Centrum willen, werden wir alle für Gott acceptabiles. Hier muss auffallen, dass auch diese Bestimmung, um derenwillen wir bei Gott angenommen werden, offenbar nicht aus der göttlichen Willkür entnommen ist. Es ist die göttliche Selbstbehauptung, welche hier einseitig in den Vordergrund tritt. Wenn hier das göttliche Sichselbstwollen als der Grund der Liebe zu den Geschöpfen angegeben wird, so ist damit zwar einer profusen Liebe Gottes gesteuert, aber eine völlig uneigennützige Selbstmitteilung Gottes nicht erreicht. Das Hervortreten der göttlichen Selbstbehauptung steht ferner insofern mit der Willkür in Zusammenhang, als die willkürliche Erschaffung der Welt, überhaupt die Willkür Gottes gegenüber der Welt von ihm im Interesse der Selbstbehauptung Gottes angenommen wird (s. o. S. 744). Ebendeshalb aber, weil in Gott als das letzte die Selbstbehauptung erscheint, die Liebe dem Sichselbstwollen Gottes untergeordnet ist, weil Gott sich der Welt nicht völlig in uneigennütziger Liebe mitteilt, wird er so doch immer wider als der Welt fremd angesehen, und Duns vermag nicht die allgemeinen Grundsätze, welche eine Einheit des Natürlichen und Übernatürlichen anstreben, in seiner Gnadenlehre festzuhalten. Die Willkür Gottes, die voluntas absoluta, welche immer alles hätte anders machen können, als es ist, hebt alle innere Notwendigkeit auf; die unmittelbare Folge davon ist, dass das, was von Gott nach der voluntas ordinata für die Menschen wirklich gewollt wird, nur aus einer göttlich geordneten Auktoritätsquelle erfaren werden kann. Hier liegt der Grund, warum Duns eine Hauptstütze für die Auktorität der römischen Kirche wurde. Der schuldige Gehorsam gegen Gott wird zum Gehorsam gegen die Kirche, von deren Geboten der Einzelne durchaus abhängt, und die Freiheit des Menschen, welche er nicht aufgeben will, kann sich schließlich nur in dem Gehorsam gegen die Kirche betätigen.

Mit der Willkür Gottes hängt es weiter zusammen, dass das Verhältnis zwischen dem Maß der Freiheit, welches dem Menschen zur Erreichung seines Zieles zu Gebote steht, und den Heilstatsachen durchaus im Unbestimmten gelassen ist, wie schon aus der Bemerkung hervorgeht, dass Gott auch den purus actus naturalis des Menschen hätte annehmen, auch one meritum die Seligkeit hätte geben können, was er nur nach der potentia ordinata nicht gewollt hat, worin zugleich schon liegt, dass das Verdienst Christi auch durchaus keine Notwendigkeit in sich hat (Rep. S. 95). An sich hätte es genügen können, dass der Mensch debuit satisfacere per amorem nobilioris objecti (Gottes) in infinitum, sicut peccavit amore ignobilioris objecti, wenn ihm Gott übernatürliche Liebe eingegossen hätte (Rep. 500, 501). Mit der Willkür, sowie mit der Betonung der Freiheit des Menschen hängt ferner zusammen, dass sich Duns der Annahme des Thomas von der völligen sufficientia des meritum Christi widersetzt; da Christus nur nach der menschlichen Seite hin hat verdienen können, so kann sein Verdienst nur endlich sein, und da die Prädestinirten schlechthin prädestinirt sind, so ist das Verdienst Christi auch nicht der Grund ihrer Prädestination; nachdem vielmehr Gott die Prädestinirten erwält hatte, sah er ihren Fall voraus und fand dann, dass zur Heilung des Falles Christus, der übrigens auch abgesehen vom Fall, und außer allem Zusammenhang mit der zu erlösenden Menschheit an sich schon zu der höchsten Glorie prädestinirt war, die Gefallenen durch sein Verdienst wider herstellen könne. Hieraus folgt aber selbstverständlich, dass sein Verdienst nur auf die Prädestinirten sich ausdehnt und nur ein von Gott willkürlich gewältes Mittel ist, die von Ewigkeit her feststehende Prädestination zu realisiren (Rep. 496, 497). Charakteristisch ist ferner, dass er das Verdienst Christi in unmittelbare Beziehung zu den kirchlichen Sakramenten setzt, indem er bemerkt, dass dasselbe totalis causa

meritoria für die prima gratia, d. h. für die gratia baptismalis sei, so daſs hier keine andere dispositio von seiten des Empfangenden erforderlich ist, wenn sie allerdings auch bei den Erwachsenen de congruo vorausgesetzt wird, daſs Christus dagegen in Beziehung auf die gratia poenitentialis nur ut causa principalis, aber nicht totalis meruit, weil hier noch verlangt wird, daſs unser Wille cooperetur merito passionis Christi, endlich daſs Christus durch seine Leiden uns die Türe zur Glorie geöffnet habe, welch letzteres übrigens nur eine Wirkung der faktischen passio, nicht der praevisa passio ist, also für die alttestamentliche Zeit noch nicht galt (Rep. 498). Wenn wir nun bedenken, daſs einmal bei Annahme der Kindertaufe das Hauptgewicht auf das Sakrament der Pönitenz fällt, für welches die satisfactio Christi nicht völlig genügt, daſs ferner der, welcher der Vergebung der Sünden teilhaftig geworden ist, und dem dann die Gnade Gottes eingegossen ist, selbst merita de condigno hervorbringen kann, daſs auch Maria und die Heiligen meruerunt nobis (Rep. 500), so dürfte deutlich sein, wie sehr er das Verdienst Christi beschränkt. Zugleich aber ist die Wirksamkeit des Verdienstes Christi durchaus an die Kirche resp. den die Kirche vertretenden Priesterstand gebunden, da ja die übernatürlichen Gnaden wesentlich in den Sakramenten mitgeteilt werden, von denen die für das Leben der Erwachsenen wichtigsten die Eucharistie, bei welcher der Priester die Macht hat corpus Christi conficiendi, der ordo, das Sakrament der Pönitenz ausschließlich vom Priester gehandhabt werden. Was das letztere angeht, so verlangt er das Beichten aller Todsünden und behauptet im Gegensatz gegen den Lombarden, daſs der Priester nicht nur ostendit peccatum esse dimissum (Rep. 717), sondern selbst als judex die Sünden vergibt, während die Laien sich seinem Gerichte zu unterwerfen, und den zeitlichen Strafen, welche er ihnen auferlegt, sich zu unterziehen haben (Rep. 744 f.). Wenn auch die läſslichen Sünden nicht bekannt zu werden brauchen, so ist jeder doch gehalten habere in voto voluntatem implendi praecepta ecclesiae (Rep. 747). Die Abhängigkeit von der Kirche tritt noch schärfer hervor dadurch, daſs er den Begriff der intentio des Priesters, one welche das Sakrament keine Wirksamkeit hat, gegenüber dem Thomas, welcher bemerkt hatte, non requiritur mentalis intentio sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta, dahin verschärft, daſs sich der Priester der heiligen Handlung völlig bewuſst sein, und bei der Verwaltung den Zweck haben müsse, welchen Christus bei der Einsetzung hatte, daſs er das müsse tun wollen, was die Kirche in dem Sakrament tun wolle, wenn Duns auch nur statt einer actualis zwar nicht eine habitualis, aber doch eine virtualis intentio verlangt (Rep. 604—606). Wenn ihn hiebei zugleich das Interesse leiten mag, daſs der Priester sich während der Verwaltung als Organ der Kirche wisse, so wird die Abhängigkeit der Laien von der Person des Priesters als des Vertreters der Kirche doch durch diese Bestimmung gesteigert. Denn die Wirksamkeit des Sakramentes hängt ihm davon ab, daſs es von dem Priester als kirchliches gewollt ist. — Mit der göttlichen Willkür hängt die Vereinzelung der sittlichen Gebote zusammen, welche die Kirche diktirt, ferner die Veräußerlichung der Sittlichkeit in dem Dienst einzelner kirchlicher Werke, Unterschätzung der an die Welt der ersten Schöpfung naturgemäß sich anschließenden sittlichen Tätigkeit, die Überschätzung der kirchlichen consilia, ferner die Unklarheit in der Bestimmung des sittlichen Verdienstes. Ebenso hat er in bezug auf den Gegensatz von Auktorität und Freiheit in seiner kirchlichen Richtung das willkürlich gegebene Gesetz, dessen Notwendigkeit wir nicht einsehen können, betont, und sich dadurch mit seinen früheren Auseinandersetzungen über das Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen in Widerspruch gesetzt. So sehr die angenommene Willkür Gottes gegenüber der Welt zunächst zur Begründung des kirchlichen Auktoritätsstandpunktes dienen konnte, so lag doch zugleich in der Annahme, daſs auch das Sittliche entgegengesetzt hätte sein können, der Keim für eine ausgedehnte Skepsis zum mindesten für den Gegensatz des Vernunftnotwendigen und der willkürlich angenommenen Kirchenlehre, der Keim für die Lehre von der zwiefachen Warheit, mit einem Worte für den Verfall der Scholastik. — Auf der anderen Seite freilich ist der Vorzug nicht zu verkennen, daſs sich in Duns die Idee der Persönlichkeit, der sittlichen Freiheit

mächtiger regt, was besonders in seiner Christologie sich spiegelt, in welcher die menschliche Entwickelung der Person Christi stark betont wird. Die menschliche Persönlichkeit Christi soll das Vermögen haben, sich an das verbum anzuschließen, sich zum Bestimmtwerden durch dasselbe zu bestimmen, daher er auch menschliches Werden und Leiden in Christo anerkennt. Indem sich die menschliche Natur zum Gehorsam bestimmte, wurde sie dadurch für Gott assumptibilis. Daher seine Christologie zum Adoptianismus neigt. Es erhellt zugleich, wie Duns in seiner Christologie seine Gedanken der Vereinbarkeit des Natürlichen und Übernatürlichen verwertet, indem er die menschliche Natur Christi für die Einwirkung Gottes empfänglich setzt. Auch darin zeigt sich die Hochschätzung der Persönlichkeit, dass er Christus als Selbstzweck unabhängig von seinem Werke erwält sein lässt, wiewol hiedurch sein Zusammenhang mit der Menschheit gelockert wird (Rep. 224). Umsomehr hat er aber andererseits für das Entstehen der menschlichen Natur Christi die Bedeutung der Maria gesteigert, die als Mutter Christi nach ihm der unbefleckten Empfängnis bedurfte, welche er damit verteidigt, dass die natürliche Erzeugung nicht die notwendige Ursache der Erbsünde sei, dass im ersten Momente der Zeugung Maria zwar noch nicht gerecht aber darum doch nicht ungerecht gewesen sei und Gott durch außerordentliche Gnade aller Sünde zuvorkommen konnte. Diese Annahme ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der Zustand des Menschen nach dem Fall wesentlich nur als carentia justitiae originalis, die ein donum superadditum ist, aufgefasst ist; und es ist hiemit die Erbsünde als der Grund für die jungfräuliche Geburt Christi aufgegeben (Rep. III, 3, 1, Nr. 10, S. 434 f.). Wie in der Lehre von der Person Christi das Verhältnis seiner Prädestination, vermöge deren er für sich erwält ist, zu der historischen Form seiner Geburt von der Jungfrau Maria, durch die er in den Zusammenhang mit der Menschheit gebracht wird, so zeigt auch seine Bestimmung, dass die einzelnen Menschen zuerst erwält seien, und dann erst bestimmt sei, von wem sie geboren werden (Ox. II, 20, 2, S. 822), wie sehr er geneigt ist, zunächst die Einzelnen für sich und dann erst den ebenfalls durch die göttliche Willkür bestimmten Zusammenhang der Menschen mit der Menschheit ins Auge zu fassen, was offenbar mit der starken Betonung der Freiheit des einzelnen Individuums zusammenhängt. — Überhaupt ist seine Lehre von der Prädestination in mehrfacher Beziehung interessant. Dass er die prädestinirende Willkür durch das Gesetz des logischen Widerspruches will begrenzt sein lassen, ist nicht zu leugnen; darum leugnet er auch, dass Gott einen Stein hätte erwälen können (Ox. II, 7, Nr. 18). Sodann wird einmal gesagt, dass die Prädestination allein der Grund sei, warum Gott wolle, dass der Prädestinirte libero arbitrio bene utitur, und ausdrücklich leugnet er, dass der vorhergesehene gute Gebrauch der Freiheit auf die Erwälung Einfluss übe, da dieser vielmehr Folge der göttlichen Erwälung sei (Ox. I, 41, qu. un. Nr. 10 u. f.). Andererseits aber (Ox. L. I, d. 44, qu. un. S. 1369) soll die reprobatio, damit Gott nicht grausam sei, das peccatum finale praevisum zum Grunde haben (Ox. I, d. 41, quaest. un. Nr. 11, 12). Überhaupt bemerkt er in Beziehung auf die Sünde, dass sie nicht in der göttlichen Vorherbestimmung ihren Grund habe, indem er ihr gegenüber eine voluntas efficax Gottes leugnet und nur ein velle remissum, eine permissio Gottes, zugeben will, d. h. dass Gott will, dass er weder wolle noch nicht wolle, dass Einer Sünde tue. Das velle remissum bezieht sich nur auf das Objekt, Gott will dem Objekt, auf das sich das Wollen bezieht, Freiheit, die Möglichkeit eigener Kausalität lassen (Rep. S. 237). Nur unter der Voraussetzung des vorhergesehenen demeritum der Kreatur will Gott die rectitudo nicht, und bestimmt, dass die aus der ersten Sünde folgende Sünde Strafe der Sünde sei (Ox. L. II, 37, 2, S. 998, 999). Die Erwälung wird ferner gegenüber den Mitteln, die zu ihrer historischen Vermittelung dienen, so absolut gefasst, dass diese durch die voluntas consequens oder ordinata bestimmten Mittel der schlechthin feststehenden Erwälung der Einzelnen gegenüber als zufällig erscheinen, wiewol sich zugleich wider das Bedürfnis, eine vernünftige Weltordnung anzunehmen, geltend macht, wenn er bemerkt, dass der intellectus offert leges voluntati, durch deren Annahme die voluntas absoluta zur ordinata

wird. Wenn auch die Annahme der Gesetze von dem Willen abhängt, so sind die von dem Intellekt dargebotenen Gesetze doch gewiss nicht unvernünftig (Ox. I, 44, q. un. S. 1368 f.). Auch hier zeigt sich übrigens, dass ihm die Einzelnen für sich wichtiger sind, als die Art, wie dieselben in den Weltzusammenhang eingeordnet werden, dass er also für das Einzelne ein höheres Interesse hat, als für den Weltzusammenhang. Endlich fürt ihn das Interesse, die göttliche Freiheit, möglichst ungehindert zu denken, dahin, auch selbst in bezug auf die Erwälung wider zu behaupten, Deum in nunc aeternitatis libere velle quod vult, dass er prädestiniren könne und nicht prädestiniren könne, nur beides nicht simul, weil das ein logischer Widerspruch wäre (Ox. I, 40, 3, S. 1330). Wir stellen uns Gott falsch vor, wenn wir seinen eigenen Willen nicht als ewig frei, sondern die Entscheidung als vergangene denken. Wenn ihn hiebei auch das richtige Interesse leiten mag, dass Gott in jedem Augenblick lebendig sein soll, wie er denn auch bemerkt, dass die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens sich durchaus nicht decke mit der impossibilitas aliter se habendi, so ist er doch hier sehr nahe an die Grenze der in der arabischen Philosophie vorkommenden Meinung gekommen, dass Gott vermöge seiner Allmacht in jedem Momente die Welt immer aufheben und neu setzen könne. Er macht darum auch hier Halt, indem er immer wider die voluntas absoluta durch die, die Weltordnung bestimmende voluntas ordinata einschränkt. Auch in seiner Prädestinationslehre ist der Kampf der Willkür mit der Vernunft nicht zu verkennen.

In dem Gedankenbau des Duns tritt in bezug auf das Problem, das die Scholastiker vor allem beschäftigte, nämlich Gott und sein Verhältnis zur Welt zu erforschen, der Versuch in den Vordergrund, Gott als das in sich vollendete, sein selbst völlig mächtige Subjekt aufzufassen und dem entsprechend Gott und Welt bestimmter zu unterscheiden, auch der Welt eine größere Selbständigkeit zuzuschreiben, als es in einer dem Emanatismus oder Pantheismus zuneigenden Denkweise möglich ist, wie das seine Betonung des Willensprinzips zeigt, sowie der Umstand, dass die Freiheit des Menschen in der Gnadenlehre, in der Lehre vom Sündenfall, in der Christologie, sofern sie dem Adoptianismus zuneigt, Berücksichtigung findet. Deshalb legt er auch auf das Einzelne das Hauptgewicht, wie das seine Prädestinationslehre, nicht minder seine Ideeenlehre, auch seine Erkenntnistheorie zeigt, deshalb erkennt er die Selbständigkeit der Mittelursachen an, schreibt in seiner Lehre von dem göttlichen Wissen und Wollen der Weltentwickelung Gott ein Interesse für die Wirklichkeit der Weltentwickelung zu, betont die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften und findet in dem Menschen ein unendliches Vermögen der Intelligenz und des Willens. Eben dieses letztere zeigt aber auch, dass er die Selbständigkeit der Welt nur behaupten will, weil sie in sich Wertvolles hat, und eben darin liegt zugleich wider ihr Band, das sie mit der Gottheit verbindet. Er strebt deshalb auf der Basis einer größeren Selbständigkeit der Welt und des Menschen, eine Einheit des Göttlichen und Kreatürlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen an, wie wir das in der Anerkennung der Wesensgemeinschaft Gottes und der Welt, darin, dass er in den einzelnen Dingen positive göttliche Vollkommenheiten fand, in der Aufgabe der Welt, Gott nachzuamen, in seiner Bestimmung des Verstandes, sofern der Mensch für höhere Einwirkungen von Natur angelegt sein soll, sowie des Zieles des Menschen, des Guten als eines dem göttlichen Wesen Entsprechenden, in sich Vernünftigen, ferner in der entsprechenden Auffassung des Bösen, in den allgemeinen Grundsätzen der Gnadenlehre, wie in der Christologie, sofern Christus als Mensch sich für das Verbum empfänglich zeigte, endlich im Verhältnis der weltlichen Wissenschaften zur Theologie, des Glaubens zum Wissen, sowie in seinen Versuchen eine Erkennbarkeit Gottes zu erweisen, gesehen haben. Allein der Zeitgeist, der in gesetzlicher Auktorität befangen war, sowie von dem areopagitischen Gottesbegriff sich nicht völlig lossagen konnte, hinderten ihn, diese fruchtbaren Gedanken durchzufüren. Gott ist für ihn seinem innersten Wesen nach doch am Ende den Menschen verborgen, er erkennt und will sich als die essentia, die kein endliches Wesen kennt: weil Gott ebendeshalb sich mehr selbst behauptend gegenüber der Welt verhält, als ihr sich

ſelbſt völlig mitteilt, ſo wird der uns ſeinem Inhalt nach unverſtändliche göttliche Wille für uns in Willkür umgewandelt; weil ein für uns erkennbarer notwendiger Inhalt des göttlichen Willens fehlt, entſteht eine Kluft zwiſchen dem vernünftigen, notwendigen Intellekt und dem Willen. So hebt er ſeine früheren Poſitionen ſelbſt wider auf. Die Welt wird zufällig und dadurch unvollkommen; der Zuſammenhang in ihr iſt dem Zufall unterworfen. Gottes Fremdheit gegenüber der Welt ſpricht ſich ſchon in der actio in distans aus, noch mehr aber in dem ſittlichen Gebiete. Nur aus ſeinen faktiſchen Kundgebungen laſſen ſich ſeine willkürlichen Gebote erkennen. Wie der letzte Inhalt des göttlichen Willens ein Rätſel blieb, ſo fehlt für unſeren Willen ein vernunftnotwendiger Inhalt; es bleibt uns alſo nur die Form des Willens, welche durch äußere Auktorität und formalen Gehorſam mit Inhalt erfüllt werden kann. Wir werden an die einmal gottgebene Auktorität gewieſen, die Kirche, daher die Wirkung der Gnade, des Werkes Chriſti, der Sakramente von der Kirche abhängt, das Gute zum Gehorſam, das Böſe zum Ungehorſam gegen die Kirche, d. h. den in der Kirche geoffenbarten Herrſcherwillen Gottes, ſittliche Freiheit Freiheit zum Gehorſam gegen die Kirche wird, daher die Veräußerlichung der Sittlichkeit in einzelnen geſetzlichen Vorſchriften; daher in der Erkenntnistheorie empiriſtiſche und ſkeptiſche Neigungen, da die Willkür keine feſten Geſetze kennt, das in ſich Notwendige zu erſchüttern droht, daher Anſätze des Zerwürfniſſes zwiſchen Theologie und Philoſophie. So ſehen wir dieſen mächtigen Geiſt trotz aller Originalität nicht hinauskommen über die tiefgehendſten Widerſprüche. Durch die energiſchere Betonung des Wertes der Welt und der Menſchheit, beſonders des Sittlichen, durch das Streben nach innigerer Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen zeigt er vorwärts auf die künftige Entwickelung, die die Reformation herbeiführte. Aber der Standpunkt äußerlich kirchlicher Auktorität in Verbindung mit der areopagitiſchen Unerkennbarkeit Gottes, die bei ihm, der Gott als ſein ſelbſt mächtiges Subjekt auffaſst, ſich unter der Form der göttlichen Willkür zeigte, war in der Zeit zu mächtig, als daſs er nicht hier hätte ſeinen Tribut bezalen müſſen. Für ſeine Zeit wurde er eine Säule des römiſchen Kirchenweſens, und doch enthielt der Zwieſpalt, in dem er ſich befand, den Keim der Auflöſung der Scholaſtik in eine Skepſis, die ſich dann in der Vorſtellung der doppelten Warheit offenbarte; denn er vermag nicht, ſich von der völligen Einheit des Ariſtoteles mit der Kirchenlehre, der Philoſophie mit der Theologie, des Theoretiſchen mit dem Praktiſchem, der Vernunft mit dem Willen trotz aller Bemühungen ganz zu überzeugen, woher ſich die bei ihm hie und da auftretende Unentſchiedenheit erklärt.

Das Leben des Duns iſt vielfach behandelt worden von Matth. Beglenſis in dem Thesaurus bibliographicus von Waldau, von dem Herausgeber ſeiner Werke Wadding, Tom. I, von Ferchi, Vita Duns Scoti, Col. 1622; Guzman, Vita de Duns Scoto; Jarssen, Animadversiones et scholia in Apologiam nuper editam de vita et morte Duns Scoti, Col. 1622; Colganus tractatus de vita patria scriptis D. Scoti, Antw. 1655. Über ſeine Lehre haben ſich verbreitet: Albergoni, Resolutio doctrinae Scoticae, Lugd. 1643; Hieronymus de Fortino, Summa theologica ex Scoti operibus; Joannes de Rada, Controversiae theologicae inter Thomam et Scotum, Venet. 1599; Rau, Necessitas doctrinae revelatae ex mente doctoris Mariani D. Scoti, Wirceb. 1754; Bonaventura Baro, Joannes Duns Scotus per universam philosophiam, logicam, physicam, metaphysicam, ethicam contra adversantes defensus, 3 Bde., Col. 1664. In neuerer Zeit haben Duns Scotus beſonders behandelt: Baumgarten-Crusius, De theologia Scoti, Jen. 1826. (Vgl. auch ſeine Abhandlung De vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine decretisque ipsorum theologicis in den Opuscula theologica 1836); Baur, Die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung S. 248 f.; Die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Bd. 2, S. 589—696; Die Lehre des D. von Gott hat Ritſchl behandelt: Jahrbücher für deutſche Theologie Bd. 10, S. 298 f.; ſeine Chriſtologie: Dorner, Die Lehre von der Perſon Chriſti, 2. Aufl., 2. Bd., S. 409 f.; ferner hat Erdmann in den Studien und Kritiken 1863, H. 3, 430 f. beachtenswerte „Andeutungen über die wiſſenſchaftliche Stel-

lung des Duns Scotus" gegeben (vgl. auch Erdmann, Geschichte der Philosophie Bd. I, S. 401 f.). Neuerdings hat Karl Werner „die Physiologie und Erkenntnißlehre" sowie die „Sprachlogik des Joh. Duns Scotus" (1877) behandelt. Endlich ist sein philosophisches System im Zusammenhang von H. Ritter, Geschichte der Philosophie, 8. Bd. S. 354—472 dargestellt worden.

Wittenberg. Prof. **A. Dorner.**

Dunstan, Erzbischof von Canterbury. Von den noch vorhandenen Lebensbeschreibungen (s. Papenbrock, Acta SS. 19. Mai; Wharton, Anglia S. II, 88; 211) ist die wichtigste die eines Zeitgenossen, Mönch Bridserth zu Ramsey. Die ziemlich freie Überarbeitung des Osbern, Mönch in Canterbury, hat insofern Wert, als demselben einige ins Sächsische übersetzte Stücke aus Schriften zu Gebot standen, die im Brand seines Klosters 1070 zu Grunde gingen. Hiemit sind die Chronisten der Zeit zu vergleichen, namentlich die Sachsenchronik und Florenz von Worcester. Von neueren Bearbeitern ist besonders Lappenberg (Gesch. v. Engl. I, 397) und Lingard (Hist. of the Anglos. Church II, 266) zu nennen.

Dunstan, der Son des Heorstan und der Cynedryd, aus edlem Geschlechte, wurde in der Nähe des altberühmten Klosters Glastonbury geboren. Die Zeit seiner Geburt setzt Bridserth in die Regierung des Königs Aethelstan, Osbern genauer in dessen erstes Jar (925) und 497 Jare nach der Sachsenankunft.

In dem alten Kloster von Glastonbury hielten sich damals viele in geistlichen und weltlichen Wissenschaften wolbewanderte Iren auf, denen die Söne der sächsischen Edlen zur Erziehung übergeben wurden. Von ihnen erhielt auch Dunstan seine erste Bildung. Der reichbegabte Knabe zeichnete sich bald vor anderen aus und zog die Aufmerksamkeit des Königs auf sich, der ihn an sein Hoflager berief. Hier erregte er aber den Neid der anderen Edelknaben. Diese klagten ihn bei dem König der Vorliebe für heidnische Lieder und Geschichten an („avitae gentilitatis vanissima didicisse carmina et historiarum frivolas colere incantationum naenias"). Er wurde vom Hofe entfernt und von seinen Genossen schmählich misshandelt.

Auf Zureden seines Verwandten Aelfheag, Bischofs von Wincheſter, und durch eine gefärliche Krankheit ernster gestimmt, entsagte er der Welt und trat als Mönch in das Kloster ein, in welchem er seine Erziehung erhalten. Hier beschäftigte er sich mit der heiligen Schrift und den Vätern und übte sich daneben in verschiedenen Künsten, Malen *), Schreiben, Harfenspiel und vielleicht auch Metallarbeiten. Zugleich unterwarf er sich der ganzen Strenge klösterlicher Zucht, so dass später die Sage ging, er habe statt einer Zelle ein Loch, das er in die Erde grub, zur Wonung genommen. Der Ruf seiner Frömmigkeit zog eine ihm und dem Königshause verwandte Witwe Aethelflede nach Glastonbury, die ihn zu ihrem Beichtiger und zum Erben ihrer Schätze machte. Als Eadmund zur Regierung kam (940—46), berief er ihn um seines tadellosen Lebens und seiner Beredsamkeit willen an den Hof und wies ihm unter den Großen des Reiches eine Stelle an. Aber dem Jüngling erging es nicht besser als dem Knaben. Er erwarb sich die Liebe Vieler, hatte aber auch nicht wenig Neider. Abermals wurde er vom Hof vertrieben. Auf einer Hirschjagd aber in Lebensgefar geraten, gedachte der König des an Dunstan verübten Unrechts. Aus der Gefar errettet, machte er ihn zum Abt von Glastonbury und setzte ihn selbst auf die „sacerdotalis cathedra". Dies geschah nach Florenz 942, nach der Sachsenchronik 943. Es ist aber kaum glaublich, dass dem 17järigen Jüngling eine solche Stelle übertragen worden wäre, und daher anzunehmen, dass entweder sein Geburtsjar zu spät oder seine Wal zum Abt zu früh angesetzt ist. Letzteres ist nicht unwarscheinlich, denn die Schenkungsurkunde vom Jar 944 beweist nichts, weil sie

*) Eine Probe seiner Kunst findet sich in dem Mst. der bodleianischen Bibliothek zu Oxford (D. 11, 19. cf. Hick. Thesaur. I, 144). Es ist ein Bild von Christus ganz in Art der irischen Zeichnungen. Christus hat ein Buch in der Linken mit den Worten: „Venite filii, audite me, timorem Dei docebo vos", und einen Stab in der Rechten mit der Aufschrift: „virga recta est — virga regnitur". Die Worte sind in schöner irischer Schrift. Zu den Füßen Christi kniet Dunstan, in eine Kutte gekleidet.

falsch ist, sodann hat Dunstan überhaupt unter Eadmund keine Urkunde unterzeichnet, sondern erst seit der Thronbesteigung des Eadred (946—55). Der jugendliche Abt übernahm die Leitung des Klosters in einer Zeit, wo Kirchen- und Klosterzucht in tiefem Verfall war, aber auch im Auslande schon ein Anfang zur Reform gemacht wurde. Als das beste Mittel dazu erschien die Wiederaufnahme und Verschärfung der Regel des heil. Benedikt. Der erste Prälat des Landes, Odo, hatte vor Besteigung des erzbischöflichen Stules dieselbe angenommen, zeigte aber nicht den Mut, sie durchzufüren. Dunstan unternahm das schwierige Werk, für das er den lebhaftesten Dank der Einsichtsvolleren seiner Zeit, aber auch den heftigsten Widerstand der verweltlichten Geistlichkeit und den lautesten Tadel der kurzsichtigen Nachwelt erntete.

Jetzt ist nur eine Stimme über die Bedeutung, die der Benediktinerorden in jenem finstern Jarhundert hatte. Dunstan fürte denselben zunächst in Glastonbury ein. Zugleich schrieb er eine Expositio Regulae Benedicti, welche noch handschriftlich in einer schönen Abschrift mit Dunstans Bild im britischen Museum (Bibl. Reg. 10. A, XIII; 4 und 212 Seiten) vorhanden ist. Die Erklärung ist ganz in der Art einer Schriftauslegung gehalten. Fast jedes Wort wird herausgehoben und teils eine etymologische und grammatische Erörterung, teils eine erbauliche oder belehrende Ausfürung gegeben. Dunstan zeigt darin bei mancher Abenteuerlichkeit im Etymologisiren eine gute Bekanntschaft mit dem Griechischen, überhaupt eine für seine Zeit seltene Bildung. Diese weiter zu verbreiten, gründete er eine Klosterschule, in welcher Männer wie Aethelwold gebildet wurden, der das Kloster Abingdon nach dem Muster von Glastonbury einrichtete und noch als Bischof von Wincheſter mit Vorliebe der Jugenderziehung sich widmete und zu dem Behufe Schulbücher in sächsischer Sprache verfaſste, und wol auch seine Kenntnis der Theorie der Musik seinem Meister zu verdanken hatte. Die Reichtümer, die Dunstan von Aethelflede geerbt, sowie Geschenke des Königs, verwandte er teils für die Armen, teils auf Erweiterung und Verschönerung seines Klosters. Zugleich war er der vertraute Ratgeber des Königs. Es sind noch viele Urkunden vorhanden, die er als Abt entweder mit unterzeichnete oder selbst abfaſste, wie die in schöner irischer Schrift geschriebene vom Jare 949, die im britischen Museum aufgestellt ist. Seiner Obhut vertraute der König die wichtigsten Urkunden und seine Schätze. Daſs Dunstan die letzteren für sein Kloster verwendet, ist eine unbegründete Behauptung. Er scheint überhaupt die königliche Gunst nicht zur Bereicherung seines Klosters misſbraucht zu haben, denn es findet sich nicht eine echte Urkunde über eine Schenkung an Glastonbury, so lange Dunstan Abt dieses Klosters war. Ob ihn die Liebe zu seinem Kloster oder die Aussicht auf eine einflusſreichere Stellung bewog, das kleine Bistum Kirton in Devonshire auszuschlagen, ist schwer zu sagen. Auch in seiner bisherigen Stellung hatte er Einfluſs genug und war tätig für die Verbreitung der Benediktinerregel bis zum Tode des Eadred, der für Dunstan nur zu früh eintrat. Der Thronwechsel war für ihn ein verhängnisvolles Ereignis. Gleich beim Krönungsfeste in Kingston machte er sich durch einen leidenschaftlichen Schritt den jungen König Eadwig zum erbittertsten Feind. Der Vorfall wird freilich nie ganz aufgehellt werden können, da fast nur parteiische Berichte darüber vorliegen. Diese erzälen die Sache so: der König sei am Krönungsfeste von dem Gelage weg zu zwei Frauen, Mutter und Tochter, geeilt, mit denen er zuvor schon buhlerischen Umgang gepflogen. Entrüstet darüber habe der Erzbischof die Thane aufgefordert, den König zurückzuholen, und als diese sich scheuten, den Bischof von Lichtfield und Dunstan abgesandt. Dunstan habe den König aus den Armen der Frauen gerissen, ihm die am Boden liegende Krone aufgesetzt und ihn mit Gewalt zurückgefürt. Allein auf einer höchst warscheinlich echten Urkunde vom Jar 956 hat sich Aelfgyfu als Königin unterzeichnet, war also schon mit Eadwig vermält. Und dafür spricht auch die Nachricht der Sachsenchronik, daſs Odo das königliche Par wegen zu naher Verwandtschaft 958 geschieden habe. War demnach Aelfgyfu des Königs Gemalin, so fällt der gerechte Vorwurf einer übermütigen, leidenschaftlichen Tat auf Odo und Dunstan. Dabei ist aber nicht zu

vergessen, dass fast in nichts die sächsische Sitte und das römische Gesetz einander so schroff gegenüberstanden, als in Fragen über Zulässigkeit einer Heirat. War in Sachsen die Heirat mit des Vaters Witwe etwas gewönliches, so pflegten die Mönche Ehefrauen wegen zu naher Verwandtschaft durch Namen wie concubina, pellex, ganea zu verunglimpfen. In ihren Augen war Dunstans Verfaren der Strafeifer eines Pinehas, wärend andere ein Majestätsverbrechen darin sahen. Dieser Schritt kam aber Dunstan teuer zu stehen. Er blieb zwar noch eine zeitlang in seiner bisherigen Stellung, wie das drei von ihm unter Eadwig unterzeichnete Urkunden beweisen, sah sich aber bald genötigt, aus dem Lande zu fliehen. In Flandern fand er bei Graf Arnulf und in dem Kloster Blandinium bei Gent eine Zufluchtsstätte. Dunstans Sturz war die Losung zum Ausbruch der langverhaltenen Feindschaft der Geistlichkeit gegen die von Dunstan ausgegangene Reform. Die Benediktiner wurden vertrieben, ihre Klöster geplündert. Damit war aber die Ruhe nur auf kurze Zeit hergestellt. Eadwig, von einigen späteren Chronisten wegen seiner Schönheit und Liebenswürdigkeit gepriesen, war zum mindesten schwach genug, um sich durch schlimme Ratgeber misleiten zu lassen. Seine Habsucht kannte keine Grenzen. Er beraubte sogar seine Mutter und Großmutter, und machte sich überhaupt durch seine schlechte Regierung so verhasst, dass das ganze Land nördlich von der Themse von ihm abfiel und seinen jüngeren Bruder, den 14järigen Eadgar, auf den Thron erhob (957). Die Beratung des jungen Königs glaubte man keinem Besseren anvertrauen zu können als Dunstan. Er wurde aus seiner Verbannung zurückgerufen und von der Synode in Bradford zum Bischof erwält, und ihm bald das erledigte Bistum von Worcester und dazu das von London (958) gegeben. Nicht lange darauf starb Eadwig (959) und das ganze Reich ward unter Eadgars Scepter vereinigt. Gleichzeitig öffnete sich für Dunstan der Zugang zu der wichtigsten Stelle im Reich. Er bestieg 959 den Erzstul von Canterbury, den er fast 30 Jare inne hatte. Der Vorwurf, dass er einen unbeschränkten Einfluss auf den jungen König ausgeübt, gereicht ihm zur größten Ehre. Denn Eadgars Regierung wird als die glücklichste gepriesen. Und die Hand, die bei der drohenden Stellung der mächtigen Dänen und kampflustigen Walliser, bei dem vielfachen Landesunglück und der Gärung im Innern die Regierung sicher und ruhmvoll fürte, zeigt keine gewönliche Herrschergabe. Es wird von Dunstan ausdrücklich gerühmt, dass er für Herstellung der Rechtspflege, Handhabung der Ordnung und Hebung der Sittlichkeit des Volkes viel getan habe. Darüber versäumte er die Kirchenreform nicht. Er benützte dazu vornehmlich den großen Einfluss, den er in Kirche und Stat hatte. Um die Reformen durchzufüren, besetzte er die erledigten Stellen mit Männern seiner Richtung. Oswald, der in Fleury in den Benediktinerorden eingetreten war, wurde sein Nachfolger in dem Bistum Worcester (960—972) und nachher Erzbischof von York (972—992). Sein Schüler Aethelwold erhielt das Bistum Wincester (962—984). Sodann wurden viele Benediktiner aus dem Auslande nach England gezogen, darunter Abbo, der Abt zu Ramsey wurde. Mit Hilfe dieser Männer fürte Dunstan die Benediktinerregel ein, aber nicht one hestigen Widerstand und große Gewalttätigkeit. Anders jedoch konnte in jener Zeit nicht reformirt werden. Amtsvernachlässigung, Habsucht, Wucher, Jagdliebhaberei, Trunksucht und noch Schlimmeres ging damals unter der Geistlichkeit im Schwange. Besonders verderblich erschien die Priesterehe, da die Priester mehr für die Bereicherung ihrer Familien, als für die Kirche sorgten und lieber ihren Glauben als ihre Schätze hingaben. Dunstan suchte deshalb die Kanoniker durch Mönche zu ersetzen. Es sind noch viele Verordnungen in Beziehung auf Kirchenreform vorhanden (Wilkins, Concilia I, 225; Kemble, Cod. Dipl. II. III), welche Eadgar und Dunstan zugeschrieben werden. Ob dies bei den Überarbeitungen der Ecgbertschen Beicht- und Bußbücher (ebend.) mit Recht geschieht, ist sehr zweifelhaft. Auch das Oswaldeslaw vom Jare 964 wird von Kemble für unecht erklärt. Dagegen sind die in sächsischer Sprache verfassten Verordnungen vom Jare 967, welche die Entrichtung des Kirchenzehntens und Peterpfennigs einschärfen (ebend.), sowie ein Erlass oder Konzilbeschluss one Zeitangabe (Cod.

Dipl. Nr. 590) echt. Nach diesem müssen sich die Kanoniker entweder der strengen Regel unterwerfen, oder den Mönchen Platz machen. Die Bischöfe sind aus der Mitte der Mönche zu wälen, von dem König zu bestätigen und müssen der bisher gewönlichen schwelgerischen Gelage sich enthalten, dürfen die Einkünfte der Klöster nicht antasten, sondern sollen, was über den nötigen Bedarf der Mönche vorhanden ist, im Einverständnis mit ihnen den Armen zuwenden.

Wie weit Dunstan die Durchfürung dieser Reformen gelang, läßt sich nicht genau nachweisen. In Wincheſter und Worceſter wurden die Kanoniker durch Mönche ersetzt. In Canterbury geschah dies aber erst nach Eadgars Tod. Die übrigen Kathedralen scheinen ihre Kanoniker beibehalten zu haben. Dagegen wurde die Reform der Klöster mit großem Nachdruck durchgefürt, und eine große Zal neuer Benediktinerklöster gegründet, namentlich von Eadgar (wie erzält wird über 40), Aethelwold und Oswald. Zu früh für die Kirchenreformen wie für das Wol des States starb der junge König (975). Bei dem Regierungswechsel brachen die alten Kämpfe wider aus. Eadgars ältester Son Eadward war von seinem Vater und vielen Edlen zum Nachfolger bestimmt. Dunstans Gegner wollten durch Erhebung des jüngeren Sones Aethelred, eines 7järigen Knaben, an's Ruder kommen. Sie unterlagen, erhoben aber die Waffen in Mercien und vertrieben die Benediktiner. Diese fanden jedoch Verteidiger in Ostanglien und Kent. Um eine neue Spaltung des Reiches zu verhüten, wurde ein Reichstag in Wincheſter und dann zu Calne in Wiltshire gehalten (977). In dem Zusammenbrechen des Bodens des Sitzungssales, wodurch viele der Gegner umkamen, und in der wunderbaren Rettung Dunstans sahen die Freunde des letzteren ein Gottesurteil. Aber seine Feinde sannen auf Rache. Eadward fiel durch Meuchlerhand (978) und Aethelred bestieg den Thron. Wol wurde der 10järige Knabe Dunstans Einfluſs möglichst entzogen, aber doch scheint es den Gegnern nicht gelungen zu sein, dem mächtigen Prälaten die Zügel der Regierung zu entreißen. Zum Besten der Kirche und des States handhabte er dieselbe bis an sein Ende. Er starb am 19. Mai 988, zwei Tage nach Himmelfart, als er beim Hochamte die Doxologie sprach, und wurde in der Kathedralkirche in Canterbury beigesetzt.

Selten hat ein Mann eine so hervorragende Stellung in Kirche und Stat eingenommen, wie Dunstan. Dazu war er aber auch besonders befähigt. Er war ein reichbegabter, für seine Zeit gelehrter und vielseitig gebildeter Mann, hochstrebend und herrschsüchtig, von ungemeiner Tatkraft und unbeugsamem Willen, streng und unerbittlich gegen Freund und Feind, gegen Hoch und Niedrig. Muſste doch sein geliebter König Eadgar selbst wegen Entehrung einer Novize 7 Jare Buße tun. Auch dem Papste wagte er entgegenzutreten, als dieser die Partei eines von Dunstan exkommunizirten Edlen ergriff. Sein Leben war untadelig, mönchisch streng. Aber die Tugenden der Milde und Demut waren ihm fremd. Rücksichtslos verfolgte er seine Zwecke. Und doch war er vielleicht eben durch solche gute und böse Eigenschaften allein geeignet, die Kirche aus ihrer Versunkenheit zu heben, den Stat, wärend Knaben auf dem Throne saßen, auf die Höhe der Macht zu stellen. Es ist schon gesagt worden, was er mittelst der Benediktinerklöster für die Bildung der Geistlichen und des Volkes tat. Sein Verdienst war es, daſs die Sicherheit im Lande und die Gerechtigkeitspflege hergestellt wurde. Was das Land an ihm gehabt, wurde nur zu bald erkannt, als nach seinem Tode das Reich von der Höhe, auf die er es erhoben, rasch herabsank.

Dunstan ist auf die verschiedenste Weise beurteilt worden. Wärend die einen ihn als einen Heiligen, als den größten Mann seiner Zeit verehrten, sahen die meisten Geschichtschreiber seit der Reformation in ihm den ehrgeizigsten Prälaten, der kein Mittel scheute, um die Herrschaft in seine Hand zu bringen und den Stat der Kirche, die Kirche Rom zu unterwerfen. Man wirft ihm vor, daſs er das Cölibat eingefürt, und vergiſst, daſs dieses mit den Mönchen, die die Sachsen bekehrten, herübergekommen und von Ecgbert im 8. Jarhundert durch die schärfsten Strafen aufrecht gehalten wurde. Dunstan gegenüber wollte man in dem schwachen Eadwig den Vorkämpfer der religiösen und politischen Freiheit sehen,

wärend die Kämpfe unter ihm und später nichts weiter waren als einesteils der Widerstand, den die Geistlichkeit überall der Einfürung der strengen Benediktinerregel entgegensetzte, andererseits die Streitigkeiten der Parteien im Lande. Wird aber Dunstan nicht vom modernen Standpunkte aus beurteilt, so muss, one seine Herrschsucht und Leidenschaftlichkeit zu verteidigen, zugestanden werden, dass er für die Kirche seiner Zeit viel getan, und als der Tüchtigste im Stat die Regierung zum Wol des Landes gefürt hat. **C. Schöll.**

Duperron, Jacques Davy, geboren 1559 in Bern (s. Revue crit. 1877, Nr. 49) in der Schweiz von reformirten Eltern aus St. Lo in der Normandie, die wegen der Religion auf einige Zeit ihr Vaterland hatten verlassen müssen, bedeutend als Diplomat, Redner, Schriftsteller, Dichter, guter Prosaist, aber charakterlos, von seinem Vater sorgfältig erzogen, wurde bald an den Hof gebracht, 1576, und erhielt bei König Heinrich III. von Frankreich eine Stelle als Vorleser. Seine Gesinnung gab sich kund, als er einst vor dem König die Existenz Gottes gegen die Atheisten siegreich verteidigte und hinzufügte, er sei bereit, auch den Atheismus zu verfechten. Da der Katholizismus ihm eine glänzendere Laufban versprach, als der Glaube der Reformatoren, wurde er im 25. Lebensjare katholisch und Priester, und als solcher eifriger Proselytenmacher und Polemiker gegen die Kirche, von welcher er abgefallen. Er hatte vorzüglichen Anteil an der sogenannten Bekehrung Heinrich IV., der ihn bei der Belagerung von Rouen kennen gelernt, seine glänzend geistreiche Unterhaltung liebte, 1591 ihn zum Bischof von Evreux ernannte und sich seiner theologischen Gelehrsamkeit und Dialektik bediente, um sich den Weg zum Übertritt durch ihn banen zu lassen, d. h. dieser, der aus politischen Gründen, nicht one inneren Kampf, sich zur Abschwörung des evangelischen Glaubens entschlossen, ließ Duperron nebst anderen Geistlichen in seiner Gegenwart zu Gunsten des katholischen Glaubens lange Reden halten und nahm von ihnen zum Scheine Unterricht an. Er war es auch, der in Verbindung mit dem Kardinal d'Ossat, auf Befehl des Königs, die Absolution desselben in Rom betrieb und erhielt (1595). Darauf weihte ihn der Papst zum Bischof von Evreux, wozu ihn der König bereits designirt hatte. In dieser Stellung wandte er alle möglichen Künste an, um seine ehemaligen Religionsgenossen abtrünnig zu machen, und leistete seinem König eine neue Hilfe, indem er die Auflösung von dessen kinderloser Ehe mit Margaretha v. Valois in Rom betrieb. Über seinen Streit mit Du Plessis und die Konferenz in Fontainebleau s. d. Art. Du Plessis. Im Jare 1604 wurde er Kardinal, zwei Jare darauf Groß-Almosenier von Frankreich und Erzbischof von Sens. Im Jare 1604 lud ihn Clemens VIII. ein, an den Verhandlungen der congregatio de auxiliis über das molinistische System teilzunehmen. Das Urteil, das Clemens VIII. von dieser Angelegenheit fällte, ward ihm von Duperron eingegeben. Zu gleicher Zeit wirkte er für Aussönung des Papstes mit der Republik Venedig. Sein Ansehen in Rom war so hoch gestiegen, dass Clemens ausrief: „Bitten wir Gott, dass er den Kardinal Duperron erleuchte, denn er kann uns zu allem, was er will, bereden". In Frankreich tat er sich noch hervor auf einer in Paris 1612 gehaltenen Synode, welche auf seinen Betrieb das Buch des Edmund Richer über kirchliche und politische Gewalt verdammte, in der Versammlung der Reichsstände zu Paris 1614—1615, wo er in Verbindung mit der Geistlichkeit, wiewol vergeblich, die Annahme der canones und decreta des Konzils von Trient betrieb (es handelte sich nur um die Disziplinar- und Reformdekrete). Duperron starb 5. September 1618 in der Vorstadt Batignolles von Paris. Seine Schriften erschienen 1620 und 1622 in 3 Foliobänden in Paris. Der erste Band enthält sein traité sur l'Eucharistie, gegen Du Plessis-Mornay zunächst gerichtet. Der zweite Band enthält die Akten seiner Kontroverse mit Jakob I. von England. Dieser König, der sich auch schmeichelte, die Theologie zu verstehen, hatte gegen Heinrich IV. die anglikanische These verteidigt, dass er mit seiner Kirche zur katholischen Kirche gehöre und alles annehme und glaube, was die alten Katholiken für notwendig zum Heile ansahen. Das gab dem Kardinal Anlass zu einer langen Erwiderung.

Im dritten Bande findet ſich eine Entgegnung auf ein Schreiben mehrerer reformirter Geiſtlicher über die Berufung, ſodann der Bericht über die Konferenz in Fontainebleau mit Du Pleſſis-Mornay, die Zuſammenſtellung der Artikel, die man in einer für die Bekehrung der Schweſter Heinrichs IV. zu veranſtaltenden Konferenz zu behandeln gedachte, endlich die Widerlegung der Schrift des Daniel Tilenus, Prof. in Sedan, betreffend die apoſtoliſchen Überlieferungen. S. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. Tome 17, p. 25 sqq.; Peret, Le cardinal Duperron, Paris 1876, mir nur durch eine lobende Kritik bekannt; France protestante, t. 4, 217; Stähelin, Der Uebertritt König Heinrichs IV. zur katholiſchen Kirche, Baſel 1856; Puyol, Edmond Richer, t. II, Paris 1877.

Herzog.

Du Pin, Louis Ellies, Sprößling einer alten Adelsfamilie der Normandie, wurde geboren zu Paris den 17. Juni 1657 und erhielt frühzeitig eine gelehrte Erziehung. Schon mit 15 Jaren wurde er Magister artium, beſtimmte ſich dann zum geiſtlichen Stande und wurde 1684 Doktor der Sorbonne. Bereits 1686 erſchien der erſte Band ſeines Hauptwerks: Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques, deſſen freiſinnige Richtung dem Verfaſſer das Miſsfallen des Klerus und Boſſuets insbeſondere zuzog. Durch Androhung einer ſtrengen Cenſur ließ er ſich zu einer Retraktation bewegen, welche gleichwol die Unterdrückung des Werkes durch eine Parlamentsverfügung von 1693 nicht verhinderte. Es wurde aber die Fortſetzung desſelben unter dem veränderten Titel Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques geſtattet, unter dem es eine Ausdehnung bis zu 61 Oktavbänden (mit den Supplementen) erlangte. (Das eigentliche Werk erſchien in Paris 1686—1704 in 58 Bänden in 8°, in Amſterdam in 19 Bänden in 4°.) In die Händel wegen der Bulle Unigenitus verwickelt, und dann als Janſeniſt und Unterzeichner des cas de conscience (ſ. d. Art. „Janſen") nach Chatelleroult verbannt, erlangte er zwar unter der Bedingung einer zweiten Retraktation ſeine Zurückberufung, nicht aber die Erlaubnis, ſeine Lehrtätigkeit am Collège de France fortzuſetzen. Unter der Regentſchaft trat er in enge Verbindung mit dem Erzbiſchof von Canterbury, Wilhelm Wake, und korreſpondirte mit demſelben über Vereinigung der anglikaniſchen mit der römiſchen Kirche, weshalb ſich im Februar 1719 auf Betrieb von Dubois die Polizei aller ſeiner Papiere bemächtigte. Er nahm auch teil an dem Vereinigungsverſuch der römiſchen und griechiſchen Kirche, der bei Peters des Großen Anweſenheit in Paris im Jare 1717 von der Sorbonne (ſ. d. Art.) unternommen wurde. Am 6. Juni 1719 ſtarb er zu Paris.

Du Pin hat ſich auch als Kanoniſt im Sinne des Gallicanismus hervorgetan durch ein Werk: de antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae, Paris 1686, 4°, und durch den Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle, einen ausfürlichen Kommentar zu den vier Artikeln des gallicaniſchen Klerus, der zuerſt in Paris 1707, 8°, 1770 in Wien, ins Lateiniſche überſetzt unter dem Titel de potestate eccl. et temp., und darnach wider mit Benützung einer neuen und vermehrten von Dinouart beſorgten franz. Ausgabe von 1768 in Mainz 1788 in 4° erſchien. Von ſeinen übrigen Schriften, die ſich vollſtändig bei Nicéron in 28 Nummern verzeichnet finden, ſind noch hervorzuheben ſeine methode pour étudier la théologie (1776), l'histoire de l'Eglise en abrégé (1712), ſeine Ausgaben des Optatus (1700) und der Werke Joh. Gerſons (1703). Er ſchrieb mit außerordentlicher Leichtigkeit, mit viel Geſchick und Geſchmack, aber nicht mit eben ſo viel Gründlichkeit.

Siehe Nicéron mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la rep. des lettres, Tom. II, Paris 1729, 12°, p. 25—48. — Nouvelle bibliothèque générale, Tom. XV, Paris 1856, 8°, p. 303—306. — Auch Du Pins eigene Nachrichten über ſich und ſeine Schriften im letzten Bande ſeiner nouvelle bibliothèque des aut. eccl. (Amſterdamer Ausgabe Bd. XIX, S. 176—253).

Scheurl.

Du Pleſſis-Mornay, eig. Philipp de Mornay, Seigneur du Pleſſis-Marly, Baron von La Forêt-ſur-Sèvre, war einer der hervorragendſten franzöſiſchen

Protestanten an der Wende des 16. Jarhunderts, bedeutend als Statsmann, Krieger, Diplomat, Theologe und Schriftsteller und vor allem als Mann in des Wortes bester Bedeutung, geb. 5. Nov. 1549, gestorben 11. Nov. 1623. Sein elterliches Haus in Buhy im Vexin in der Normandie stellte im kleinen die verschiedenen Strömungen dar, welche in Frankreich sich damals geltend machten; der Vater Jakob von Mornay, ein einfacher Landedelmann der alten Schule, ein tapferer Kriegsmann von erprobter Rechtschaffenheit, hielt zum teil aus weltlichen Beweggründen fest an dem alten (katholischen) Glauben, die Mutter (Françoise von Bec-Crespin aus sehr alter normannischer Familie) neigte ziemlich bald der neuen Lehre zu, wollte aber, um den Frieden des Hauses nicht zu stören, zu Lebzeiten ihres Mannes mit ihren Ansichten absichtlich nicht offen hervortreten, gab indessen doch ihren Kindern evangelische Lehrer und schickte sie deswegen eine zeitlang zu evangelischen Verwandten. Wie so mancher 2. Son war Philipp Mornay zum geistlichen Stande bestimmt, sein Vater schickte ihn in das streng katholische Collegium Lisieux in Paris, aber die protestantische Anregung blieb und machte sich immer mehr geltend; auf seinem Sterbebette verschmähte Jakob Mornay den Zuspruch des katholischen Priesters, kurze Zeit nachher trat die Mutter, durch schwere Krankheit erschüttert, mit der übrigen Familie offen zum Protestantismus über (1559). Philipp tat diesen Schritt nicht gezwungen oder nur aus kindlichem Gehorsam; soweit er vermochte, prüfte er im 11. Jare die beiden Konfessionen besonders nach der heil. Schrift, um sich eine eigene Überzeugung der richtigen Lehre zu bilden; so frühe schon zeigte sich die Selbständigkeit seines Urteils, die einen Hauptzug seines ernsten festen Charakters ausmachte.

Seine Studien, welche durch mehrfaches Kranksein unterbrochen wurden, setzte er mit außerordentlichem Eifer und glänzendem Erfolge in Paris fort, ein mächtiger Wissenstrieb reizte ihn dazu, sich alles anzueignen, was zu einer guten Bildung gehörte, treffliche Geistesgaben, eiserner Fleiß, ausgezeichnete Lehrer (Ramus) trugen ebenfalls das ihre dazu bei, so wurden seine Kenntnisse sehr umfassend, besondere Vorliebe wandte er theologischen Studien zu; die gute Gesellschaft, in welcher er sich bewegte, hielt ihn von jugendlichen Ausschweifungen ab, er war über sein Alter ernst und besonnen und so konnte es nicht fehlen, dass er durch sein Wissen bald in weiteren Kreisen bekannt wurde. Eine Probe desselben legte er in einer Disputation ab, welche er vor einer zalreichen Versammlung adeliger Herren und Damen im Hause der Marquise von Rothelin mit einem katholischen Herrn von Menneville über die Hauptunterscheidungslehren beider Konfessionen hatte und siegreich bestand. Die Neigung zu solchen öffentlichen Wortgefechten, wie sie allerdings auch in der Sitte der Zeit lagen, ist ihm von dort an geblieben.

Als im Herbst 1567 der zweite Religionskrieg ausbrach, wollte auch Du Plessis, nachdem er das Widerstreben seiner Mutter überwunden hatte, zu der Armee Condés eilen, aber ein Beinbruch infolge eines unglücklichen Sturzes mit dem Pferde fesselte ihn 3 Monate lang an ein schmerzliches Krankenlager. Ein Gedicht, die Schrecken des Bürgerkrieges beschreibend, war die Frucht dieser unfreiwilligen Muße, leider ist dies Erstlingswerk seiner fruchtbaren Feder bei der Plünderung der Bibliothek des Kardinals von Chatillon (s. d. Art. „Coligny"), welchem Du Plessis es zugesandt hatte, verloren gegangen, aber es zog die Aufmerksamkeit des gelehrten Prälaten auf den jungen Schriftsteller und bante den Verkehr mit der mächtigen Familie Chatillon an. Es war zum teil ihr Einfluss, welcher Mutter und Son darauf hinwies, dass dem letzteren und der gemeinsamen Sache (des französischen Protestantismus) besser gedient sei, wenn der junge Student mit seinen vielversprechenden Talenten seine Bildung auf Reisen und auf auswärtigen Universitäten zu einer tüchtigen Vollendung bringe, als wenn er im ungewissen Kampfgetümmel der Bürgerkriege sich frühzeitige kriegerische Lorberen sammle. Mit guten Empfehlungen auch vom Kardinal von Chatillon aus versehen, verließ er Mitte August 1568, ungefär um dieselbe Zeit, als die Flucht Condés und der übrigen Reformirten nach La Rochelle das Signal zum dritten Religionskriege gab, sein Vaterland, glücklich mannigfachen Nachstellungen entrin-

nend; one sich in Genf, wo die Pest wütete, aufzuhalten, begab er sich nach Heidelberg und brachte dort den Winter 1568—69 zu, dann reiste er nach Italien, besuchte Padua, Bologna und nahm einen mehrmonatlichen Aufenthalt in Venedig; eine Fart nach Dalmatien und Istrien musste wegen der Piraterie der Türken aufgegeben werden, dafür durchzog er längs des adriatischen Meeres die schöne Halbinsel bis Rom, wandte sich dann über Florenz, Mailand und Trient nach Wien; Mähren, Böhmen, die wichtigsten Länder Deutschlands wurden durchwandert, Herbst 1571 langte er in Frankfurt an, den Winter 1571—72 brachte er in Köln zu; von dort wandte er sich in die Niederlande, setzte dann nach England über und kehrte endlich Juni 1572 in sein Vaterland zurück. Er hatte seine Wanderjare wol angewendet; eifrigst hatte er juridische und sprachliche Studien getrieben, in Heidelberg bei dem sprachgelehrten Emmanuel Tremellio hebräisch gelernt, aber auch die modernen Sprachen, deutsch, italienisch, englisch, waren ihm geläufig worden. Anders als der gewönliche Edelmann, welcher auch zur Ausbildung „die große Tour" zu machen pflegte, hatte er sich sorgfältig durch gründliche Lektüre auf seine Reise vorbereitet; nicht bloß die Merkwürdigkeiten wollte er beschauen, mit scharfem Blicke betrachtete er Land und Leute, suchte die Gesetze, die politischen Einrichtungen, die socialen, kirchlichen und politischen Verhältnisse kennen zu lernen und fürte über alles ein ausfürliches Tagebuch, welches aber leider später in fremde Hand geriet und seinem Verfasser nicht mehr zurückgegeben wurde. Noch förderlicher für ihn war, dass er durch seine Empfehlungen in die Gesellschaft bedeutender, tüchtiger Männer gelangte, deren Freundschaft für ihn oft unschätzbar war, auch sein späteres Leben mannigfach bestimmte. So lernte er auf der Messe in Frankfurt 1569 Hubert Languet (s. d. Art.) kennen, ein inniger Freundschaftsbund erwuchs aus diesem Zusammensein; mit väterlicher Zuneigung nahm der ziemlich ältere Mann des jungen Landsmannes sich an und dem strebsamen Jüngling ist der vielgereiste und erfarene Diplomat in sehr vielem Lehrer und Vorbild gewesen; noch in seiner Todesstunde hat Languet dieser Vereinigung mit dankbaren Worten gedacht. In Venedig wurde er mit dem französischen Gesandten Du Ferrier bekannt, ihre Lebenswege haben sie später manchmal zusammengefürt und Du Ferrier ist durch Du Plessis Protestant geworden. Sein Aufenthalt in Köln brachte ihn mit niederländischen Flüchtlingen zusammen, durch sie wurde er auf's genaueste in die Verhältnisse ihres unter Albas eisernem Joche schmachtenden Vaterlandes eingeweiht; der solidarische Zusammenhang, in welchem die französische Reformation mit der niederländischen stand, der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die katholische spanische Weltmacht, war ihm von dort an eine unumstößliche Warheit, seinen Nachbarn darin seine Unterstützung zu leihen, eine ware Lebensaufgabe. Infolge dieses Zusammenseins schrieb Du Plessis 2 Flugschriften, in welchen er die Niederländer aufforderte, die spanische Herrschaft abzuwerfen; sie kamen Wilhelm von Oranien in die Hände; er wurde auf den talentvollen Publizisten aufmerksam, trat sofort mit ihm in Verbindung und so entstand der vertraute Verkehr, welcher Du Plessis später in die Dienste des Schweigsamen fürte. Auf seiner ganzen Reise hatte er keinen Hehl von seinem Glauben gemacht, nie beugte er z. B. die Kniee vor dem vorübergetragenen Sakramente, manche Widerwärtigkeiten zog ihm dies offene Bekenntnis zu, one dass es indessen je zu ernsten Folgen gekommen wäre, aber auch unsträflich war er als Jüngling seinen Weg gewandelt, er hatte sich fest vorgenommen, niemand durch sein Benehmen einen Anstoß zu geben, um seinem Glauben keine Schande zu bereiten, und er hatte dies gehalten.

So war der 23järige Jüngling sittlich unverdorben, voll Eifer für seinen Glauben, reich ausgestattet mit Kenntnissen aller Art, mit einer gewaltigen Arbeitskraft und Arbeitslust, ein scharfer Beobachter und zuverlässiger Charakter, reifer, als seine Jare erwarten ließen, für politische Geschäfte, zu großen Hoffnungen berechtigend. Diese Eigenschaften erkannte sogleich in ihm Coligny, auf welchen die übrigen Hugenotten wie auf ihren Vater bewundernd blickten und um welchen sich der junge protestantische Adel als um ein hochverehrtes Vorbild in allen militärischen und statsmännischen Angelegenheiten sammelte. Eine Denk-

schrift, in welcher Du Plessis die politische Notwendigkeit Frankreichs, die aufständischen Niederländer zu unterstützen, klar auseinandersetzte, wurde vielleicht im Auftrag des Admirals verfaßt, jedenfalls stimmte sie ganz mit seinen Ansichten überein und wurde von ihm dem K. Karl IX. vorgelegt. Sie ist die erste uns erhaltene Schrift von Du Plessis (oft abgedruckt, so in Mémoires de l'Estat. Middelbourg 1576, T. 1) und zeigt die scharfe Beobachtung, das klare politische Urteil des jungen Mannes im besten Lichte. Die Absicht, ihn als Gesandten zu Wilhelm von Oranien zu senden, kam wegen der Niederlage, welche La Noue und Genlis am 11. Juli 1572 von Alba erlitten, nicht zur Ausfürung, dagegen machte er die vollen Schrecken der Bartholomäusnacht durch. Nach dem Attentate Maurevels auf Coligny nötigte er seine Mutter zur Abreise von Paris, er selbst blieb, voll schlimmer Anungen, entschlossen das Los seiner Brüder zu teilen, nach seinen besten Kräften den Admiral zu schützen. Zu seinem Glücke konnte er eine neugemietete Wonung in der Straße Bethizy, wo Coligny wonte, nicht beziehen, sonst hätte er dasselbe Schicksal erlitten. Beim ersten Lärm am 24. August verbrannte er seine Papiere und flüchtete auf das Dach des Hauses, glücklich entging er dort manchen Nachstellungen. Montag (den 25.) früh mußte er sein Quartier verlassen, in unscheinbarer Kleidung begab er sich zu einem Freunde seiner Familie, der ihn bis zum Dienstag beherbergte und unter mancherlei Gefaren als seinen Schreiber nach St. Denys schaffte; dort wurde er von einem aufgeregten Volkshaufen angefallen und ausgefragt und nur der Kaltblütigkeit, mit welcher er seine angenommene Rolle weiter spielte, hatte er es zu danken, daß er nicht gefangen oder niedergestoßen wurde. Das Schloß des Marschalls Montmorency in Antilly bot ihm den nächsten Zufluchtsort, aber nur für kurze Zeit, auch sein elterliches Haus, wohin er sich begab, dünkte ihm nicht sicher, mit genauer Not entrann er nach Dieppe und von dort nach England, das ihm nun, wie so vielen seiner Glaubensgenossen eine sichere Zuflucht gewärte.

Noch von seinem früheren Aufenthalte her hatte Du Plessis dort viele Freunde, neue Empfehlungen von Languet verschafften ihm Zutritt in die höchsten Kreise, er wurde der Königin Elisabeth vorgestellt, im Interesse seiner Glaubensgenossen suchte er manchen Verdächtigungen, welche nach der Bartholomäusnacht entstanden waren, entgegenzuwirken, er fing an, die Rolle eines politischen Agenten für Wilhelm von Oranien, später auch für den Herzog von Alençon-Anjou, den jüngsten Bruder Karls IX. zu spielen. Der Frieden von Boulogne, 11. Aug. 1573, verschaffte ihm zwar die Möglichkeit in sein Vaterland heimzukehren, aber bei der grauenvollen Verwirrung, welche dort herrschte, dachte er zunächst nicht daran, sein sicheres Asyl zu verlassen. Es waren dies die trübsten, unerquicklichsten Zeiten des französischen Protestantismus; der Partei fehlte es an einem bedeutenden Haupte, Heinrich von Navarra hatte von seiner militärischen und statsmännischen Begabung noch keine Probe abgelegt, überdies war er gefangen und hatte seinen Glauben abgeschworen; die Ligue mit ihrem unverhüllten Verlangen nach Alleinherrschaft des katholischen Glaubens begann ihren Schatten immer gewaltiger über Frankreich zu werfen; um ihre Existenz und ihren Kultus einigermaßen sicherer zu stellen, verbanden die Hugenotten sich mit den Politikern. Du Plessis hatte nie zu den letzteren gehört, mehr als irgend ein anderer erkannte er das Verhängnisvolle dieser Vermengung des Religiösen und Politischen und das tragische Geschick, daß die religiösen Ziele den politischen untergeordnet werden mußten, hatte er mehrfach zu empfinden. Mehrere Jare lang fürte er, nachdem er auf Andrängen von La Noue Ende 1573 England verlassen hatte, ein unstätes Kriegerleben; an dem Fastnachtsunternehmen von St. Germain März 1574, nahm er teil, das Ganze mißlang, wie die Besetzung von Mantes, welche Du Plessis auf sich genommen hatte, dann eilte er, unter großen persönlichen Gefaren, im Auftrag des Herzogs von Anjou zu dem Grafen Ludwig von Nassau, um ihn zu einem Zuge nach Frankreich zu bewegen, abermals one Erfolg; Ludwig eilte seinem Untergang in der Schlacht bei Mookerheide entgegen. Du Plessis ging nach Sedan und unterstützte von dort aus Condé und die Brüder Montmorency auf ihrer Flucht nach Deutschland. Als im Winter 1575—76

Thoré von Montmorency mit deutschen Soldtruppen einen Einfall in Frankreich machte, eilte Du Plessis ihm entgegen und nahm ein Kommando unter ihm an, aber bei Dormans, 10. Okt. 1575, wurde das kleine Heer von dem jungen Herzog von Guise vollständig geschlagen und Du Plessis gefangen. Ein glückliches Ungefär wollte, dass man ihn nicht erkannte, so wurde er gegen ein geringes Lösegeld freigegeben, er eilte nach Sedan, dem beinahe unabhängigen Besitztum des Herzogs von Bouillon. In dem Grenzorte, von wo aus man ebenso leicht nach Deutschland als in die Niederlande flüchten konnte, hielten sich viele angesehene Protestanten auf, unter anderen Charlotte Arbaleste, die junge Witwe von Jean de Pas-Feucquères († 23. Mai 1569). Die edle Dame, Tochter von Gui Arbaleste, Herr de la Borde, geb. März 1550, hatte des Lebens ernste Fürung vielfach erfaren; mit 19 Jaren hatte sie ihren Gemal verloren, in der Bartholomäusnacht war ihr und ihres Kindes Leben aufs ernstlichste bedroht gewesen und nur eine an Abenteuern reiche Flucht rettete sie, zurückgezogen lebte sie in Sedan. Dort lernte Du Plessis die mit hohem Interesse für alle religiösen und wissenschaftlichen Fragen, welche die Welt bewegten, begabte Frau kennen, und es ist eine von den lieblichsten Episoden in ihren Memoiren, wie sie das Aufkeimen ihrer gegenseitigen Neigung bei den gemeinsamen ernsten Studien, welche sie mit einander trieben, mehr anen lässt, als schildert. In dem an bedeutenden Frauen so reichen Frankreich ist sie eine von den anziehendsten Erscheinungen; von Herzen fromm, ihren reformirten Glauben von ganzem Gemüte umfassend, in ihrer ernsten Lebensanschauung gleichgestimmt mit ihrem Gatten, war ihr fester Entschluss, eine warhaft christliche Ehe zu füren; sie war in jeder Hinsicht die treue, unermüdliche Gehilfin ihres Mannes, seine beste Ratgeberin, sie teilte seine Arbeiten, seine Gefaren trotz ihrer schwachen Gesundheit, aber nie ist sie aus ihrer Sphäre herausgetreten, sie lebte nur ihrem Gott, ihrem Mann und Kinderkreis. Charakteristisch für die ernste Hugenottin ist, dass sie von Du Plessis als Brautgeschenk eine Abhandlung wünschte; er schrieb, ihre Stimmung kennend, seinen Discours de la vie et de la mort, philosophische Betrachtungen über die Altersstufen, Tod und Ewigkeit aus den Klassikern, besonders Seneka, mit christlichen Ideeen durchsetzt, fließend und elegant geschrieben (Lausanne 1576, Paris 1580; ins Lateinische übersetzt Frankfurt 1585; ins Englische London 1576; auch sonst öfters aufgelegt. Mémoires T. II). Um ihrem ältesten Sone Philipp ein Vorbild für sein Leben zu geben, zeichnete sie die Geschichte ihres gemeinsamen Lebens auf; sie hatte die schmerzliche Aufgabe, auch den Tod dessen erzälen zu müssen, dem diese Memoiren gewidmet waren. Man sieht es denselben an, sie sollten durchaus nicht als schriftstellerische Leistung gelten, sie wollte eine einfache schmucklose Lebensbeschreibung geben, aber gerade dass sie one Übertreibung und Phrasen berichtet, dass sie mehr zurückhält als verrät, bildet den Wert dieser Memoiren, deren Reiz überdies noch in ihrer klaren, knappen und naiven Schreibweise ruht; dass sie eine sehr wichtige Quelle für die Zeitgeschichte sind, versteht sich bei der Bedeutung der Schreiberin von selbst. (Sie wurden zuerst herausgegeben als Bd. I der Mémoires et correspondance de Du Plessis-Mornay p. p. de la Fontenelle de Vaudoré et Auguis. Paris 1824—25; eine korrektere Ausgabe besorgte im Auftrag der Société de l'histoire de France Mde. de Witt, die Tochter Guizots, unter dem Titel: Mémoires de Madame de Mornay, T. 1. 2, Paris 1868—69; diese Ausgabe enthält außerdem eine Reihe vorher unbekannter Familienbriefe von Du Plessis an seine Frau, von dem Sone Philipp an seine Eltern, von den Töchtern Martha und Elisabeth.) Erwänungswert ist folgendes Ereignis, charakteristisch für die Strenge der reformirten Kirche wie für Frau Mornay. Als sie sich im J. 1584 mit Familie in Montauban aufhielt, wurde sie wegen ihrer eigentümlichen Haartracht, welche sie in langen Locken auf die Schultern herabfallen ließ, von dem Konsistorium mit der Ausschließung vom Abendmal bedroht; umsonst erklärte sie, immer sich so getragen zu haben, one dass Jemand Anstoß genommen; das Konsistorium blieb unerbittlich; nun bestand auch die sonst so nachgebende Dame, im Bewusstsein ihres guten Rechtes, auf ihrer Sitte, sie erklärte, nur wenn ihr Eheherr oder eine allgemeine Synode

diese Tracht verbiete, sie abzulegen, der Meinung eines einzelnen Konsistoriums unterwerfe sie sich nicht, verließ Montauban und feierte das Abendmal in einer benachbarten Gemeinde; ihre Rechtfertigungsschrift darüber siehe in ihren oben angefürten Mémoires T. II, p. 260 sq.

Unmittelbar nach der Hochzeit eilte Du Plessis ins Feld zu seinen Genossen, welchen sich auch Heinrich von Navarra, glücklich der Gefangenschaft entronnen, anschloss; der Frieden von Beaulieu (auch von Chastenoy oder Paix de Monsieur genannt) machte dem Kriege nur für kurze Zeit ein Ende, denn die Stiftung der Ligue trieb die Reformirten bald wider zu den Waffen. Du Plessis nahm an diesem Kriege wenig Anteil, auf die Empfehlung von La Noue hatte Heinrich von Navarra ihn mit einer wichtigen Sendung nach England betraut, auf der Fart dahin wurde er gefangen und völlig ausgeplündert, mit Mühe entging er dem Tode. Über ein Jar blieb er in England, wohin ihm seine Frau folgte; neben seinen diplomatischen Geschäften fand er Muße auch litterarisch tätig zu sein und veröffentlichte seinen Traité de l'église où l'on traite des principales questions qui ont été meues sur ce point en nostre temps. Lond. 1578, nachher oft aufgelegt, auch ins Englische (1579), Lateinische (Genf 1594), Deutsche (Basel 1589) und Italienische (1591) übersetzt; der Umgang mit ausgezeichneten Männern wie Walsingham, Killigrew, Philipp Sidney u. a. machte ihm diesen Aufenthalt zu einem sehr angenehmen. Juli 1578 begab er sich in die Niederlande; dort hatten die Erfolge Don Juans von Österreich, sowie die Gewalttätigkeiten, welche von calvinischer Seite begangen wurden und welche an den Bildersturm von 1566 erinnerten, ganz eigentümliche Zustände hervorgerufen. Don Juan, Wilhelm von Oranien, Erzherzog Matthias, der Herzog von Anjou suchten nacheinander die Provinzen zu gewinnen und zu vereinigen; religiöse Unterschiede begegneten sich mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit und provinzieller Selbständigkeit. Ein reiches Feld für politische und diplomatische Tätigkeit lag Du Plessis offen, aber in diesem vielverschlungenen Gewebe gerade die Fäden herauszufinden und aufzufüren, welche Du Plessis eingefügt hat, geht über den Ramen dieser Studie hinaus (vgl. auch den Art. Marnix). Mit allen Kräften die Sache des Evangeliums fördernd, hielt er sich zuerst in Antwerpen, seit 1580 in Gent auf, — ein Auftrag Heinrichs von Navarra fürte ihn auf kurze Zeit wider nach England. — In den Niederlanden vollendete er auch ein größeres theologisches Werk Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs etc. Anvers. Plantin 1581, Paris 1582, Leyden 1583, Lyon 1597, von Du Plessis selbst ins Lateinische übersetzt Antwerpen 1581, Genf 1583, 1590; Herborn 1602 und öfters aufgelegt, auch englische und italienische Übersetzungen erschienen davon; mit großer Vorliebe arbeitete Du Plessis dies Werk aus, aber die Anstrengung, verbunden mit seinen sonstigen zalreichen Geschäften, fürte eine langwierige Krankheit herbei (1579), welche nur seine gute Konstitution überwand. Endlich fürte der Wunsch Heinrichs von Navarra ihn und seine Familie nach Frankreich zurück, von dort ist seine Geschichte aufs engste mit der seiner Kirche und des Fürsten, welcher dieselbe vertrat, verflochten. Es war ein eigentümliches Verhältnis, in welchem Herr und Diener zu einander standen; auf der einen Seite der frische, lebenslustige, liebenswürdige Bearner, dessen glänzende Begabung als Soldat, Feldherr, Diplomat und geborner Herrscher jedes Jar mehr hervortrat, wozu sein Leichtsinn, seine Liebesabenteuer und seine religiöse Gleichgültigkeit einen um so stärkeren Kontrast bildeten, auf der anderen Seite der ernste, ja strenge Hugenott, der zwar auch ein Mensch von Fleisch und Blut war, wie er Heinrich III. erklärte, und die Güter dieser Welt wol zu schätzen wisse, aber auch wisse, dass er ihnen auf dem Wege, den er eingeschlagen, nicht begegnen werde, dem es heilige Gewissenspflicht war, die Forderungen, welche Gottes Wort, sein Glaube an ihn stelle, treu zu erfüllen, nach Condés Tode (5. März 1588) das hochangesehene Haupt der konsistorialen Partei, treu, zuverlässig, in einer Umgebung, wo alles käuflich war, zu einer Zeit, wo die Großen aller Parteien nur allzuoft ihre eigenen Vorteile verfolgten, von nie angezweifelter Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit; mit

außerordentlicher Arbeitskraft begabt, ein Schriftsteller, welcher immer die Hauptsachen im Auge behielt, dessen Denkschriften stets großartige Gesichtspunkte bekunden, welche mit ruhigem Ernste klar dargelegt werden, war er für Heinrich von unschätzbarem Werte; nicht umsonst hat ihn der König sein Schreibzeug, nötiger als sein Hemd genannt; die Fülle der eigenhändigen Billete, welche Heinrich, sonst nicht sehr schreibluſtig, an ihn richtete, zeugt für seine Zuneigung; bis zu Heinrichs Übertritt ist Du Plessis der vertrauteste und einflussreichste Ratgeber des Königs gewesen, er war in alle politischen Geheimnisse eingeweiht, die wichtigsten Statsschriften jener Periode sind seiner Feder entflossen. Aber nicht bloß darauf dehnte sich sein Einfluſs aus; er hatte die etwas zweifelhafte Ehre der königlichen Freundschaft, von seiner Seite aus war sie ernst und redlich gemeint, freimütig und offen war er stets gegen Heinrich, aber one je die Ehrfurcht, den loyalen Gehorsam, welchen er seinem Monarchen schuldig war, zu verletzen; er liebte den König von ganzem Herzen, sah in ihm Gottes Werkzeug für seine Kirche, deshalb war er auf sein wares Wol bedacht, er suchte ihn zu heben, wo er fülte, dass Heinrichs Leben die königliche Majestät zu entwürdigen drohe; ein Beweis dafür ist das merkwürdige Reglement de la façon de vivre, das er 9. Jan. 1583 für den König aufstellte (s. Mémoires T. III); so war er das lebendige Gewissen seines königlichen Meisters, welches dieser immer befragte, meistens schätzte, aber durchaus nicht immer befolgte; man merkte Du Plessis Anwesenheit bei Hofe an der Lebensart, dem ganzen Gebaren des Königs, in kritischen Augenblicken ist Heinrich immer wider zu ihm zurückgekehrt, auch wenn die Offenheit von Du Plessis ihn beleidigt hatte, seine Kraft und Freundschaft hat Heinrich schrankenlos benützt, ihn selbst aber mehrfach hintergangen und keineswegs nach Verdienst gewürdigt, geschweige denn belont.

Zunächst war er des Königs Abgeordneter auf der National-Synode von Vitré (15. Mai 1583); dem Misstrauen, welches die konsistoriale Partei gegen die politische hegte, dem demokratischen Zug im strengen Calvinismus, welcher die Leitung der „Sache“ durch einen fürstlichen Protektor mit Argwon beobachtete, trat Heinrich durch den Antrag entgegen, dass jederzeit eine Anzal Deputirter bei ihm sein solle, um über alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten direkt zu verhandeln. Du Plessis hat wesentlichen Anteil an dem Zustandekommen dieser Maßregel gehabt, wie er überhaupt an allen organisatorischen Veränderungen, welche das Synodal- und Verfassungswesen der französisch-protestantischen Kirche in jener Zeit betrafen, mehr oder weniger als Urheber und Ratgeber beteiligt war. Auf derselben Synode wurde auch abermals der Versuch unternommen, eine Vereinigung der protestantischen Kirchen Frankreichs, Englands, Deutschlands, der Schweiz und Hollands zu erzielen (s. d. Art. „Chandieu“), ein Anliegen, welches Du Plessis fortwärend am Herzen lag und für welches er auf den Generalsynoden von Gap (1603), La Rochelle (1607) und besonders von Tonneins (1614) anregend und fördernd auftrat, one dass indessen auswärts das mindeste Resultat erzielt wurde.

Eine ganz bestimmte Richtung nahm die Tätigkeit von Du Plessis, als mit dem Tode des Herzogs von Anjou (10. Juni 1584) bei der Kinderlosigkeit und Kränklichkeit Heinrichs III. die Anwartschaft auf die französische Krone für Heinrich von Navarra in nicht allzugroße Ferne gerückt war. Nicht bloß die Ligue, sondern die Masse des französischen Volkes, auch die sogenannten royalistischen Katholiken stellten als obersten politischen Grundsatz, als französisches Statsgrundgesetz auf, dass nur ein Angehöriger der katholischen Konfession den Thron des h. Ludwig besteigen dürfe, und von jener Zeit an datiren die Versuche, Heinrich von Navarra zu ihrem Bekenntnis herüberzuziehen. Die Ligue im Bunde mit Spanien nahm einen neuen Aufschwung, sie stellte den alten Kardinal von Bourbon zum präsumtiven Thronfolger auf, und verpflichtete ihre Angehörigen durch den Vertrag von Joinville (16. Januar 1585) zur Ausrottung der Ketzerei und zur Ausschließung der ketzerischen Fürsten vom französischen Throne. Es ist bekannt, wie schnell Heinrich III., welcher 1584 den Reformirten sich günstig gezeigt, eine politische Versammlung in Montauban (15. Aug.) gestattet, die Sicher-

heitsplätze ihnen noch auf zwei weitere Jare gelassen und Du Plessis, den Abgeordneten der Versammlung, sehr gnädig empfangen hatte, erschreckt durch die Macht der Ligue sich ihr in die Arme warf und durch die Erlasse vom 18. Juli und 7. Okt. 1585 die Pazifikationsedikte und die den Hugenotten eingeräumten Rechte zurücknahm. Hier galt es nun, Heinrichs von Navarra gutes Recht auf die französische Krone zu waren; mit Schwert und Feder hat Du Plessis es getan, damals entfaltete er eine unendliche Tätigkeit in Abfassung von Briefen, Instruktionen, Denkschriften, welche an die Höfe von England, Deutschland gerichtet waren; in dem Wettstreit von Pamphleten, welcher zwischen Reformirten, Liguisten und Politikern entbrannte, hat er entschieden die Palme davongetragen; man vgl. die berühmte Rémonstrance à la France sur la protestation des chefs de la Ligue, Mémoir. III, 49 ff. Ferner Declaration du roy de Navarre contre les calomnies publiées contre lui, ibid. 89 ff. Declaration et protestation du roy de Navarre sur la paix faicte avec ceux de la maison de Lorraine, ibid. 159 ff. Lettre du roy de Navarre à MM. du Clergé ib. 286, de la Noblesse, ib. 290, de Tiers estat., ib. 294. Man fült es diesen Abhandlungen an, dass der Verfasser getragen ist nicht bloß von dem Gedanken, das Recht zu vertreten und daher in großartiger Sicherheit seine Gründe und Beweise auffüren kann, sondern dass ihm als Ideal ein warhaft christlicher König vorschwebt, der die Macht und den Willen hat, das Papsttum zu zerstören und die reine Lehre des Wortes Gottes wider siegreich durch die Welt zu verbreiten. Nach der Seite hin tätig sein zu müssen, Heinrich in seinem protestantischen Glauben zu bestärken, hatte Du Plessis zunächst nicht nötig, denn Heinrich erklärte entschieden allen ihm gemachten Zumutungen gegenüber, seine Religion nicht wie ein Kleid zu wechseln. In dem ausbrechenden Kriege versah Du Plessis die Stelle eines Gouverneurs der wichtigen Festung Montauban, deren Werke er bedeutend verstärkte, aber auch an den Kämpfen in Quercy und Guienne nahm er rühmlichen Anteil, verteidigte Villemur, kämpfte bei Coutras, dem ersten Siege Heinrichs (20. Okt. 1587) tapfer mit, auch an der vergeblichen Belagerung von Saint-Nazaire nahm er teil. Vom Schlachtfelde ging es wider zu Verhandlungen, vom 16. Nov. bis 18. Dez. 1588 tagte in Rochelle die politische Generalversammlung der Reformirten; stark trat das Unabhängigkeitsstreben der Konsistorialen hier hervor; es gelang Du Plessis, den König wie die Versammlung zu gegenseitigem Entgegenkommen zu stimmen; treulich und erfolgreich verteidigte er die Politik seines Herrn und das allgemeine Zutrauen, das er genoss, sprach sich darin aus, dass die Versammlung ihn zum Präsidenten des Rates ernannte, welcher ihre Angelegenheiten bei ihrem königlichen Protektor besorgte, und ihm auch die Oberaufsicht über ihre Finanzen übertrug. Noch war er in Rochelle, als die Nachricht von der Ermordung der Guisen dort eintraf (23. Dez. 1588 in Blois), ein Gottesgericht sah er darin, aber die Bewoner der Stadt hielt er davon ab, Freudenschüsse über diese Botschaft zu lösen. Die Empörung der Ligue gegen Heinrich III. änderte auf einmal die ganze Situation; wie nach dem Frieden von Saint Germain (1570) war auch jetzt wider der Protestantismus in der Lage, seinem angestammten Herrscher als treue Stütze gegen die auflösenden, vaterlandsverräterischen Plane und Handlungen der Ligue zur Seite zu stehen. Du Plessis leitete von Navarras Seite die Unterhandlungen mit Heinrich III. ein, welche 3. April 1589 zu einer Verbindung der beiden Könige gegen den gemeinsamen Feind fürten. Du Plessis' Lon war das Gouvernement der wichtigen den Hugenotten übergebenen Stadt Saumur (April 1589); der Wunsch seiner edlen Gemalin, einmal einen festen Aufenthaltsort zu haben, war endlich in Erfüllung gegangen. Die Überanstrengung der letzten Jare zog ihm eine länger wärende Krankheit zu; noch hatte er sich nicht erholt, da kam die Nachricht von der Ermordung Heinrichs III. (2. Aug. 1589); trotzdem leistete er das Mögliche, um seinem König an der Loire zu nützen, den Kardinal von Bourbon hielt er davon zurück, zu den Liguisten zu gelangen. Erst bei der Belagerung von Dieppe (Ende Sept. 1589) traf er wider beim Könige und beim Heere ein, in der Schlacht bei Ivry (14. März 1590) focht er an Heinrichs Seite, auch an der Belagerung von Rouen (1591—1592) nahm er teil, wärend der-

selben machte er eine Reise nach England, um Elisabeths Hilfe aufs neue zu gewinnen.

Aber bald beschäftigte ihn mehr als dieses der große Rechtshandel, welchen die beiden Konfessionen um den König fürten; eigentümlich ist hier seine Rolle und sein Verhalten. Es wird mit Sicherheit anzunehmen sein, dass Heinrich von Navarra von dem Augenblicke an, da ihm die Krone Frankreichs von rechtswegen zufiel, entschlossen war, um jeden Preis, auch um den der Änderung des Glaubens dieselbe zu erwerben und zu behaupten. Das Misstrauen, welches die Protestanten besonders nach der Erklärung von Saint Cloud (Aug. 1589) in die Absichten ihres bisherigen Protektors setzten, war nicht unbegründet. Als der Widerstand der Ligue länger anhielt, als Heinrich gedacht, als Alexander von Parma ihn von den Mauern von Paris vertrieben hatte, die Aussicht auf Anerkennung one Wechsel des Glaubens immer mehr schwand und die Aufforderungen zum Übertritt immer häufiger wurden, suchte Heinrich nach einem Ausweg, welcher dem Brandmal der Glaubensverleugnung, dem Bruche eines früher gegebenen Wortes möglichst viel von dem Gehässigen raube. Du Plessis, dem treuesten Diener des Königs, dem glaubenseifrigsten Protestanten, gegen welchen Heinrich immer am meisten seine religiösen Gefüle und Gesinnungen ausgesprochen — und gewiss nicht heuchlerisch —, ist das tragische Loos zugefallen, einen Weg dazu zu banen. Seinem offenen Gemüte war der Gedanke eines Doppelspieles, wie es Heinrich spielte, fremd, er blieb blind in seinem Vertrauen, wo er hätte klarer sehen sollen. Zu theologischen Kontroversen sehr geneigt, von der alleinigen Richtigkeit der evangelischen Lehre vollständig überzeugt, schwebte ihm der Gedanke einer öffentlichen theologischen Besprechung, änlich dem Religionsgespräche von Poissy, vor; er glaubte, fest darauf bauen zu dürfen, dass bei derselben die Macht der evangelischen Warheit, die Notwendigkeit der Verbesserung der katholischen Kirche mit solch unwiderstehlicher Gewalt hervortreten werde, dass Heinrich nicht anders könne, als in seinem Glauben zu beharren und demselben das Übergewicht über die katholische Konfession zu geben. Von dieser scheinbar unbegreiflichen, aber in seinem Charakter begründeten Voraussetzung aus, legte er dem König nahe, auf das Ansinnen, sich unterweisen zu lassen, einzugehen, schloss er im Auftrag Heinrichs mit dem Abgesandten der Ligue Villeroy in Mantes den Vertrag, nach welchem der König versprach, innerhalb eines bestimmten Zeitraumes sich unterrichten zu lassen, mit dem Wunsch und der Absicht, durch diesen Unterricht der katholischen Kirche zugefürt zu werden (April 1592). Bei dieser letzteren Bestimmung hatte er die Anung, dass er sich auf einer abschüssigen Ban befinde, glaubte aber, dass alles noch gut werde und ergriff die eifrigsten Vorbereitungen, um die gelehrtesten protestantischen Theologen Frankreichs zu versammeln; aber vergeblich, es kam zu gar keiner Disputation, schmerzlich enttäuscht durch Nachrichten über Heinrichs wirkliche Gesinnung und Absicht, konnte er den König nur bitten, nicht auch Protestanten zu diesem Schauspiel zu ziehen; dies geschah auch und so hatte er den schwachen Trost, dass der reformirten Religion nichts vergeben sei, dass der Übertritt mit möglichst wenig Skandal stattgefunden habe; er selbst war wärend dieser Zeit in Saumur.

Von jetzt an war seine Stellung zu Heinrich IV. eine andere; es verstand sich von selbst, dass er allezeit der unwandelbar treue Diener seines Königs blieb, aber in dem Bestreben, die Pflichten des Untertanen mit denen gegen seinen Gott und seine Glaubensgenossen zu vereinigen, gingen seine Wege nicht immer gleich mit denen des Monarchen; auch das persönliche Verhältnis änderte sich; wol nahm Du Plessis immer noch eine angesehene Stellung ein, bei wichtigen Gelegenheiten, z. B. bei der Aussönung mit dem Herzog von Mercoeur war er tätig, er genoss Heinrichs Vertrauen, es gab auch Zeiten, in welchen der König den alten vertraulichen Freundeston wider anschlug, beim frühen Tode von Du Plessis' Sone und bei dem rasch darauf folgenden seiner Frau zeigte sich Heinrich aufrichtig teilnehmend, nach dem Mordanfall von Chastel schrieb er zuerst an ihn, aber im ganzen külte sich die Freundschaft wenigstens von seiten des Königs, merklich ab; Du Plessis war nicht mehr die Feder des Bearner, nicht

mehr der einflussreiche überall tätige Ratgeber Heinrichs, unter den Protestanten nahm Rosni-Sully diese Stelle ein, der König konnte auch den Umgang des uneigennützigen, strengen und offenen Mannes, dessen Anblick schon manchen Stachel erwecken musste, entbehren.

Aber Du Plessis war nicht der Mann, in untätigem Gram sich zu verzehren oder in offene Unzufriedenheit auszubrechen, weil ihn königlicher Undank zum alten Eisen gestellt hatte; sein Posten als Statthalter in Saumur, die Stellung, welche er an der Spitze seiner Glaubensgenossen einnahm und welche ihm geblieben war, seine litterarische, besonders theologische, Tätigkeit, machte die zweite Hälfte seines Lebens zu einer ebenso arbeitsreichen und fruchtbaren, wie die erste gewesen war. Als Gouverneur von Saumur sorgte er nicht bloß für die Festungswerke, sondern überhaupt für Stadt und Land; aus eigenen Mitteln ließ er eine protestantische Kirche bauen; aber seine schönste Stiftung war die Errichtung einer protestantischen Akademie (Universität) daselbst; er war selbst ein zu bedeutender Gelehrter, um nicht den ganzen Wert guter Bildungsanstalten für die Reformirten ermessen zu können. Gleich nach seiner Ernennung hatte er diesen Gedanken gefasst und im Jar 1593 wurde sie gegründet, von ihm mit reichen Mitteln ausgestattet und die tüchtigsten Kräfte dahin berufen. Sie war im 17. Jarhundert die bedeutendste und blühendste theologische Schule in Frankreich, Männer wie Cameron, Moses Amyraud, Paul Testard, Josua de la Place, Ludwig Capellus wirkten an ihr, sie übte einen großen Einfluss auf die religiösen Ansichten der französischen Geistlichen und Du Plessis' freiere Anschauungen zeigten sich noch später an dem Geiste, der in dieser Hochschule wehte. Durch Dekret vom 8. Januar 1685 hob Ludwig XIV. diese schönste Schöpfung Mornays auf.

In kirchlich-politischer Hinsicht war seine Tätigkeit darauf gerichtet, dem reformirten Bekenntnis statliche Anerkennung und Sicherstellung zu verschaffen, zugleich aber dem Vaterlande den Bürgerkrieg zu ersparen und die Ehre seines Königs zu waren; bei den verwickelten Verhältnissen war diese Aufgabe eine ungemein schwierige. Nach der Apostasie Heinrichs fürchteten die Hugenotten eine neue Zeit der Verfolgung anbrechen zu sehen, sie waren es wesentlich gewesen, deren treuem Ausharren der König seine Erfolge verdankte, sie hatten ein Recht auf die königliche Dankbarkeit und doch wider allen Grund, bei der notorischen Bevorzugung der katholischen Großen vorsichtig und misstrauisch zu sein. Du Plessis hat in jenen Jaren, besonders in den großen politischen Versammlungen, die nicht leichte, aber segensreiche Rolle eines Mittlers zwischen dem zögernden König und den drängenden Hugenotten übernommen und seine anerkannte Rechtlichkeit und Uneigennützigkeit, welche mit dem selbstsüchtigen Gebaren der übrigen Großen Bouillon, Lesdiguiéres, La Tremoille ꝛc. vorteilhaft kontrastirt, machte allein ihn dazu passend; 8. Nov. 1593 trat die allgemeine Versammlung in Mantes zusammen, Du Plessis hatte auf besonders zalreiches Erscheinen gedrungen, auch durchgesetzt, dass die Geistlichen daran Anteil nehmen sollten; die Versammlung verlangte in einer Audienz bei Heinrich (11. Dez.) die Widerherstellung der Edikte von 1577 mit den Auslegungen, welche sie in Nérac und Fleix erhalten hatten, sowie Entschädigungen für die durch die Ligue erlittenen Verluste; nach langen Verhandlungen trennte sie sich one greifbare Erfolge; wichtiger war die Versammlung in Sainte Foy, Mai 1594, zu deren Haltung Du Plessis mühsam dem König die Erlaubnis abgerungen; hier wurde die Organisation der Partei wesentlich nach einem Entwurfe von Du Plessis festgestellt, das evangelische Frankreich in 10 Provinzen abgeteilt, die Erhebung von järlich 45000 Thalern zu allgemeinen Zwecken beschlossen und ein Direktorium als leitende, die Union nach außen hin vertretende Behörde eingesetzt. Das Zustandekommen geordneter Verhältnisse verzögerte sich, grobe Verletzungen der Edikte, Ermordungen von Protestanten, z. B. in Rochefort ꝛc., kamen nicht selten vor, mit allem Nachdruck drang Du Plessis in den König, diesem zu steuern, griff auch selbst scharf ein, soweit seine Befugnisse reichten. Bei der allgemeinen Versammlung von Loudun (1596) war das Missvergnügen aufs höchste gestiegen; der verräterische Überfall, durch welchen Spanien sich in den Besitz von Amiens setzte, schien manchen der

geeignete Zeitpunkt, dem Könige Zugeständnisse abzupressen; Du Plessis beruhigte nach Kräften und brachte zu Stande, dass der König ernstliche Unterhandlungen anknüpfte, aus ihnen entstand im Laufe der Jare das Edikt von Nantes und wenn Du Plessis bei den eigentlichen Verhandlungen, bei der Redaktion desselben, nicht beteiligt war, das Zustandekommen desselben ist doch ihm mit zu verdanken; in dem Sinne des oben angegebenen Zieles hatte er stets gewirkt, nicht mit Unrecht nannte man ihn auch wegen seiner theologischen Gelehrsamkeit und Tätigkeit den Papst der Hugenotten, wie er denn überall als ihr Kämpe und Vorfechter auftrat, bei den zalreichen Verletzungen, welche das Edikt erfaren musste, sich stets bereitwillig zum Dollmetscher ihrer Wünsche und Beschwerden machte.

In glücklichster Häuslichkeit, umgeben von einem zalreichen Kreise von Kindern, brachte er die Friedensjare zu; jäh wurde diese Ruhe unterbrochen durch ein freches Attentat von einem Verwandten Saint Phal (28. Okt. 1597), welcher auf offener Straße Du Plessis durch einen Schlag auf die Schläfe besinnungslos niederstreckte; zum Glück hatte die Tat keine weiteren Folgen; vom König erhielt Du Plessis die glänzendste Genugtuung und die unzäligen Zeichen der Teilnahme, welche ihm von allen Seiten zuflossen, zeigten die Liebe und Achtung, worin er stand.

Auch wärend der angestrengtesten politischen und administrativen Tätigkeit hatte Du Plessis mit seltener Konsequenz stets einige Muße für seine theologischen Lieblingsstudien zu erübrigen gewusst. Als Frucht derselben erschien Juli 1598 De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'Eucharistie en l'Église ancienne, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite en sa place. La Rochelle 1598. Mit großer Gelehrsamkeit, begleitet von einer unendlichen Menge von Citaten (man schätzt ihre Zal auf 5000) aus der heil. Schrift, den Kirchenvätern und den Scholastikern wurde die Hauptlehre des Katholizismus, die von der Messe, in ihrem Widerspruche mit der Schrift, mit der Praxis der alten Kirche, mit den von der katholischen Kirche selbst angefürten Vätern nachgewiesen, ebenso die späte Entstehung der Lehre von der Transsubstantiation und vom Opfer; dass dabei auf die übrigen Kontroverspunkte, Priesterehe, Laienkelch, Bilder- und Heiligenverehrung, Fegfeuer ꝛc. ebenfalls scharfe Streiflichter fielen, läßt sich denken. Es war keineswegs die erste, noch weniger die stärkste Verurteilung, welche die Missbräuche des Katholizismus erfaren haben; aber weil das Werk gut geschrieben und vor allem aus der Feder eines hochangesehenen Mannes geflossen war, machte es großes Aufsehen und wurde trotz seines großen Umfanges überall gelesen, bildete in Paris besonders das Gespräch der vornehmen Gesellschaft. Man sah darin nicht nur eine Rechtfertigung der evangelischen Lehre, sondern eine protestantische Antwort auf die Abschwörung Heinrichs IV.; die Kurie und die Sorbonne sprachen verdientermaßen ihr verdammendes Urteil darüber aus, auch Gegenschriften erschienen, one indessen den Eindruck des Buches zu schwächen. Heinrich war dies sehr unangenehm, da er gerade bei dem Papste seine Scheidung von seiner Gemalin anstrebte, auch sonst auf die Kurie Rücksicht zu nehmen hatte. Als Du Plessis Anfang 1600 nach Paris kam, wurde ihm bei einem Gastmal absichtlich die Äußerung Duperrons (s. den Art.) mitgeteilt, dass in seinem Buche eine große Anzal (500) der angefürten Stellen gefälscht oder falsch verstanden seien. Es war richtig, dass Du Plessis bei der Ausarbeitung nicht immer die besten Ausgaben zur Hand gehabt, auch auf die Angaben anderer sich hatte verlassen müssen, um so vorsichtiger hätte er sein sollen. Aber angegriffen in seiner Ehre als Mann und Schriftsteller, in dem redlichen Bestreben, seiner Kirche zu dienen, theologischen Disputationen nicht abhold, sandte er Duperron eine litterarische Herausforderung, welche dieser annahm. Trotz der Einsprache des päpstlichen Nuntius, welcher nur das geistliche Gericht über diesen Streit entscheiden lassen wollte, genehmigte der König den Vorschlag einer Konferenz, bestimmte Fontainebleau als Ort derselben und eine Kommission, bestehend aus den Katholiken Bellièvre, de Thou, Pithou und den Reformirten Du Fresne-Casnay und Casaubonus, nicht gerade

die entschiedensten Calvinisten, als Schiedsrichter. Die völlig gerechte Forderung Du Plessis', ihn die falschen Stellen wissen zu lassen, wurde von dem Bischof und König abgelehnt; erst auf seine bestimmmte Weigerung, an der Konferenz unter solchen Umständen teilzunehmen, wurde ihm in der Nacht vom 3.—4. Mai 1600 eine Liste von 62 angefochtenen Stellen zugleich mit einigen wenigen Büchern übergeben. Umsonst mühte sich Du Plessis' Gattin ab, bessere Hilfsmittel zu erlangen und so war es begreiflich, dass Du Plessis nur wenige nachschlagen konnte, und als Nachmittags den 4. Mai die Konferenz in Gegenwart des Königs und einer glänzenden Versammlung begann, spielte Du Plessis, missgestimmt durch das chikanöse Verfaren, abgespannt durch die schlaflose Nacht seinem gut vorbereiteten, an theologischer Gelehrsamkeit und Disputirkunst ihm weit überlegenen Gegner gegenüber keine beneidenswerte Rolle. Nur 9 Stellen wurden an diesem Tage behandelt, aber alle, mit einer Ausnahme, von der Kommission gegen ihn entschieden; heftiges Unwolsein, das Du Plessis ergriff, machte die Fortsetzung der Konferenz unmöglich. Es lässt sich nicht leugnen, Du Plessis ist unbedacht in die Sache hineingegangen und hat sie unbedacht weitergefürt, das Resultat konnte wol kein anderes werden, aber die ganze Art und Weise, wie man gegen ihn verfur, legt die Vermutung nahe, dass es eine wolangelegte Falle war, welche man Du Plessis stellte und gerade der König hatte nicht blos Anteil daran, sondern sprach in keineswegs edler Weise seine Schadenfreude darüber aus, dass die Diözese von Evreux über die von Saumur den Sieg davongetragen (so in dem berüchtigten Brief an den Herzog von Epernon d. 5. Mai 1600, Lettr. missives de Henri IV, T. IV, p. 230, dem die weiteste Verbreitung gegeben wurde). Er wollte seinen ehemaligen Freund demütigen und zugleich vor dem Papste sich rechtfertigen; Duperron gegenüber fürte er allerdings eine andere Sprache: „eine gute Sache bedürfe auch einer guten Hilfe". Tief verletzt über dies ganze Verfaren kehrte Du Plessis nach Saumur zurück, verfasste eine Relation über die Konferenz, welche ihm die königliche Ungnade noch mehr zuzog, dann machte er sich an eine gründliche Umarbeitung seines Werkes; die Nationalsynode von Gergeau (16.—25. April 1601), welcher er dasselbe zur Begutachtung vorlegte, beschloss, es den Professoren und Geistlichen von Genf zur Prüfung zu überweisen; infolge einer günstigen Entscheidung derselben wurde es auf der Generalsynode von Gap (1.—23. Okt. 1603) gebilligt und erschien Saumur 1604, ins Lateinische übersetzt Hanoviae 1605.

Ruhig brachte er in Saumur die nächsten Jare zu im Kreise der Seinigen, die Töchter hatten sich verheiratet, die Eltern freuten sich der heranwachsenden Enkel, noch mehr ihres einzigen trefflichen Sones, Philipp Du Plessis-Mornay de Bauves, geb. 20. Juli 1579 in Antwerpen. Auch die Sonne der königlichen Gunst lächelte Du Plessis wider. Heinrich hatte es wol zu schätzen gewusst, dass die Reformirten, besonders auch durch ihn abgehalten, sich in die Plane des Herzogs von Bouillon nicht eingelassen. Da traf ein schwerer Schlag die Familie, der junge Du Plessis, ein reich begabter, sehr sorgfältig erzogener Jüngling, die Freude und der Stolz seiner Eltern, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigte, war bei der Belagerung von Geldern durch einen Schuss in die Brust getötet worden (23. Okt. 1605); 1592 hatte er seinen Vater ins Feld begleitet, später machte er nach dem Beispiele seines Vaters große Reisen, dann suchte der tatenlustige Jüngling ein Feld seiner Wirksamkeit; Heinrich IV. wies ihm keine Stelle in seinem Heere an, da ging er in die Niederlande, wo der Krieg mit den Spaniern immer fortwärte; zweimal war er schon auf kürzere Zeit dort gewesen und hatte mit Auszeichnung gefochten; Mai 1605 reiste er über Dieppe abermals nach Holland, noch halb krank von einem Pferdetritt ließ er sich unter die Stürmenden tragen, da traf ihn die tötliche Kugel. Der König, welcher die Nachricht zuerst erfur und in dem Gefallenen einen der hoffnungsvollsten Edelleute seines Königreiches beklagte, teilte sie in einem tiefempfundenen, seinem Herzen alle Ehre machenden Briefe Du Plessis mit (s. Lettr. missiv. T. VI. 561). Der vielgeprüften Mutter brach die erschütternde Trauerbotschaft das Herz. 15. Mai 1606 sank auch sie nach kurzem Kranksein in das Grab; ihr Sterben war ihres Lebens würdig ge-

wesen; mit christlicher Ruhe bereitete sie sich auf ihr Ende vor; ihre letzten Mannungen an ihren Gatten drückten den Wunsch aus, durch den Schmerz um ihren Tod sich nicht von der Sorge um die Kirche abbringen zu lassen, s. Discours sur la mort de Dame Charlotte Arbaleste in Mémoires de Madame de Mornay T. II, p. 113 ff. Was Du Plessis beim Tode seines Sones empfand, dem gab er schönen Ausdruck in Les Larmes de Philippe de Mornay sur la mort de son fils unique, Saumur 1609, franz. u. lat.; London 1609 englisch.

Einsam ist er von dort an noch einen langen Lebensweg gegangen; nicht allzuviele Freuden sind ihm wärend desselben aufgeblüht; aber wie seine Frau, welche seines Herzens Gesinnung genau kannte, wünschte, ist der Abend seines Lebens in reger kirchlich-politischer Tätigkeit zugebracht worden. Wegen Verhandlungen mit Navarra rief ihn Heinrich IV. zu sich, Mai 1607 kehrte er nach Saumur zurück, zum letztenmal hatte er seinen König gesehen; nur zu bald ging die Anung, welche er von einer Katastrophe über Heinrich hatte, in Erfüllung, 14. Mai 1610 wurde der König ermordet; Du Plessis hatte sich einen festen Plan vorgezeichnet, welchen Weg er im Interesse der Kirche und öffentlichen Ruhe einschlagen wollte, er blieb seiner bisherigen Praxis, eine vermittelnde Stellung einzunehmen, den Frieden womöglich aufrecht zu erhalten und die religiösen Interessen nicht durch die politischen entweihen zu lassen, getreu. Man kannte allerdings die Gesinnung, welche die Regentin Maria von Medici und Ludwig XIII. gegen die Reformirten hegten, nicht, aber schon unter Heinrich IV. sind die Anfänge jener Politik zu bemerken, welche durch Begünstigung des Katholizismus und Einschränkung der Reformirten ihre Macht allmählich zu brechen suchte. So war es begreiflich, dass die Reformirten voll Misstrauen gegen die Regierung waren, wärend umgekehrt der Hof und die Katholiken eine Erneuerung der Religionskriege mit ihren Greueln fürchteten. Du Plessis riet stets von extremen Maßregeln ab und nicht immer one Erfolg. Auf der politischen Versammlung, welche 1611 zuerst in Chatellerault und dann in Saumur tagte (27. Mai 1611), wurde er trotz der Machinationen des ehrgeizigen und selbstsüchtigen Herzogs von Bouillon zum Präsidenten erwält, seine Vorschläge, welche vom Hof die strikte Ausfürung der Edikte, Rückgabe einiger Sicherheitsorte, Zalung der Statsbeiträge zu ihrer Instandhaltung, Freiheit der Censur ihrer eigenen Bücher, Zulassung der Reformirten zu den Statsämtern 2c. verlangten, angenommen und demselben übermittelt. Der Hof gab ausweichende Antworten, er kannte die Parteiungen unter den Reformirten und wenn Du Plessis auf der Versammlung von Privans 1612 eine wenigstens äußerliche Einigung und Versönung der vornehmsten Adeligen (Bouillon, Sully, Rohan) zu Stande brachte und bei den Unruhen, welche Condé 1615 hervorrief, sein Einfluss die meisten seiner Glaubensgenossen vor der aktiven Teilnahme an dem Kriege bewarte, so waren dies die letzten Früchte seiner irenischen Tätigkeit. In kirchlicher Hinsicht hatte er, den alten Plan der Vereinigung der evangelischen Kirchen wider aufnehmend, vorgeschlagen, dass die politischen Mächte, speziell der König Jakob I. von Großbritannien, ein ökumenisches Konzil einberufen sollen, auf welchem ein neues, für alle evangelischen Kirchen geltendes Glaubensbekenntnis aufgestellt werden solle, welches die streitigen, zur Seligkeit minder wichtigen, Lehren mit Stillschweigen übergehen solle (Synode von Tonneins 2. Mai bis 3. Juni 1614 und in Vitré 1617). Die Anfragen wurden an die verschiedenen Fürsten und Mächte erlassen, Jakob I. trat in Briefwechsel mit Du Plessis, ein Resultat hatte aber dieses edle Streben nicht; in Deutschland war der Widerstand der Lutheraner zu groß und der Ausbruch des 30järigen Krieges nahm bald alle Gedanken in Anspruch. Das reformirte Bekenntnis suchte durch die Synode von Dortrecht die über die Prädestination ausgebrochenen Streitigkeiten zu schlichten; er war einer von den Abgesandten der französischen Kirche dafür, aber Ludwig XIII. verbot streng die Abreise dorthin; um so reger war der briefliche Verkehr, welchen er mit den dort versammelten und beteiligten Theologen und Statsmännern unterhielt; auch in diesem Falle zeigte sich seine weitherzige Anschauung; persönlich war er Kontraremonstrant, aber so tröstlich ihm die Lehre von der Gnadenwal war, so we-

nig stimmte er für eine dogmatisch scharfe Ausprägung „dieser unendlich schwierigen Materie".

Die Gewalttätigkeiten, mit welchen das Edikt Ludwigs XIII. vom 25. Juni 1617, dass die Kirchengüter in Bearn den Katholiken zurückgegeben werden sollten, durchgefürt wurde und welche das Vorspiel der späteren Dragonnaden waren, trieben die Reformirten Frankreichs endlich zu den Waffen. Vergeblich hatte Du Plessis gemant, den gesetzlichen Weg nicht zu verlassen, seine Stimme verhallte in dem Getöse des im Frühjar 1621 ausbrechenden Religionskrieges. Obgleich seine Loyalität nicht angezweifelt war, hatte er doch schwer zu büßen. Saumur war als Übergangspunkt über die Loire und als Festung für Ludwig XIII. zu wichtig, als dass er die Stadt in den Händen eines reformirten Gouverneurs gelassen hätte; Lesdiguières und Luynes versprachen Du Plessis, dass nichts geändert werden solle, arglos ließ Du Plessis die königlichen Garden in das Schloss ein, deren erstes Geschäft nun war, ihn und die reformirte Besatzung hinauszutreiben; den Marschallstab und die hohe Geldentschädigung, welche man ihm anbot, wies er mit edler Entrüstung ab, das Wort des Königs, dass nach 3 Monaten der Platz ihm wider übergeben werden solle, wurde auch nicht erfüllt. Tief gekränkt durch diese Hinterlist und Wortbrüchigkeit, welche den Dank für die treuen Dienste eines langen Lebens ausdrückten, zog sich der alte, halb blinde Mann in sein Schloss La Forêt sur Sévre zurück. Dort brachte er die kurze Spanne Zeit, die ihm noch zu leben vergönnt war, in Frieden zu; einen Brief an Ludwig XIII. vom 14. Febr. 1622, in welchem er mit bitterem Unmut den König mante, dass sein Gehorsam ihm zum Verbrechen gereiche und bat, ihn mit seiner Habe und den Gebeinen seiner Verstorbenen auswandern zu lassen, sandte er nicht ab. 9. Nov. 1623 als er fülte, dass sein Ende nicht mehr ferne sei, machte er sein Testament; nun hatte er nichts mehr zu überwinden als den Tod und auch dessen Stachel brach der demütige starke Glaube an Gottes Barmherzigkeit, womit er sich in seinen letzten Stunden tröstete. Im vollen Bewusstsein, in dem Glauben, für welchen er gelebt und gestritten, welchen er wärend des langen reichen Lebens überall bekannt hatte, zu sterben und durch ihn selig zu werden, entschlief er 11. Nov. 1623 Morgens zwischen 6 und 7 Uhr. Seine Leiche wurde neben der seiner Frau im Garten von La Forêt beigesetzt, dort blieben sie unangefochten, bis wenige Jare vor der ersten französischen Revolution der damalige Besitzer, der nichts von Du Plessis wollte und wusste, in schnöder Habsucht die Särge öffnen ließ, um das Blei derselben zu benützen; was seitdem aus diesen Überresten geworden, ist nicht bekannt. Im Jar 1806 sprach das Athenäum in Niort den Gedanken aus, ihm ein Denkmal zu setzen, zur Ausfürung kam es indessen nicht. Von seinen 7 Kindern überlebten ihn 3 Töchter, Martha geb. 17. Dez. 1576, vermält 14. April 1599 mit Jean de Jaucourt, Hr. von Villarnoul; Elisabeth, geb. 1. Juni 1578, vermält 1601 mit Jakob v. St. Germain, Hr. v. Fontenay le Husson; Anna, geb. 1583 vermält mit Jakob des Nouches, Hr. v. Tabarière und in zweiter Ehe mit Jakob Nompart de Caumont, Herzog von La Force.

Der französische Protestantismus darf stolz auf einen Mann, wie Du Plessis, sein; eine Fülle der edelsten Eigenschaften des Geistes und Gemütes zierten diesen warhaften Christen, es ist nicht nötig, sie alle aufzuzälen, sie haben in dem Gang seines Lebens, in seiner unendlich reichen Tätigkeit ihren Ausdruck gefunden, und wenn das Auge mit besonderem Wolgefallen ruht auf seinem tiefen innigen Glauben, auf seiner frommen Ergebung in schwerem Leid, auf seiner Friedensliebe und Uneigennützigkeit, auf dem edlen Familienvater und treuen Freund, so darf doch auch das warme Vaterlandsgefül, das ihn immer beseelte, die selbstbewusste, nie irregeleitete Untertanentreue, die unermüdliche Tätigkeit und Fürsorge für andere in dem Ruhmeskranze, welcher sich um sein Haupt schlingt, nicht fehlen. Was ihn aber unter seinen Standes- und Glaubensgenossen besonders hervorhebt, das ist die seltene Vielseitigkeit seines Arbeitens und Wissens; kaum gibt es eine auf das öffentliche Leben gerichtete Seite der Tätigkeit, in welcher man seine Spuren nicht antreffen würde, in welcher er nicht hervorragend wäre;

Statsmann, Feldherr, Diplomat, Theologe, er ist alles und jedes tüchtig; unter seinen Zeitgenossen möchte am ehesten Marnix von St. Aldegonde (s. d. Art.) sich mit ihm vergleichen lassen, nur die satyrische urd poetische Ader des lebenslustigen Niederländers fehlt dem ernsten, beinahe strengen Hugenotten. Von dem, was er in Kirche und Stat wollte und hoffte, ist nur das wenigste erreicht worden, aber es wäre Frevel, seine Arbeit eine vergebliche zu schelten; sehr viel böses hat er verhindert, viel gutes, das er stiftete, wirkte im Stillen fort und wenn sein Leben und Wirken diesen Abschluss nahm, so gehört dies zu dem tragischen Geschick des französischen Protestantismus, an dessen Last er mittrug. Das Beste, was er leistete, ist nicht umsonst gewesen, das war das Vorbild, welches er seinem und den kommenden Geschlechtern gab und diese Seite seines Wesens haben auch seine Feinde anerkannt und selbst ein Voltaire konnte nicht umhin, in seiner Henriade ihm einen Ehrenplatz anzuweisen.

Dass Du Plessis der Theologie keine neuen Bauen angewiesen hat, ist selbstverständlich, sie war ihm zwar Lieblings- aber doch Nebenbeschäftigung, seiner ganzen Anlage nach war er kein schöpferischer Geist, sondern ein klarer, besonnener Forscher, sehr kenntnisreich, mit trefflicher Darstellungsgabe und mit woltuender Wärme für seinen Gegenstand begeistert. Berufs- und Zeitverhältnisse brachten es wol mit sich, dass Apologetik und Polemik besonders das Feld seiner schriftstellerischen Leistungen wurden. Die Verteidigung seines Glaubens und seiner Kirche war sein Lebensziel, ihr waren auch seine litterarischen Produkte gewidmet, die katholische Kirche war im Leben seine Hauptgegnerin, ihr galten auch seine Hauptangriffe mit der Feder. Die meisten derselben sind oben angefürt, die bedeutendste ist das Werk de veritate religionis christianae (s. S. 764), eine Apologetik nach dem Sinn und der Art der damaligen Zeit one jede polemische Seite gegen den Katholizismus. Ausgehend von dem Glauben an das Dasein Gottes, das ex consensu gentium bewiesen wird, werden die dogmatischen Loci, soweit sie hier in Frage kommen, Schöpfung, Sünde, Theodicee, Erlösung, systematisch durchgenommen, um die Religion als den Weg zu bezeichnen, auf welchem man zu Gott, des Menschen höchstem Ziel und Glück, gelangen könne. Eine unendliche Menge Beweisstellen, aus allen klassischen, jüdischen und arabischen Schriftstellern angefürt, bringt die Übereinstimmung der Heiden mit der christlichen Lehre oder in ihren Widersprüchen die Selbstauflösung des Heidentums; dass die Schlüsse oft gewagt, dass manche Beispiele kritisch anfechtbar sind, fällt der Art des damaligen Studiums zur Last. Weitere theologische Werke sind: Traité de l'église; das Buch hat zuerst die theologische Bedeutung von Du Plessis seinen Landsleuten gezeigt (mir stand es nicht zu Gebot); 1611 erschien Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté. Aussi sont défendus les droits des empereurs, rois et princes chrestiens contre les assertions des cardinaux Bellarmin et Baronius, Saumur, Genf 1612, von Du Plessis selbst ins Lateinische übersetzt Saumur 1611 und 1612; englisch London 1612, mehr wirksam durch das Titelkupfer, welches in der Zerstörung des babylonischen Turmes den Untergang des Papsttums symbolisch darstellt und durch die Widmung an den Vicedeus Papst Paul V., in dessen Namen Du Plessis die Zal des apokalyptischen Tieres gefunden hatte, als durch tiefe Gedanken und glückliche Polemik; es ist etwas übertrieben, auch sind die Citate nicht immer genau, sodass die Gegner (d'Avrigny) im ganzen leichtes Spiel hatten; 19. Aug. 1611 wurde es von der Sorbonne verdammt. — Seine erbaulichen Schriften: Discours et méditations chrestiennes, T. 1, 2, Saumur 1609; T. 3, La Forest 1624, erheben sich nicht über das Maß des Gewönlichen. Ein vollständiges Verzeichnis der selbständig erschienenen Schriften gibt Haag, La France protestante, Art. Mornay T. VII. p. 538 ff.

Eine gute den Ansprüchen der modernen Wissenschaft gerecht werdende Biographie von Du Plessis gibt es nicht. Die älteste ist Histoire de la vie de Messire Philippe de Mornay à Leyde 1647, verfasst von David Licques mit Benützung der schon genannten Memoiren seiner Frau und nach den Angaben seiner Sekretäre und seines Hausgenossen Daillé (stand mir nicht zu Gebot); sehr wichtig sind die S. 763 erwänten Mémoires et correspondance etc., eine chronologische

Sammlung seiner Statsschriften, Ausfertigungen, Briefe von und an ihn, die aber leider nur bis 1614 geht; frühere derartige Sammlungen ebenfalls unter dem Titel Mémoires erschienen: La Forest 1624—1625; Amsterdam 1652—1653; auch sie sind nicht komplett und es wäre eine Gesamtausgabe der Briefe Du Plessis', die sehr zalreich vorhanden sind, sehr zu wünschen. Die militärische Biographie J. Ambert. Duplessis-Mornay ou Études historiques et politiques sur la situation de la France de 1549—1623, Paris 1847, ist höchst unzuverlässig; die Zeitschrift Semeur enthält in Jargang 1848 eine Reihe guter Artikel über Duplessis-Mornay et son époque; A. Sayous, Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation, T. II, Paris 1841, charakterisirt seine litterarische Wirksamkeit ebenso fein als richtig. Die beste Würdigung über sein Leben und Tun bis 1610 gibt E. Stähelin in: Der Uebertritt K. Heinrichs IV. von Frankreich zur katholischen Kirche, Basel 1856; derselbe Verfasser hat eine sehr ansprechende Lebensskizze von ihm gegeben in den Protestantischen Monatsblättern, herausgegeben von Gelzer, Bd. III, 1854, S. 367. Sonst zu vergleichen: Haag, La France protestante T. VII.; Félice, Histoire des Protestants de France; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd. IV; Anquez, Histoire des assemblées politiques des réformés de France, Paris 1859; Le Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, passim und den auf guten Studien beruhenden Artikel von Brandes, Duplessis-Mornay, Zeitschrift für die historische Theologie, 1873, S. 307 ff. der leider nur bis zur Bartholomäusnacht geht.

Polenz† (Th. Schott).

Duräus, Johann, eigentlich John Durie oder Dury, geboren 1595 oder 1596 zu Edinburg, gestorben am 28. Sept. 1680 zu Kassel *), widmete sein ganzes langes Leben keiner Aufgabe so sehr, als der Widerherstellung einer Union unter den Protestanten. Presbyterianer, wie sein Vater, welcher für seinen Widerstand gegen König Jakob VI. und dessen Einfürung schottischer Bischöfe verbannt und zu Leyden als Geistlicher dortiger englischer und schottischer Flüchtlinge gestorben war, erhielt Duräus nach Beendigung seiner Studien in Oxford sein erstes geistliches Amt ebenfalls im Auslande, wurde Geistlicher englischer Ansiedler in Elbing, und zwar gerade zu der Zeit, wo Gustav Adolf diese Stadt von den Polen erobert hatte. Dass ihn hier um das Jar 1628 ein von den Schweden angestellter Rechtsgelehrter, Kaspar Godemann, ein Lutheraner, über einen von ihm ausgearbeiteten Entwurf zu einer Einigung von Lutheranern und Reformirten in der Abendmalslehre zu einem Gutachten aufforderte, und ihn dadurch in eine zweijärige Beschäftigung mit diesen Fragen hineinzog, sah Duräus selbst **) als den Anfang seines nicht eigenmächtig ergriffenen Lebensberufes an. Um dieselbe Zeit kam der englische Statsmann Sir Thomas Roe als Gesandter nach Elbing, interessirte sich für Duräus' Entwürfe, machte ihn auch mit dem Kanzler Oxenstierna bekannt, und ließ ihn dann im Jar 1630 mit Empfehlungen seines Unternehmens an die gemäßigteren unter den englischen Bischöfen nach England zurückreisen. Als es nun im Jare 1631 in Deutschland zu dem Religionsgespräche zu Leipzig und hier zu einer seltenen Annäherung reformirter und lutherischer Theologen gekommen war, als hier die Brandenburger und Hessen, Bergius, Crocius und Neuberger, die ganze Augsburgische Konfession vom Jare 1530 anerkannt und sich mit den Kursächsischen auch im einzelnen über 26 der 28 Artikel derselben einig befunden hatten, auch schon durch Unterscheidung von Hauptfragen und Nebenpunkten, welche letzteren man einander eher frei geben könne, und als zugleich weitere Konferenzen friedliebender Theologen unter Mitwirkung christlicher Obrigkeiten zu weiterer Annäherung gefordert waren ***),

*) Keiner von Duräus' Biographen kennt dessen Geburts- und Todesjar, welches Strieder, Hess. Gelehrtengesch., Bd. 2, S. 418, aus einem Kasseler Kirchenbuche bezeugt.

**) Epistola ad principem quendam imperii, Zürich 19. Nov. 1661, hinter seiner προδιόρθωσις consultationum irenicarum, Amsterdam 1664, 8°, S. 118 ff.

***) Colloquium Lipsiense, deutsch in Niemeyers collectio confessionum Reform. p. 653 sqq., deutsch und lateinisch in F. U. Calixti via ad pacem inter protestantes, p. 16—70.

da fand man in England gerade diesen Zeitpunkt günstig, Duräus mit Aufforderungen zu solchen weiteren Schritten der Annäherung besonders an die Lutheraner auf das Festland abgehen zu lassen. So beginnt von hier an Duräus' 50järige irenische Wirksamkeit, welche sich aber nach Veränderungen in seinem Verhältnisse zur englischen Kirche und hiernach auch in seinem eigenen Verfaren in kleinere Zeiträume scheiden läßt.

Zuerst bis zu Ende des Jares 1633 reiste er in Deutschland umher mit Empfehlungen nicht nur des Sir Thomas Roe, sondern auch des Erzbischofs Abbot von Canterbury, einer Anzal presbyterianisch gesinnter Theologen und solcher englischer Bischöfe, welche wie der Bischof Joh. Davenant von Salisbury sich auch sonst als irenische Schriftsteller und für das apostolische Symbolum als ausreichenden Inbegriff alles Fundamentalen ausgesprochen hatten *); Gustav Adolf sprach ihn in Würzburg und versprach ihm einen offenen Empfehlungsbrief an die protestantischen Fürsten Deutschlands; es galt damals, wie auf dem Leipziger Gespäche, die Lutheraner nur zuerst für fernere Verhandlungen über Annäherung heranzuziehen; Aufforderungen in diesem Sinne, wie Duräus sie nach allen Seiten ausgehen ließ, wurden von einigen theologischen Fakultäten, wie von Helmstädt, mit freudiger Anerkennung begrüßt, von anderen, wie von Jena und noch mehr von Leipzig, mit Achselzucken und fast mit Spott abgelehnt **). Noch 1633 aber starb Erzbischof Abbot, und dies, auch wol Zweifel, welche der Legitimation des Duräus, die reformirte oder auch nur die englische Kirche als Unterhändler repräsentiren zu können, entgegengesetzt waren, veranlaßten ihn, noch in demselben Jare nach England zurückzugehen.

Eine zweite Zeit von 1634 bis 1644 schließt die Jare ein, wärend welcher er von seinen presbyterianischen Gesinnungsgenossen abgewandt sich zur Anschließung an die Episkopalen bequemen mußte. Denn nicht eher unterstützte ihn Abbots Nachfolger, Erzbischof Laud, zu einer neuen Sendung, als bis er, nicht one Zustimmung seiner presbyterianischen Freunde, förmlich zur bischöflichen Kirche übergetreten und darin ordinirt war. Nun erschien er zuerst 1634 auf dem Konvent der evangelischen Stände zu Frankfurt a. M. in Gesellschaft des englischen Gesandten und mit neuen entgegenkommenden Äußerungen englischer Bischöfe, und erreichte auch, daß die Gesandten ihm eine schriftliche Erklärung darüber ausstellten, wie sie seine Vorschläge ihren Kommittenten vorlegen und empfehlen wollten ***), was auch z. B. in Braunschweig geschah. Aber die Schlacht von Nördlingen zerstreute den Konvent und trieb auch Duräus nach England zurück, von wo er sich aber bald in die Niederlande zunächst und dann 1635 bis 1638 nach Schweden wandte. Hier war das Ende langer Verhandlungen, welche Oxenstierna begünstigte, und welche den schwedischen Bischöfen, besonders Joh. Rudbeck, sehr zuwider waren, da diese auf Duräus Anträge zuerst zur Grundlage von Friedensverhandlungen Thesen erwiderten, welche so gut als Ablehnung jener Anträge waren †), daß später ein Verwerfungsurteil der Versammlung der schwedischen Geistlichkeit vom Jar 1638 über seine Sache wie über seine Person erging, und daß er hierauf durch einen königlichen Befehl aus Schweden ausgewiesen wurde. Doch solcher Widerstand befestigte ihn nur; noch vor seiner Abreise in einer

*) So in einer Schrift ad fraternam communionem inter evangelicas ecclesias restaurandam, in eo fundatam, quod non dissentiant in ullo fundamentali catholicae fidei articulo, Cambridge 1640, 12°, S. 92 ff. Andere Schriften desselben Biogr. Brit. 3, p. 1601, woraus Mitteilungen bei Gieseler, 3. 2, 463.

**) Die Antwortschreiben dieser drei in den unschuld. Nachrichten 1716, S. 792—802. Dort auch Verhandlungen des Duräus mit den Protestanten in Frankreich (Sedan) und in Siebenbürgen.

***) Decretum ordinum evang. die XIV. Sept. 1634 sancitum bei Fr. Ulr. Calixt a. a. O. S. 73—77.

†) Die Thesen bei Benzel (Mosheim) de Duraeo S. 86, wozu noch S. 106. Duräus' consultatio theol. super negotio pacis ecclesiasticae promovendo, exhibita submissaque judicio facultatis theol. Upsaliensis, vom J. 1636; ist öfter gedruckt, z. B. London 1641, 4°.

Krankheit verpflichtete er sich durch ein feierliches eidliches Gelübde vor Gott, dass er sich die Beförderung des Kirchenfriedens lebenslang zur Hauptaufgabe machen und sie niemals in den Dienst äußerer politischer Nebenzwecke stellen, sondern um ihrer selbst willen mit lauteren Mitteln und mit einer auch unter Verkennung unerschöpflichen Geduld betreiben wolle *). Dessen bedurfte es sogleich 1639 in Dänemark, wo man ihm nur erwiderte, er möge zuvor bei den Reformirten die Verdammung der calvinischen Irrtümer und aller gegen die Lutheraner in Schriften geschehenen Angriffe, sowie die Anerkennung seiner Friedensgrundsätze durchsetzen. Mehr Anerkennung bereitete ihm bald darauf Calixtus bei den Herzogen August und Georg von Braunschweig **). Doch schon riefen ihn 1640 die ersten Unruhen in England dorthin zurück. Im Jare 1641 wurde er noch der Tochter König Karls I. bei ihrer Verheiratung an Wilhelm II. von Oranien in den Haag als anglikanischer Geistlicher mitgegeben, und diese Stelle legte er im Jare 1644 freiwillig nieder. Aber schon 1642 hatte er das lange Parlament durch eine Petition „für die ware Religion" angerufen; schon 1643 ward er nach dem Sturz Lauds von seinen presbyterianischen Freunden zur Synode von Westminster eingeladen, und so trat er jetzt zu ihnen, welche er nur aus Anbequemung verlassen hatte, noch durch Übernahme einer Stelle bei Flüchtlingen aus diesem Kreise in Rotterdam, und dann nach seiner Rückkehr 1645 zurück.

Ein dritter Zeitraum von 1642 und 1645 bis 1649 umfasst daher wider Jare von Duräus Wirksamkeit als Presbyterianer, one Reisen auf das Festland und one andere Fortsetzung seiner irenischen Entwürfe, als etwa durch Briefe, vielmehr mit parlamentarischer, homiletischer und schriftstellerischer Tätigkeit für Covenant und langes Parlament und gegen Bischöfe wie gegen Independenten ***); er bezeugt selbst, dass er als Mitglied der Synode an der Konfession und dem Katechismus von Westminster mit gearbeitet hat; nur für den Tod des Königs stimmte er nicht, und versuchte selbst Beiträge zu dessen wirksamerer Verteidigung in die Hände desselben zu bringen.

Aber eine vierte Zeit von 1649 bis 1660 brachte dann Cromwells Regiment über ihn und so viele andere in England; denn nicht nur trat er vom covenant zum engagement, von den Presbyterianern zu den Independenten über, sondern er ließ sich auch von Cromwell im Jar 1654 wider auf das Festland schicken, und zwar diesmal zunächst nur zur Einigung aller Reformirten. Ein Schreiben Cromwells an die Tagssatzung schaffte ihm in der Schweiz die günstigste Aufnahme bei Theologen und Statsmännern; etwas ungleich blieb aber die Aufnahme in Deutschland, auch trotzdem, dass er sich jetzt nur an die Reformirten wandte, in Frankfurt und in der Wetterau, in Hessen, Nassau und Anhalt, in Bremen, Emden und am Niederrhein, sowie zuletzt in den Niederlanden; gegen ältere Bekannte, wie Bergius, welcher ihm einst vom Leipziger Kolloquium Nachricht gegeben und ihn dadurch eigentlich zuerst herübergerufen hatte, jetzt aber wol bedenklich sein konnte, ob Duräus sich nach so mancherlei Wechsel noch zum Friedensstifter eigne, hatte er Mühe, sich wegen seines Verhältnisses zur Hinrichtung des Königs und jetzt zu Cromwell zu verteidigen †), und der alte Joh.

---

*) Gedruckt in Jo. Duraei irenicorum tractatuum prodromus, Amsterdam 1662, 8°, S. 190—200, auch schon hinter seiner informatio de iis quae in studio ecclesiasticae concordiae inter Evangelicos prosequendo agitare instituit Jo. Duraeus erga ecclesiarum Danicarum theologos, Bremen s. a. (1639?) 12°.

**) F. U. Calixti via ad pacem p. 97—100.

***) Wood, fasti Oxon. ed. Bliss, T. I, p. 421: Upon the turn of the times occasioned by the presbyterians 1641 he sided with them, was one of the preachers before the long parliament etc. Afterwards he sided with the independents, took the engagement as he had the covenant before, and all other oaths, till his majesty's restoration. Seine Äußerungen über seine Mitarbeit an der Confessio Westmonasteriensis in Beckmanns Hist. von Anhalt, Th. 6, S. 156.

†) Im J. 1656, also noch bei Lebzeiten und unter der Herrschaft Cromwells, versucht Duräus in einer langen Apologie dem brandenburgischen Theologen so verständlich und plau-

Crocius in Marburg, auch einer der Teilnehmer des Leipziger Kolloquiums, empfahl ihm, vor größeren Unternehmungen nur zuerst an die Beilegung der Spaltungen unter Anglikanern und Schotten zu denken *). Erst im Frühjar 1657 kehrte er im ganzen sehr befriedigt nach England zurück **), und schon sollten die Verbindungen, welche er angeknüpft hatte, zu näheren Verhandlungen mit Schweizern, Deutschen und Niederländern benutzt werden, als 1658 durch Cromwells Tod und dann 1660 durch die Restauration dies alles wider unterbrochen wurde.

So folgten als eine fünfte und letzte Zeit von 1660 bis 1680 für Duräus noch zwanzig Jare, wo er schon in hohem Alter fern von England und one wirksame Hülfe von dorther in der Fremde für seine Aufgabe nur nach eigenen Kräften versuchen konnte, was möglich war. Obgleich er beim Könige Karl II. sich von dem Verdacht der Mitwirkung an der Hinrichtung seines Vaters reinigte, so war er nun dennoch nach allem, was geschehen war, in dem restaurirten England „unmöglich geworden"; auf Anträge auf neue Unterstützung erhielt er vom Könige keine und vom Erzbischofe Juxon nur eine ausweichende Antwort; er verließ 1661 England für immer und wagte es nun auch, seinem Gelübde gemäß die größere Aufgabe der Versönung der Lutheraner mit den Reformirten wider aufzunehmen. Damit trafen gerade die neuen Unionsversuche des Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Cassel und des großen Kurfürsten von Brandenburg, aber auch die neue Erbitterung darüber bei den strenglutherischen Theologen zusammen. Beide Fürsten, und noch mehr nach dem frühen Tode des ersteren dessen Witwe, die Schwester des letzteren, Hedwig Sophie, welche von 1663 bis 1683 in Cassel die Regierung fast allein fortfürte, unterstützten darum Duräus bis an seinen Tod; alte und neue eigene Manifeste und Zeugnisse anderer über seine Aufgabe und die Möglichkeit ihrer Verwirklichung ließ er noch immer mit ihrer Hilfe ausgehen ***), und erhielt darauf von reformirten Theologen bisweilen anerkennende, aber von lutherischen, wie Konr. Dannhauer und Balth. Bebel in Straßburg, Joh. Hülsemann in Leipzig und Joh. Meisner in Wittenberg, Hunnius, Himmel, Löscher u. a., nur immer entschiedener ablehnende Erwiderungen †). Es war wol auch manche Ungleichheit und manches Unpraktische in seinen Unionsgedanken; bald wollte er, wie seine englischen Vorgänger, neben Einigkeit über Fundamentallehren Ungleichheit in Nebenlehren für fernere friedliche Diskussion freigegeben sehen, bald alles durch ein neu zusammenzusetzendes Bekenntnis formulirt haben; bald sollte, was fundamental sei oder nicht, nur nach dem Konsensus des Altertums oder der neueren Bekenntnisse bestimmt, bald nur nach dem Grade der Gemeinschaft mit Gott und Christus und nach den Früchten derselben praktisch, nicht „scholastisch" gemessen werden; mit dem letzteren Gedanken verband

---

fibel als möglich zu machen, was in England in den letzten Jaren geschehen ist, und obwol er sich in der politischen Frage für nicht instruirt genug zum Urteilen bekennt, rühmt er doch, was von der Synode und dem Parlamente geschehen ist „ad ecclesiae non modo conservationem, sed reformationem; nam de justa conscientiarum libertate definienda, de recto in cultu ordine et decoro observando, de disciplinae ecclesiasticae moderata auctoritate sancienda, ita ut nec dominium saeculare et legum civilium jurisdictionem usurpet, nec tamen scandalis erumpentibus frenum laxet, statuere non fuit res levis momenti et perfunctoriae deliberationis, uti optime nosti." Der Brief in der bremischen Bibl. hist. phil. theol. 1720, IV, p. 683—710.

*) Das Marburger Gutachten vom 16. Nov. 1655 in Tilemann Schencks vitae theol. Marburgensium p. 202–204.

**) Auszüge aus vielen Antwortschreiben zustimmender Theologen bei Gessel, Opp. hist. et eccl., T. 2, p. 795 sqq.

***) Eine der späteren und kürzeren Zusammenstellungen sind die axiomata communia, quae procurandae et conservandae inter evangelicos concordiae iudicata sunt observatu necessaria, welche er 1671 nach Weimar richtete, in den unschuldigen Nachrichten 1732, S. 1005—11. Zwei weitere Apologieen, in andern Zeiten etwas anders wie die vom J. 1656, sind vom J. 1661 die epistola ad principem quendam imperii (s. S. 571, Note 2) und vom Jar 1672 das Schreiben nach Dessau in Beckmanns Hist. von Anhalt a. a. O.

†) Aufzälung von Gegenschriften bei Pfaff, hist. theol. lit. 2, 183.

sich eine nicht zur Reife gediehene Anung, daſs das Christentum überhaupt nicht so sehr eine Lehre, sondern eine auch neben ungleicher Lehre und Sprache mögliche Lebensmitteilung sein solle, und daſs hinter verschiedener Sprache sich zuletzt bei allen ein gleiches Bewuſstsein, welches darin einen Ausdruck suche, verberge *). Aber den irenischen Konsequenzen dieses Gedankens setzte bei ihm selbst wie bei seinen Zeitgenossen die Voraussetzung, daſs die Warheit doch nur eine sein könne, einen nicht zu durchbrechenden Damm entgegen, und so endigte er zuletzt seine Laufban in Klagen, wie über ein verlorenes Leben: „le fruit principal qui m'est revenu de mon travail", schreibt er 1674 der Landgräfin in der Zueignung einer Schrift über die Apokalypse, „est ceci, qu'au dehors je vois la misère des Chrétiens, qu'elle est beaucoup plus grande que celle des payens et des autres nations; je vois la cause de cette misère, je vois le défaut du remède, et je vois la cause de ce défaut: et en dedans je n'ai d'autre profit, que le témoignage de ma conscience". Dort zu Cassel, in der Nähe seiner Beschützerin, welche ihm gute Wonung, Kost und andere Vorteile gewären ließ, starb er im 85. Jare.

Die Hauptschrift über Duräus ist die diss. de Jo. Duraeo, pacificatore celeberrimo, maxime de actis ejus Suecanis, unter Mosheims Präsidium verteidigt von C. J. Benzel, Helmstädt 1744, 4°, deren alleiniger oder vornehmster Verfasser aber nach Stil und Behandlung sowie nach der Art, wie er sie in seiner Kirchengeschichte selbst citirt (Institt. H. E. p. 929; s. auch Pfaff, hist. lit. theol. 2, 184), sicher der Präses Mosheim selbst ist. Darin und bei Pfaff a. a. O. auch eine ziemlich vollständige Aufzälung der Schriften des Duräus, worin nur besonders die englischen Streitschriften noch aus Rob. Watt, Bibl. Brit. (Edinb. 1824) I, 324 f—k. zu ergänzen sind; in Mosheims Institt. l. c. auch Nachweisung der älteren Hilfsmittel. Diese werden noch durch Handschriftliches von und über Duräus aus vielen Archiven, z. B. aus dem casselschen und wolfenbüttelschen, zu vermehren sein. **E. Henke†.**

Durand von St. Pourçain (Durandus de Sancto Porciano, der Vorname Wilhelm ist nicht sicher bezeugt), scholastischer Philosoph und Theolog des 14. Jarhunderts, Doctor resolutissimus genannt — ist geboren in den letzten Decennien des 13. Jarhunderts in dem Flecken St. Pourçain in der Auvergne, Diözese Clermont, Dep. Puy de Dôme. Von Kind auf, wie er selbst sagt, in fide et obedientia romanae ecclesiae nutritus, trat er jung in den Dominikanerorden zu Clermont, studirte darauf in dem Kloster St. Jakob zu Paris, unterzeichnete hier den 26. Juni 1303 die Adhäsionsurkunde der Fratres Praedicatores urbis Parisiensis zu der Appellation des Königs Philipp des Schönen an ein allgemeines Konzil (salva ordinis obedientia reverentiaque et honore ecclesiae Romanae), lehrte c. 1312 an der Pariser Universität als Licentiatus et Doctor Parisiensis und wurde von da durch Papst Clemens V. († 1314) an den päpstlichen Hof nach Avignon berufen als Lector curiae und Magister S. Palatii. Papst Johann XXII. machte ihn 1318 zum Bischof von Puy-en-Velay oder Annecy; als solcher hielt er 1320 eine Diözesansynode zu Annecy und verteidigte 1322 mit mehreren seiner Ordensgenossen die päpstliche Sentenz über den franziskanischen Armutsgrundsatz. 1326 wird er Bischof von Meaux, vollendet hier seinen Sentenzen-Kommentar und beteiligt sich 1329 an den Verhandlungen der französischen Prälaten mit König Philipp VI. über die Grenzen der geistlichen Gerichtsbarkeit, 1331 ff. an dem Streit über die visio beata gegen Papst Johann XXII., und stirbt den 10. Sept. 1334 (nach einem Necrologium Meldense bei Duplessis, Histoire de l'église de Meaux, Paris 1731, 4°, T. I, S. 257, 556). Er wurde in der dortigen Kathedrale begraben; seine angebliche Grabschrift: Durus Durandus jacet hic sub marmore duro: An sit salvandus, ego nescio nec quoque curo — ist böswillige Erdichtung eines Gegners.

Von seinen Schriften (aufgezält bei Trithemius, Buläus, Oudin, Echard

*) Benzel oder Mosheim a. a. O. S. 76 und 92 macht ihm sein „verbum Dei idem est in omnium cordibus" u. dgl. zum Vorwurfe.

und Quétif u. a.) sind nur einzelne gedruckt, andere handschriftlich auf der Pariser Bibliothek vorhanden. Die ersteren sind 1) Commentarius in IV libros Sententiarum Lombardi, nach des D. eigener Angabe von ihm als Jüngling begonnen, als Greis vollendet. Der erste Entwurf wurde ohne des Verf. Zutun von anderen publizirt; er selbst wollte nur die spätere, von ihm selbst besorgte Redaktion als authentisch anerkennen; beide handschriftlich in Paris vorhanden (nach Oudin), gedruckt nur die zweite Rezension, Paris 1508, 1515 und öfter, Folio; Lyon 1533, 1569; Venedig 1571, 1586 Fol. Gerson soll diesen Kommentar seinen Schülern vor allen anderen empfohlen haben. — 2) Statuta Synodi dioecesanae Aniciensis 1320 celebratae, herausgegeben von Gissey S. J. zu Lyon 1620, 8°. — 3) Eine kanonistische oder kirchenpolitische Schrift de origine jurisdictionum, quibus populus regitur oder tractatus de jurisdictione eccl. et de legibus, verfasst 1329 aus Anlass der fameuse question, qui fut agitée sur ce sujet 1329 entre les Prélats et Pierre de Cugnières, dem Verteidiger der königlichen Rechte unter K. Philipp VI. von Frankreich, gedruckt mit anderen Traktaten ähnlichen Inhalts, Paris 1506, 4°. Auszüge daraus gibt Berthier S. J. in seiner Fortsetzung der Histoire de l'église Gallicane von Longueval, T. XIII, S. 148, der die Schrift als traité fort court, fort clair, fort méthodique bezeichnet. — 4) Tractatus de statu animarum Sanctorum, postquam resolutae sunt a corpore usque ad reunionem earum cum corporibus in resurrectione, compilatus per F. Durandum de S. P. ep. Meldensem O. Praed., geschrieben im Gegensatz gegen die 1331 von Papst Johann XXII. in einer Adventspredigt öffentlich ausgesprochene Lehre, dass die Seelen der Abgeschiedenen non videant Deum per essentiam nec sint perfecte beatae nisi post resumptionem corporis. Unter anderen Theologen war auch D. zu einem Gutachten über diese Frage aufgefordert worden. Dies fiel gegen die päpstliche Meinung aus. D. selbst übersandte die Schrift dem Papste. Dieser beauftragte einige Magister mit der Prüfung der Schrift und nur durch den Schutz des Königs Philipp VI. von Frankreich soll D. einer Citation vor das päpstliche Gericht entgangen sein. Handschriftlich soll die Schrift nach Oudin in Paris sich befinden; Auszüge daraus nebst den Gegenbemerkungen des Kardinals Jacobus de S. Prisca, des nachmaligen Papstes Benedikt XII., gibt Raynald a. a. 1333 Nr. 49 ff. aus einem Manuskript der vatikan. Bibliothek. Außerdem werden ihm noch zugeschrieben: 5) Quaestiones theol. XVI varii argumenti, 6) Quodlibeta quatuor, 7) Postillae super evangelia, 8) Sermones, 9) Commentarius super veterem logicam — mit welchem Recht, ist zweifelhaft. —

D. wird uns geschildert als vir ingenii praestantia clarus, omni scientiarum genere excultus, facili eloquio praeditus, vor allem aber als ein klarer, scharfsinniger und selbständiger Denker, der es wagte mit den Traditionen der Schule und seines Ordens zu brechen, der Auktorität des Thomas wie den dogmatischen Ansichten eines Papstes zu widersprechen, und unbekümmert um alle menschlichen Auktoritäten seine eigenen Wege zu gehen. Denn in allem, was nicht Sache des Glaubens, will er magis inniti rationi, quam auctoritati cujuscunque Doctoris, quantumque celebris et solemnis; keines Menschen Autorität darf der ratio vorgehen, ja ein Mensch, der seine Vernunft einer menschlichen Autorität unterordnet, verfällt in tierischen Unverstand (omnis homo dimittens rationem propter auctoritatem humanam incidit in insipientiam bestialem). Bei diesen Grundsätzen werden wir nicht erst fragen, weshalb er von seinen Zeitgenossen den Ehrennamen des Dr. resolutissimus erhielt: natürlich nicht, wie man gemeint hat, von seiner Geschicklichkeit, verwickelte Fragen zu lösen, sondern wegen seines entschlossenen Mutes, womit er nicht bloß den großen philosophischen Auktoritäten der Scholastik, einem Plato und Aristoteles, zu widersprechen (Comm. in Sent. II, 3, fol. 137: Plato erravit, si intellexit formas separatas esse universales etc. I, fol. 28: de intentione Aristotelis dicendum, quod quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum, sicut de veritate), sondern auch von seinem Ordenstheologen Thomas von Aquin sich loszusagen wagte, ohne deshalb dem Scotismus oder Nominalismus völlig sich anzuschließen. Ausdrücklich wird bezeugt,

daſs er anfangs ein Anhänger und Verteidiger des Thomismus geweſen (sectator, defensor prius S. Thomae), dann aber deſſen acerrimus impugnator geworden. Über das Motiv dieſer Umwandlung erfaren wir freilich nichts näheres. Der Dominikaner Antoninus von Florenz (Summa hist. III, 215) bekennt, es nicht zu wiſſen (nescio quo spiritu ductus); Trittenheim gibt nur dunkle Andeutungen de scriptorib. eccl. 567 bei Fabricius S. 137: cujus mutationis causa quaedam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere debeo, nec temere denegare. Der Hauptgrund liegt offenbar in einer Einwirkung des Scotismus, die damals ſeit Anfang des 14. Jarh. auch in dominikaniſchen Kreiſen ſich fülbar macht und teils Widerſpruch, teils einzelne Konzeſſionen veranlaſst, ſelbſtändige Geiſter aber zu einer kritiſchen Stellung gegenüber von allen bisherigen Schultraditionen treibt. Eine ſolche ſehen wir ſchon bei zwei Pariſer Dominikanern, die wir wol als unmittelbare Lehrer und Vorgänger von D. zu denken haben: Johann von Paris, † 1306, und Herveus Natalis, † 1316. Andere haben an eine Einwirkung W. Okkams auf D. gedacht (Rousselot, études sur la philosophie du moyen âge, t. III, 297; wogegen Hauréau II, 410); aber das ſtimmt nicht zur Chronologie, da D. Paris längſt verlaſſen hatte, ehe Okkam 1320 dort auftrat. Auch iſt es nicht richtig, D. geradezu zum Nominaliſten zu machen, oder gar (wie Ritter, Engelhard u. a. tun) ihn einen „thomiſtiſchen Nominaliſten“ zu nennen, was eine contradictio in adjecto iſt.

Vielmehr geht D. in ſeiner Erkenntnistheorie aus von der durch Albert und Thomas gegebenen Formulirung der Lehre von den Univerſalien, daſs dieſe ſowol ante rem als in re und post rem ſeien; ante rem, ſofern die allgemeinen Ideeen der Dinge urſprünglich im göttlichen Schöpfer begründet ſind, in re ſofern ſie das Weſen der exiſtirenden Einzeldinge ausmachen, post rem ſofern ſie vom menſchlichen Denken aus dem Einzelnen abſtrahirt werden. Das Denken Gottes umfaſst das Allgemeine wie das Einzelne, denn Deus habet penes se rationes rerum, quas cognoscit et juxta quas res producit. Der Menſch aber hat keinen intellectus agens; unſer Handeln hat es ſtets mit dem Einzelnen zu tun, das Allgemeine beruht auf einer Verſtandesoperation. Im Menſchen iſt nämlich zu unterſcheiden die cognitio sensitiva, die nur das Einzelne umfaſst, und die cognitio intellectiva, die durch Abſtraktion vom Einzelnen zum Allgemeinen fortſchreitet; daher für uns die Univerſalien nicht präexiſtiren vor unſerer intellectio, sed formantur per operationem intelligendi. Das ens rationis oder der Begriff iſt nicht Nichts (non est penitus nihil); aber er exiſtirt nicht in den Dingen, ſondern in unſerem Denken, als Abſtraktion des Verſtandes aus den in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen einzelnen Dingen, quia universalitas non potest esse in rebus sed singularitas. Es gibt alſo für uns Menſchen kein aprioriſches Erkennen; ja es iſt ſogar zweifelhaft, ob unſere Begriffe mit den Einzeldingen ſich vollſtändig decken, da es zwiſchen dem esse intellectum und dem esse reale keine conformitas in essendo, ſondern nur eine gewiſſe Relation oder Proportion geben kann.

Ob man dieſe Erkenntnistheorie nominaliſtiſch nennen will oder nicht, iſt ſchließlich ein Wortſtreit, cf. Hauréau, laissons donc le nom de Durand inscrit au catalogue des nominalistes etc.; dagegen Prantl S. 292: Nominaliſt iſt D. durchaus nicht, wenn er auch einen entſchiedenen Intellektualismus vertritt ꝛc.; am richtigſten wol Baur: D. war noch kein erklärter Nominaliſt, aber die Prämiſſen der nominaliſtiſchen Denkweiſe finden ſich bei ihm (vgl. im übrigen über die philoſophiſchen Anſichten Durands die bekannten Werke über Geſchichte der Philoſophie, beſ. aber Werner III, S. 106 ff.; Prantl III, S. 292 ff.). Für uns iſt die Hauptſache, daſs D. aus ſeinen philoſophiſchen Prämiſſen auch ſchon die entſcheidenden Konſequenzen gezogen hat für ſeine Anſicht vom Weſen und der Aufgabe der Theologie und für die Behandlung der wichtigſten theologiſchen Probleme. Man hat ihn einen Eklektiker genannt, weil er bald weit von Thomas ſich entfernt, bald den Scotus entſchieden bekämpft, und dennoch an beide anknüpft. In Warheit iſt es auch hier eine kritiſche Stellung, die er zu den bisherigen theologiſchen Problemen und Schuldoktrinen einnimmt, und wodurch

er die dritte Periode der Scholastik, die Periode ihrer Selbstauflösung, eingeleitet oder doch vorbereitet hat.

In demselben Verhältnis nämlich, wie bei D. die Einheit sich löst, welche der Realismus zwischen Sein und Erkennen voraussetzte, mußte auch das Band, das die Scholastik zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie zu knüpfen suchte, für ihn sich auflösen. Hatten die früheren Scholastiker, insbes. Thomas, als Realisten angenommen, daß der menschliche Verstand den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöge und daß daher das menschliche Erkennen wenigstens als Vorbereitung auf die Offenbarung dienen könne; so lehrt dagegen D., daß der Mensch von Natur die Gesetze Gottes nicht zu erkennen vermöge und daß es daher eine Anmaßung sei, dies auch nur versuchen zu wollen. Als seinen obersten Grundsatz bezeichnet es D., unter Berufung auf Röm. 12, 3: non excedere mensuram fidei. Dazu gehört aber ein Doppeltes: 1) ut non subtrahatur fidei, quod sub fide est, 2) ne attribuatur fidei illud, quod de fide non est. Beides also, Glauben und Wissen, sind inkommensurable Größen; das Wissen hat es zu tun mit den entia rationis, Begriffen, Urteilen, Schlüssen; de quibus omnibus tanquam de entibus rationis considerat logicus; der Syllogismus aber, der allein ein eigentliches Wissen bewirkt (facit solus proprie scire), geht aus von notwendigen und an sich gewissen Sätzen. Dagegen ruht der Glaube allein auf der auctoritas der von Gott inspirirten Schrift; hier gilt es nihil scribere scripturae dissonum, vielmehr durchaus der correctio scripturae sich zu unterwerfen. Nur aus der Schrift kann die richtige Gotteserkenntnis geschöpft werden; die richtige Erklärung der Schrift aber kann nur die römische Kirche geben, daher D. auch gleich in der praefatio seines Sentenzen-Kommentars erklärt, ad ecclesiam romanam pertinere judicium de doctrina, seque omnia sua scripta ejusdem ecclesiae censurae subjicere. (Daß damit keineswegs eine Infallibilität des Papstes gemeint ist, folgt nicht bloß aus den oben zitirten allgemeinen Erklärungen Durands über das Verhältnis von ratio und auctoritas, sondern auch aus seinem eigenen Widerspruch gegen eine päpstliche Glaubensansicht, s. o.).

So fällt das Gebiet von Glauben und Wissen, ebendarum aber auch das der Theologie und Philosophie ganz und gar auseinander. Weder die Philosophie soll der Theologie, noch diese der Philosophie dienen. Der Anselmsche Satz, der den Ausgangspunkt der Scholastik bildet, credo ut intelligam, aber ebenso auch der umgekehrte: quaero intelligere ut credam ist damit vollständig aufgegeben, der Riß zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen vollzogen. Die Theologie ist für D. nicht bloß nicht die höchste Wissenschaft (weil ja die theologia viatorum von der Gotteserkenntnis der Seligen unendlich übertroffen wird); sondern die Theologie ist überhaupt gar keine Wissenschaft im Sinne einer diskursiven Erkenntnis aus Prinzipien.

Eben diese Frage: ob die Theologie eine Wissenschaft? hat D. im Prolog seines Sentenzenkommentars ausführlich untersucht und verneinend beantwortet. Versteht man nämlich unter Theologie die einfache Aneignung der Schriftwarheit, so ist sie = Glauben, d. h. Zustimmung zu einer auf göttlicher Auktorität ruhenden Lehre. Bestimmt man ihre Aufgabe als Verteidigung und Erklärung der Schriftlehre, so besteht allerdings ein formeller Unterschied zwischen fides und theologia, sofern jene auf Auktorität ruht, diese der Vernunft sich bedient; Wissenschaft aber ist die Theologie auch in diesem Sinne nicht, weil in der Theologie Nichts an sich gewiss ist. Will aber die Theologie endlich als systematische aus Glaubenssätzen Erkenntnisse ableiten, so kann sie doch auch in diesem Fall nicht darauf Anspruch machen, ware und eigentliche Wissenschaft zu sein, weil das demonstrative Beweisverfaren, das allein ein eigentliches Wissen bewirkt, von notwendigen und an sich gewissen Sätzen ausgehen muß; dies sind aber die Glaubensartikel keineswegs, die ja auf der Auktorität der Schrift und dem Glauben an ihre Inspiration beruhen; daher D. auch geradezu sagt: multi habitus scientiae et actus sunt in nobis certiores et notiores fide. Auch eine intuitive Er-

kenntnis des Glaubensinhaltes gibt es für den Menschen im Diesseits nicht, da eine solche den Seligen im Jenseits vorbehalten ist.

Somit handelt es sich in der Theologie überhaupt nicht um's Wissen, sondern um's Handeln; auch das Spekulative in ihr hat doch lediglich eine praktische Abzweckung: licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen theologia, quae fidei articulos applicat ad opus meritorium, est practica. Ihr eigentliches Objekt (oder wie D. sagt Subjekt s. quaest. 5 de subjecto theologiae) ist nämlich nicht Gott, sondern der Mensch oder vielmehr das auf Erlangung der Seligkeit abzweckende menschliche Handeln, genauer die Frage: wie kann der Mensch durch verdienstliche Werke sich die Seligkeit erwerben? Jedenfalls kann nicht Gott an sich als Subjekt der Theologie bezeichnet werden, sondern nur Gott in seiner Beziehung zu seinen Geschöpfen, sofern eben die Kenntnis dieser Beziehung dem Heil des Menschen dient. Wie der Schiffer die Sterne und ihre Bewegungen non secundum se et absolute betrachtet, sondern nur als regula navigandi, so betrachtet die h. Schrift und der Glaube, also auch die Theologie, Gott, seine Menschwerdung, sein Leiden ꝛc. nicht an sich und absolut, sondern nur sofern alle diese Dinge Mittel sind, um uns hindurch zu steuern durch das Meer dieser Welt zum Hafen des Heils; wie die Nautik nicht die astra zum Objekt hat, sondern die navigatio, so die Theologie nicht Gott, sondern das opus meritorium. Das allein ist Zweck und Inhalt der Schrift: sie gibt teils Vorschriften für das verdienstliche Handeln, teils Beispiele zur Ermunterung, teils verkündet sie Lon und Strafe, und auch das Lehrhafte, was in der Schrift oder in den kirchlichen Glaubensartikeln enthalten ist, z. B. die Trinitätslehre oder Christologie, will uns nicht eine Erkenntnis mitteilen von Dingen, die überhaupt keiner Evidenz fähig sind, sondern soll uns nur ein Gegenstand des Glaubens sein, der nur um so verdienstlicher ist, je schwieriger er ist.

Damit hat D. die thomistische Fassung der Theologie geradezu auf den Kopf gestellt; wenn nach Thomas die Theologie principaliter de Deo handelt, cujus homines sunt opera, so ist für Durandus ihr Inhalt das menschliche Handeln, von Gott aber redet sie nur, sofern er in Beziehung steht zu dem Menschen und dessen Seligkeit. Mit dieser Grunddifferenz zwischen D. und Th. in der Begriffsbestimmung der Theologie hängt dann auch eine ganze Reihe von weiteren Abweichungen zusammen, die fast auf jedem Punkte zwischen beiden hervortreten. In der Gotteslehre unterscheidet Durandus zwar die drei Wege zur Gotteserkenntnis via eminentiae, causalitatis, remotionis und begründet den Kausalitätsbeweis durch die Leugnung eines regressus in infinitum in der Reihe der Ursachen; da aber das geschöpfliche Sein von dem Sein Gottes ganz und gar verschieden, so vermögen wir nicht Gottes inneres Wesen, sondern nur sein Verhalten zu den äußeren Dingen zu erkennen; denn Gottes inneres Wesen begreifen zu wollen, würde heißen, das Unendliche in unserem endlichen Geist fassen und ihm Prädikate beilegen, denen er untergeordnet sein soll. — Bei der Trinitätslehre bestreitet D. die thomistische Lehre, dass die processiones divinae fiunt per intellectum et voluntatem, aufs entschiedenste, indem er jeden Versuch einer rationalen Verdeutlichung des Trinitätsverhältnisses abweist und gerade in der Irrationalität des Glaubens die Verdienstlichkeit desselben begründet erachtet. — In der Christologie will D. wie Duns Scotus die Bezeichnung Christi als filius Dei adoptivus unter gewissen Bedingungen zulassen und lehrt mit demselben nicht eine satisfactio superabundans Christi sondern nur eine satisfactio sufficiens des göttlichen Willens, der auch auf andere Weise die Menschen erlösen konnte. Ganz entschieden stellt sich D. in der Lehre vom göttlichen concursus oder vom Verhältnis der unendlichen Kausalität Gottes zu den endlichen Kausalitäten auf die Seite der scotistischen Doktrin und in Gegensatz zu der thomistischen. Die Frage: utrum Deus agat immediate in omni actu? verneint D. und lehrt: Gott konkurrire dabei nur mittelbar — mediantibus causis secundis; ein concursus Gottes findet nur insofern statt, als er conservat naturam et virtutem causae secundae. Durand unterscheidet die scientia Dei als causa creaturarum dirigens, die voluntas Dei als causa inclinans et inducens, und die potentia Dei als causa

exsequens et immediate movens. Nicht in allen Aktionen der Kreatur wirkt Gott unmittelbar, er verhält sich dem endlichen Willen gegenüber nur als inclinans et inducens; was Gott im allgemeinen will, geschieht oft im besonderen nicht, so jedoch, dass zwar manches gegen Gottes Willen geschieht, aber nichts one seine Macht; daher hat Gott auch von den futura contingentia nur eine scientia conjecturalis, indem er sie voraus weiß per eorum causam.

Am meisten endlich wurde die Abweichung vom thomistischen System bemerkt in der Sakramentslehre des Durandus (vgl. über diese bes. Hahn, Lehre von den Sacramenten, Breslau 1864, S. 22 ff.). Durandus leugnet eine den Sakramenten inwonende gnadenbewirkende Kraft (eine virtus causativa gratiae sacramentis inhaerens), sieht vielmehr in denselben nur die von Gott geordneten Bedingungen der Gnadenerlangung, causa sine qua non confertur gratia, und zwar beruht diese ihre Bedeutung lediglich auf einer divina pactio s. ordinatio und nicht vom Sakrament wird die Gnade gewirkt, sondern von Gott. — Damit hängt zusammen die Leugnung der thomistischen Lehre von einem durch die Sakramente zu verleihenden Charakter (utrum character sit aliquid in anima? Comm. in Sent. Lib. IV, dist. 4, 9, 1): einen solchen gibt es überhaupt nicht im Sinne einer bestimmten durch das Sakrament im Menschen zu bewirkenden Qualität, sondern nur im Sinne einer Relation kraft göttlicher Verleihung oder Berufung; wie die Münze ihren Wert, die Marke ihre Bedeutung erhält durch die menschliche Wertbestimmung, so erhält der Mensch seinen Beruf als minister, das Element seine Bedeutung als Sakrament lediglich ex institutione divina. Die einzelnen Sakramente teilt D. ein in solche, welche ratione sui und solche, die bloß ratione praecepti notwendig, in solche, die eine höhere oder eine geringere Notwendigkeit haben, in sacramenta stricte und largo modo dicta. Zu den letzteren, den Sakramenten im uneigentlichen oder weiteren Sinne, rechnet er insbesondere die Ehe, die nicht in dem von den theologi moderni behaupteten Sinn eines Gnadenmittels, sondern nur in dem einer heiligen Handlung überhaupt, oder als sacrae rei signum ein Sakrament genannt werden könne (Sent. lib. IV, dist. 26, qu. 3). Auch über mehrere andere Sakramente, wie Buße, Konfirmation, Ordination, letzte Ölung ꝛc., hatte D. seine besonderen Ansichten, ebenso über Ablässe, Kreuzesverehrung ꝛc. Namentlich aber bestritt er die gewönliche scholastische Fassung des Begriffes der Transsubstantiation als schriftwidrig und inintelligibilis: man müsse die Glaubensschwierigkeiten nicht häufen, sondern die Dunkelheiten aufhellen juxta documentum scripturae. Wenn überhaupt von einer Verwandlung des Brotes in den Leib Christi die Rede sein könne, so will er sich dieselbe lieber als Transformation denken, denn als Transsubstantiation, nämlich so, dass die Materie des Brotes die Form des Brotes verliert und dafür durch göttliche Kraft die forma corporis Christi annimmt, änlich wie im Ernärungsprozess die Materie des Aliments virtute naturae die Form des nutritum annimmt. Es existirt also die Materie des Brotes unter der Form des Leibes Christi, und in den Einsetzungsworten ist das hoc zu verstehen im Sinne von contentum sub hoc. Eine Verwandlung der Elemente kann nur den Sinn haben, dass infolge der conversio corpus et sanguis Christi habent talem ordinem s. habitudinem ad species, sub quibus fuerunt panis et vinum, quod sunt iis realiter praesentes. Dabei ist aber nicht zu zweifeln, dass für Gott auch ein anderer modus est possibilis: Gott kann auch machen, ut remanente substantia panis et vini corpus et sanguis Christi essent in hoc sacramento. Wollte man dabei stehen bleiben, so wären viele Zweifel, die über dieses Sakrament auftauchen, gelöst.

Mit dieser Abendmalslehre knüpft D. offenbar an an die Theorie seines älteren Zeit- und Ordensgenossen, des Dominikaners Johann von Paris, dass die Substanz von Brot und Wein im Abendmal bleibe mit ihren Eigenschaften, aber nicht in ihrem eigenen Dasein, non in proprio supposito (vgl. über das Verhältnis D.'s zu ihm d'Argentré l. l. S. 266); zugleich aber lag in dem von D. zunächst nur hypothetisch ausgesprochenen Gedanken eine Vorbereitung zu den späteren Ansichten von Okkam, d'Ailly, Luther (wenngleich Cramer S. 804 zu

weit geht, wenn er meint, keiner von allen Scholastikern sei der lutherischen Vorstellung vom A. näher gekommen als Durandus).

Diese Lehre des D. wurde von seinen Zeit- und Ordensgenossen z. B. Thomas de Argentina, Petrus Aureolus u. a. sehr entschieden bestritten und auch sonst fehlte es ihm nicht an zalreichen Gegnern gerade in seiner nächsten Umgebung. Ein Ordensbruder, Landsmann und Verwandter von ihm, Durandus der Jüngere oder Durandellus genannt, schrieb gegen ihn eine eigene Schrift, worin er seine Abweichungen von Thomas „efficacibus rationibus" zu widerlegen suchte. Und eine ganze Reihe von Sätzen aus seinem Sentenzen-Kommentar wurden, wie es scheint in Paris, zusammengestellt als Durandi temerariae opiniones, quae in scholis communiter improbantur — abgedruckt in d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, 330. Über eine Anzal von weiteren Kontroversen zwischen D. und den Thomisten berichtet Joh. Capreolus, der Fürst der Thomisten im 15. Jarhundert, in seinen berühmten libri defensionum (Venedig 1483, 1589), von denen das vierte Buch großenteils mit Durandus sich befasst, s. Werner, Thomas von Aquin III, S. 151 ff. Je mehr man aber (sagt Cramer a. a. O. S. 809) diesen Meinungen Durands nachdenkt, die alle für Widersprüche gegen die Kirche erklärt wurden, weil es Widersprüche gegen Thomas waren, desto geneigter wird man, ihn für einen Geist zu halten, der heller dachte als die meisten seiner Zeitgenossen, der daher unter ihnen wol den Namen des Dr. resolutissimus verdienen konnte und der es gewiss verdient, als einer der bahnbrechendsten Geister des späteren Mittelalters an die Spitze der dritten und letzten Periode der Scholastik, aber auch der Übergangszeit zur Reformation gestellt zu werden.

Litteratur: Die allgemeinen Werke zur Kirchen- und Dogmengeschichte (bes. Raynald, Annal. a. a. 1333; Natalis Alex. Sec. XIV; Gieseler, Band II, 3, S. 232 f.; Baur, Kirchengesch. des MA., S. 372 ff. und Vorlesungen über Dogmengeschichte II, S. 247 ff. u. s. w.) und zur Geschichte der Philosophie (Brucker, III, 845; Tiedemann, Geist der sp. Ph. V, 125; Tennemann, Gesch. der Philos. VIII, 2, S. 803; Joh. Andr. Cramer, Forts. von Bossuet VII, 791; Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, 550 ff.; christl. Philosophie Bd. I, S. 712 ff.; Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, S. 976 ff.; Ueberweg II, 203 ff.). Ferner: Bulaeus, Historia Univ. Paris, T. IV, p. 954; Echard & Quétif, Script. Ord. Praed. I, 586 sq.; Dupin, Hist. eccl. siècle XIV. p. 237 sq.; Dupin, Bibl. des auteurs eccl. T. XI, p. 75; Oudin, Comment. de scriptoribus eccl., T. III; Carl Werner, Geschichte der apologet. und polem. Literatur, Bd. III, S. 518, 522 ff.; ders., Thomas von Aquin, Bd. III, Geschichte des Thomismus, S. 106 ff.; Hauréau, Philosophie Scolastique, Paris 1850, T. II, p. 411 sq.; Prantl, Geschichte der Logik III, S. 292 ff.; Landerer in s. Artikel: Scholastische Theologie, R.-Enc. Bd. XIII, S. 687 fg.; Fritz in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon III, S. 344. Eine monographische Arbeit über ihn, die der Dr. resolutissimus wol verdienen würde, kenne ich nicht, außer J. Launoy, Syllabus rationum, quibus Durandi causa de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur, Opp. I, p. 1 sq. geschrieben im Jar 1636 (vgl. RE. Bd. VIII, S. 231). **Wagenmann.**

Dutoit, Jean Philippe, nach dem Namen seiner Mutter gewönlich Dutoit-Membrini genannt, um ihn von anderen gleichen Namens zu unterscheiden, ist ein Mystiker aus der französisch-reformirten Kirche des Kantons Waadt. Von Vinet in seiner Homiletik und Pastoraltheologie als excellent juge en fait de prédication gerühmt, ist er für uns um deswillen von besonderem Interesse, weil er eben ein Mystiker ist, weil er die mystischen Traditionen auf französisch-reformirtem Boden vertreten und gepflegt und in seinem Vaterlande im Stillen einen weithin reichenden Einfluss ausgeübt hat, sodass das Urteil, Poiret sei der einzige französisch-reformirte Mystiker, einige Modifikation erleidet. Neuerdings ist die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, sein Leben und Wirken beschrieben worden von Jules Chavannes im Chrétien évangelique (einer in Lausanne erscheinenden Zeitschrift) 1861, S. 289, 369, 634, sowie durch desselben Schrift: Jean Philippe Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines, Lausanne 1865. Zu nachstehender Darstellung haben wir außerdem die Werke von Dutoit benutzt.

Geboren zu Moudon im Kanton Waadt im Jare 1721, widmete er sich aus freiem Antriebe dem Studium der Theologie auf der Akademie von Lausanne und wurde 1747 Kandidat. Es vergingen mehrere Jare, bis er eine bestimmte kirchliche Anstellung erhielt, aber diese Jare waren für seine geistliche Entwickelung von entscheidender Bedeutung. Im Jare 1750 wurde er von einer Krankheit befallen, in welcher eine moralisch-religiöse Umwandlung in ihm vorging, begleitet von merkwürdigen physischen Veränderungen. Dem Tode nahe, wie er meinte, legte er sich, einer Sitte der katholischen Frömmigkeit folgend, auf den Boden; da erschien ihm im Gesicht sein seit einigen Jaren verstorbener Vater, der ihm seine baldige Widerherstellung ankündigte. Als er sich wider erhoben, um einige Narung zu sich zu nehmen, hörte er eine Stimme: „Du wirst das Fleisch deines Erlösers essen und sein Blut trinken!" Augenblicklich fülte er in seinem Leibe die Wirkung dieser Worte und in Zeit von einem Tage war seine Widerherstellung so weit gediehen, dass der Arzt seinen Augen kaum trauen mochte. Bald darauf wurde Dutoit mit den Schriften der Frau Guyon (s. d. Art.), besonders mit ihren „discours", bekannt und ihr enthusiastischer Verehrer. So begreift man, dass er die Verbindung mit einer jungen Dame, die er lieb gewonnen hatte, abbrach und überhaupt den Entschluss fasste, niemals in die Ehe zu treten. Unterdessen predigte er öfter in den Kirchen von Lausanne, mit Salbung und Innigkeit, meist nach kurzen Noten, in freiem Vortrage. Ungeachtet der etwas ermüdenden Länge seiner Predigten fesselte er die Zuhörer und sah auch bedeutende Früchte seiner Reden, sei es, dass Feinde bei dem Ausgehen aus der Kirche sich versönten, sei es, dass der Stadtrat, durch seine auf Freundes-Aufforderung gehaltene Predigt bewogen, den Beschluss zurücknahm, wodurch wärend der Fastenzeit, da zugleich eine große Epidemie viele hinwegraffte, theatralische Vorstellungen gestattet worden waren. Doch konnte er sich nicht entschließen, eine feste Anstellung zu nehmen oder vielmehr, nachdem er eine solche im J. 1754 angenommen, als Frühprediger und Katechist, verzichtete er schon vierzehn Tage nachher darauf. Indessen entzog er sich keineswegs den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Mit Schrecken sah er Voltaire drei Winter (von 1756 bis 1758) in Lausanne zubringen und daselbst das Gift seiner frivolen Sinnesart verbreiten. Er wendete sich deswegen an den bernerischen Landvogt in Lausanne, ihn erinnernd an die Verordnung der Regierung gegen Schriftsteller, welche Gottlosigkeit und Unglauben beförderten. Als der Landvogt entgegnete, dass Voltaire ein gar berühmter Schriftsteller sei, mit dem man Rücksichten haben müsse, erklärte Dutoit, dass, wenn der Landvogt seine Pflicht hierin nicht tue, er selbst nach Bern reisen, und bei der Regierung seine Klage vorbringen werde. Bald darauf verließ Voltaire für immer die Stadt, wo er, nach seinem eigenen Geständnisse, seine glücklichsten Tage verbracht hatte. Im folgenden Jare (1759) verzichtete Dutoit, wie er sagte, bewogen durch ein anhaltendes Brustleiden, das ihn am Predigen hinderte, auf den geistlichen Stand und ließ seinen Namen aus der Liste der waadtländischen Geistlichen ausstreichen.

Seine Tätigkeit wurde dadurch nicht gemindert. Er ergab sich um so eifriger dem Studium der Schrift, der Kirchenväter, besonders der Mystiker. Er unterhielt einen lebhaften Briefwechsel mit bedeutenden Männern jener Zeit, Lavater, Bonnet, Philipp Albert Stapfer, auch mit Auswärtigen aus verschiedenen Ländern, unter anderen mit dem Grafen Fleischbein, dem Übersetzer der Werke der Frau Guyon ins Deutsche. In Lausanne selbst sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis von erweckten, strebenden Seelen. Dies sowie die Abneigung der zalreichen Verehrer von Voltaire konnte nicht ermangeln, ihm nach und nach Unannehmlichkeiten zuzuziehen. Bald blieb man nicht dabei, ihn für einen Sonderling, dessen Gehirn etwas geschwächt sei, auszugeben. Wärend eines Aufenthaltes in Genf im Winter 1766—1767 im Schoße der ihm befreundeten Familie Grenus machten ihm die Genfer allerlei Chikanen und streuten sehr nachteilige Gerüchte über ihn aus, sodass er sich bewogen fülte, sich vom Stadrate und von der Akademie in Lausanne ein Zeugnis über sein früheres Leben ausstellen zu lassen, welches ihm in den ehrenwertesten Ausdrücken gegeben wurde. Bald darauf geriet

er bei der Regierung von Bern in Verdacht wegen der „Dixme à Théophile“, unter welchem angenommenen Namen Dutoit von allerlei Freunden Gelder zur Verteilung an Notleidende erhielt. Doch man bemerkte bald, dass aus diesem für die Armen entrichteten Zehnten für den Fiskus kein Nachteil entstehen könne, was man befürchtet hatte. Auch seine Bücher und Schriften, die man untersucht hatte, erwiesen sich als ganz unschuldiger Art.

Daneben erfreuten ihn die Beweise von Liebe und Achtung, die er von vielen Seiten, auch aus der Ferne, erhielt. Sein Einfluss wurde immer größer und intensiver. Er war umgeben von der größten Verehrung, doch one dadurch zur Selbstüberhebung sich verleiten zu lassen. Nicht einmal sein Bild durfte man machen. Er fürte auch, gegen die Sitte der Zeit, kein Tagebuch, indem er sagte, dass die Tagebücher zur Eitelkeit und Selbstbespiegelung anreizen. Er starb am Todestage Ludwigs XVI., am 21. Januar 1793.

So geartet war der Mann, von dem seine Verehrer rühmten, dass er in seinem Vaterlande die größte Stütze der Religion gewesen sei*). Dieses Urteil betrifft wesentlich auch den Einfluss, den er durch seine Schriften ausgeübt. Es kommen hier hauptsächlich zwei größere Werke in Betracht: 1) Philosophie divine etc. par Keleph ben Nathan 1793, 3 Bände, neue und sehr vermehrte Ausgabe eines Werkes, das der Verfasser 1790 unter anderem Titel hatte erscheinen lassen; 2) Philosophie chrétienne, 4 Bände, 1800 von den Verehrern des Mannes herausgegeben, eine Sammlung von Predigten, wovon der Verfasser bereits 1764 einen Teil (unter dem Titel Sermon de Théophile) veröffentlicht hatte**). Sodann veranstaltete Dutoit eine neue Ausgabe der Briefe von Frau Guyon, bereichert durch die Correspondance secrète de Mr. de Fénelon avec l'auteur, Lond. 1767, 5 Bände. Vor dem 5. Bande steht eine lange Abhandlung von Dutoit, betitelt: Anecdotes et réflexions sur cette correspondance. Derselbe besorgte auch einen neuen Abdruck der gesamten Werke der Frau Guyon in 40 Bänden, 35 in 8°, 5 in 12°. Kleineres übergehen wir.

Zwei Gesichtspunkte sind es, von denen Dutoit bei seinen Arbeiten ausgeht. Einesteils will er den Deismus, den Unglauben, die Schwärmerei, den Magnetismus u. dgl. bekämpfen, andererseits liegt ihm am Herzen, ein inneres Christentum, ein erfarungsmäßiges Christentum zu empfehlen im Gegensatze gegen eine äußerliche Religion, gegen einen bloßen historischen Glauben, gegen ein auf der Oberfläche sich haltendes christliches Leben. Beide Gesichtspunkte verfolgt er in dem erstgenannten Werke, wovon der vollständige Titel ist: La philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine ou aux immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même et de ses oeuvres, dans le triple miroir analogique de l'univers, de l'homme et de la révélation écrite. Deutlicher ist der Titel des früheren Werkes, wovon, wie bevorwortet, die philosophie divine eine neue vermehrte Ausgabe ist: de l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la Raison et de la Foi. Es gibt fünf Arten des Nutzens (utilité, avantage) der Vernunft. Sie ist eine Leuchte 1) in den irdischen Angelegenheiten, 2) in den menschlichen Wissenschaften und Künsten, 3) für die natürlichen und auf dem zweiten Range stehenden Tugenden, 4) um zum allgemeinen Glauben (croyance) an das Evangelium zu gelangen, im Unterschiede vom subjektiven Erfarungsglauben (foi), 5) um den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift zu finden. In der Ausfürung handelt der Verfasser jedesmal weitläufig vom Missbrauche der Vernunft in jeder der fünf angeregten Beziehungen, und bei dem fünften Punkte verbreitet er sich weitläufig über den mystischen Schriftsinn: überhaupt ist die Erörterung untermischt mit allerlei Digressionen und versehen mit einer langen Einleitung, die das erste Buch ausmacht. Die Erörterung über jene fünf Punkte selbst geht bis an das Ende des zweiten Bandes; der dritte ist ein Ganzes für sich und handelt von Gottes Wirk-

*) S. die sogleich anzufürende Philosophie chrétienne I, 106, Anmerkung der Herausgeber.

**) Beide Sammlungen von uns abgekürzt Ph. d.; Ph. chr. angefürt.

samkeit auf die Welt und auf den Menschen, insbesondere von des Menschen Freiheit, von der Prädestination.

Die Philosophie chrétienne, bestehend aus Predigten, wovon übrigens viele in betracht ihrer Länge nicht so, wie sie dastehen, können gehalten worden sein, sind, wie sich von vornherein erwarten läßt, besonders dazu bestimmt, das ware innerliche Christentum zu empfehlen und darzulegen; allein auch in der Philosophie divine kommt vieles darauf bezügliches vor.

Sehr deutlich spricht er sich über seine Auffassung des Christentums aus bei Anlaſs von 2 Petr. 1, 19: „Wenn der Aufgang aus der Höhe, der heil. Geist, über den Christen aufgegangen ist und den Stral seines göttlichen Lichtes auf ihn geworfen hat, dann erfüllen sich alle Mysterien der Religion an ihm (dem Christen) selbst; er hat sie in sich erfarungsgemäß (expérimentalement), er besitzt sie, er hat darüber eine solche Gewisheit, daſs er keiner Weissagung mehr bedarf; jener hl. Geist, indem er sein Licht ist, ist zugleich sein Orakel, seine Weissagung, seine Erkenntnis. Er hat nicht mehr nötig, zu sehen, er besitzt; was die Propheten angekündigt haben, ist in ihm eingeschrieben und eingegraben durch den untrüglichen Finger der ewigen Warheit (Ph. chr. I, 242); die äußeren Beweise für das Christentum bewirken bloß croyance, können aber die innere Gesinnung nicht umwandeln. Näher wird das dahin bestimmt, daſs Christus im Gläubigen geboren wird. Christus, sagt Dutoit, wird geboren im jungfräulichen und ursprünglichen Grunde des Inneren (dans le fond vierge et primitif de l'intérieur, Ph. chr. III, 429). Sowie Christus im Menschen geboren wird und wächst, so leidet er auch in ihm, oder deutlicher zu reden, die Christen müssen dasselbe leiden, was Christus gelitten hat; als Beweis wird angefürt das Wort des Herrn Luk. 23, 31: „denn so man das tut am grünen Holze, was will am dürren werden?“ (Ph. chr. III, 372). So ist das Leben des Christen ein fortwärender Todeskampf, agonie, ein inneres Märtyrertum (a. a. O. S. 388). „Wie Christus für uns gelitten, so sollen wir für ihn leiden und sterben, um uns mit ihm zu vereinigen. Das ist das Mark und das Wesen des Christentums, das, und nichts anderes“ (Ph. chr. II, 19). Daher Christus nicht anders der Hoheprieſter für unsere Sünden ist, als wenn er im Inneren unser Prophet und unser König ist, unser Prophet, um durch seinen Geist zu unserem Herzen zu reden, unser König, um sich in unserem Herzen Gehorsam zu verschaffen (Ph. chr. I, 149). Man begreift, daſs solche Dinge, mit Wärme und Lebendigkeit verkündigt und nach allen Seiten entwickelt und angewendet, außerdem unterstützt durch das Vorbild eines entsprechenden Wandels und Lebens, dem Manne Verehrer und Anhänger gewinnen mussten.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daſs, wie das überhaupt bei Mystikern der Fall ist, das Objektive des Erlösungswerkes wenn auch keineswegs geleugnet, so doch durch das subjektive Moment überschattet wurde und so die Rechtfertigung durch den Glauben nicht zu ihrem Rechte kam. Daher Dutoit von den Herrenhutern nichts wissen will. Er versteht es treffend, ihre Mängel zu beschreiben und herauszuheben, aber das warhaft Evangelische erkennt er bei ihnen nicht an (Ph. d. II, 312). Ebensowenig will er wissen von den Jansenisten und von Calvin. Im dritten Bande der Ph. d. behandelt er weitläufig die betreffenden Lehren. Lobenswert ist das Bestreben, die Wirksamkeit der Gnade festzusetzen, one in die Härten des Partikularismus zu verfallen; aber eine irgendwie befriedigende Lösung der Probleme würde man vergebens bei ihm suchen. So verwirft er auch die Gewisheit des Gnadenstandes; er urteilt darüber im Sinne der katholischen Lehre (Ph. chr. III, 435). Sonderbarerweise fürt er gegen die Gewisheit des Gnadenstandes die Stelle Matth. 8, 20 an, indem er sagt, daſs diese Worte sich hauptsächlich auf die inneren Zustände beziehen, wo die Seele nichts findet, worauf sie sich stützen könnte. Ebenso begründet er die Ungewisheit des Gnadenstandes mit den Worten des Herrn Matth. 28, 46: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — Der Christ — so lehrt er — müsse durch diese absolute Gottverlassenheit hindurchgehen, um zu Gott zu kommen. Alle, die ihres Heiles gewiſs sein wollen, nennt er propriétaires, d. h. solche, die noch ein eigenes Interesse haben, ja marchands avec Dieu, d. h. solche, die mit Gott markten, welche

der Herr aus dem Tempel jagt, Joh. 2, 15. „Solche Ansichten rauben Gott seine Ehre; diese gibt man ihm nur durch ein reines und blindes Vertrauen, welches weder den Weg noch das Ziel wissen will und welches mit Eli spricht: er ist der Herr, er tue, was ihm wolgefällt, 1 Sam. 3, 18; gewisslich ist das Vertrauen auf Gott gut, aber dasjenige, welches zwischen Gott und den Menschen die Gewissheit setzt, ist nicht das rechte Vertrauen; es fürt zum geistlichen Stolze und zum Sichgehenlassen" (relâchement). Wer dürfte leugnen, dass dieser Fall vielfach eintritt? Aber es gibt denn doch andere Mittel dagegen, als das von Dutoit angegebene. — Was er angibt, das steht bei ihm im Zusammenhange mit den echt quietistischen Sätzen über das Aufgeben alles eigenen Interesses für Zeit und Ewigkeit; die ware Vernichtigung, durch die der Mensch hindurchgehen muss, besteht darin (Ph. d. III, 95). Er kennt auch das quietistische Gebet des Stillschweigens, das passive Gebet (Ph. d. II, 28, 227, 259). Doch ist anzuerkennen, dass solche Sätze, die in den Bereich des „pur amour" der Quietisten (eines ihm wolbekannten Ausdruckes) gehören, bei dem Verfasser nur selten vorkommen. Ja, er berichtigt sie unwillkürlich, indem er z. B. lehrt, dass man wider Hoffnung doch hoffen müsse, wärend die mystisch-quietistische Virtuosität gerade in dem Aufgeben aller Hoffnung besteht. Dutoit wird aber durch seinen biblisch-protestantischen Geist vor quietistischen Extremen bewart. Bei alledem zeigt er sich als enthusiastischer Verehrer der Frau Guyon. Sie ist ihm ein Cherub in Hinsicht der Erkenntnis, ein Seraph in Hinsicht der Liebe (Ph. d. II, 215). Ihre Schriften sind göttliche Schriften (Ph. d. II, 29, 36), heilige Bücher, welche alle Türen zum ewigen Leben öffnen. Der hl. Geist, der göttliche Logos selbst hat diese Bücher geschrieben mittelst der Hand dieser Frau; der Geist Gottes hat sich ihrer als eines Kanals, eines Organs bedient (Anecdotes et réflexions IV). Daher er als synonym die Wörter Mystiker, innerliche Menschen, Christen hinstellt. Quietismus, Mystizismus bezeichnet er als die Religion des Herzens und der Liebe, als das innerliche in Gott verborgene Leben, wovon der Apostel spricht (Kol. 3, 8).

Sein Mystizismus hinderte ihn nicht, zu den höchsten theologischen Fragen aufzusteigen. Er kennt die neuerdings wider in den Vordergrund tretende Frage nach der Ursache der Menschwerdung des Wortes, ob kosmisch oder soteriologisch; er löst die Frage in ersterem Sinne: „Das Wort wäre Fleisch geworden, wenn auch kein Mensch und kein Engel hätte erlöst werden sollen, nur wäre das Wort dann in seiner Herrlichkeit, nicht aber leidend erschienen" (Ph. d. I, 266). Dabei fehlt es freilich nicht an sonderbaren Ansichten, Bibelauslegungen, wie wir bereits angedeutet haben. So behauptet er, Adam sei gefallen noch vor Erschaffung des Weibes. Nachdem er über seine Einigung mit dem göttlichen Logos Langeweile empfunden hatte, wurde das Weib, das er in sich trug, von ihm getrennt (Ph. d. II, 86). Um die Sündlosigkeit Jesu zu erklären, steigt er zu Adam vor dem Falle auf; der Keim seiner Menschheit war in Adam vor dem Falle, sowie der Keim der göttlichen Maria (Mutter des Herrn) in Eva vor ihrem Falle war, darum heißt er des Menschen Son (Ph. d. I, 62). Die Sündlosigkeit Jesu war aber auch vorbereitet durch die heiligen, frommen Männer des Alten Bundes, die nicht gesündigt haben in der Weise Adams, Röm. 5, 14 (ibid.): „Diese heiligen Männer waren die Vorbilder dessen, der kommen sollte, d. h. seine Menschheit sollte gebildet, zusammengesetzt werden aus den heiligen Teilen, den nicht verunreinigten Bruchstücken (lambeaux) dessen, was in den Patriarchen das Heiligste war, um von allen diesen in ihrer Vereinigung ein Ganzes zu machen, welches der Mensch Jesus Christus sein sollte". Das nennt Dutoit „göttlichen Adel, göttliche Affiliation, mittelst einer verborgenen Transmission geschehen; es gehört in den Bereich der höchsten, göttlichen Metemsomatose, d. h. Transport von Wesen zu Wesen (d'être à être) und von Leib zu Leib" (ibid.). Das hängt wol zusammen mit dem, was Frau Guyon (Briefe Bd. V, 528) von der communication des esprits lehrt: les esprits purifiés s'écoulent les uns dans les autres. So wie Dutoit Jesum in der ihm vorausgehenden heiligen Menschheit wurzeln läßt, so lehrt er auch, dass das Kreuz ein durch die ganze Natur verbreitetes sei. Die-

sem Satze ist ein eigenes Kapitel in der Ph. d. I, 342ff. gewidmet, wobei der Verfasser in Spielereien sich verliert. Am sonderbarsten nimmt sich bei einem protestantischen Schriftsteller die alles Ernstes vorgetragene Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria aus. Dutoit nimmt an, dass Gott in den Eltern der Maria, Joachim und Anna, die natürlichen Funktionen des Zeugens und Empfangens reinigte, sodass sie rein, heilig und verdienstlich wurden. Dies leitet er davon ab, dass Gott die Sache schon lange vorbereitet hatte „par une consécution dès les saints patriarches". Jener abnormen Vorstellung, welche Dutoit auch mit seiner Lehre von der Erbsünde in Zusammenhang bringt, widmet er ein eigenes Kapitel in seiner Ph. d. III, 247. Noch füren wir an, dass Dutoit bisweilen der Sprache Gewalt antut, um seine eigentümlichen Ideeen darin ausdrücken zu können; so sind die Ausdrücke allumement, ennaturer, ennaturation gewiss nicht korrekt, vielleicht aus mystischen Schriften entlehnt.

Soviel über diesen merkwürdigen, seiner Zeit wolbekannten, jedoch seitdem fast verschollenen Mann, der gewiss auf viele Seelen heilsam eingewirkt hat. Wir begreifen aber, dass die waadtländische Erweckung (réveil), die seit den ersten Jaren der Restauration eingetreten, sich mit Dutoits eigentümlicher Richtung nicht eigentlich befreunden konnte. Sie suchte gesundere Narung und hat sie auch gefunden. **Herzog.**

Du Vergier (oder du Verger), Johann de Hauranne, war 1581 zu Bayonne in einer angesehenen Familie geboren. Seinen Namen St. Cyran erhielt er als Abt des gleichnamigen Klosters in Brenne bei Poitou. Die theologischen Studien machte er hauptsächlich zu Löwen, wo mehr die Kirchenväter, namentlich Augustin, als Scholastik getrieben wurden (s. Bajus). Entscheidend war die Freundschaft, welche er mit einem bedeutenden Zöglinge jener Universität, C. Jansen, 1605 in Paris schloss. Sie blieb eben so innig, als sie früh auf große Zwecke gerichtet war. Der Widerwille gegen die an der Pariser Universität herrschende Scholastik trieb sie, die reine, gesunde Lehre in den alten Kirchenvätern, zumal in Augustin, zu suchen. Diese hatte für sie den ganzen Reiz des Altertums, der Neuheit und des Geheimnisses. Von 1611—1616 lebten sie vereint auf einem Landsitze bei Bayonne ganz dieser Forschung, auch durch die ihnen vom Bischof aufgetragenen Kirchenämter wenig abgezogen. Jansen kehrte 1617 nach Löwen zurück.

Der Kardinal Richelieu soll St. Cyran als einen Mann von brennenden Eingeweiden charakterisirt haben. Er hatte von Natur etwas bizarres, stachlichtes; „er brannte vielmehr als er leuchtete", sagt St. Beuve. Schon 1609 versuchte er sich als kasuistischer Schöngeist in der „Question royale", welche eine Apologie des, besonders zum besten des Königs begangenen, Selbstmordes war. So schrieb er noch 1617 zur Rechtfertigung des ihm günstigen Bischofs von Poitiers, welcher in seiner bischöflichen Stadt an der Spitze von Truppen die Reformirten bekämpft hatte, und häufte Beispiele aus der Bibel und der Kirchengeschichte zu dessen Ehren. — Der Jesuite Garasse hatte 1625 die beliebtesten Schöngeister der Zeit des Atheismus beschuldigt. Durch das Ärgernis, welches dieser durch seine taktlose Behandlung gab, schien unserm Abbé „die Majestät Gottes entehrt". Er schleuderte gegen ihn seine „Somme des fautes", was ihm die Jesuiten nicht vergaßen, wärend sie ihren Autor zurückzogen. — Wenn ihn dazu das Andenken an seine eigenen schriftstellerischen Jugendverirrungen leitete, so hätten wir es ihm doppelt hoch anzurechnen. Er klagte, dass er bis zu seinem dreißigsten Jare sich seiner Leidenschaft des Wissens zu sehr ergeben habe; erst das Gebet habe ihm auch die Wurzeln des Forschens wie sein natürliches Feuer gereinigt und belebt, indem er sich übte, Lockungen wie Feindseligkeiten Gotte „anbetend und schweigend zu opfern".

Die beiden Freunde blieben, zumal seit St. Cyran sich in Paris niedergelassen hatte, in stetem Verkehr über ihre gemeinsame „große Angelegenheit". St. Cyran spricht in seinen Briefen mit Nachdruck aus, dass er nicht weniger „esprit de principauté" habe, als einer, der nach der Weltherrschaft trachte (vielleicht als: Richelieu), er suche auch seinen Vertrauten „un désir de royauté" und den

höchsten Ehrgeiz einzuflößen. — Er hatte Gelegenheit, bedeutende Kirchenmänner, z. B. Vincent de Paula, sich zu verpflichten. Ihn suchte er mit seinen Reformideeen zu entzünden; eines Tages sagte er zu demselben: „Ich bekenne Euch, dass mir Gott wirklich große Erleuchtung geschenkt hat; er hat mich erkennen lassen, dass es keine Kirche mehr gibt — nein, es gibt keine Kirche mehr! — und zwar seit fünf- oder sechshundert Jaren. Früher war die Kirche wie ein großer Fluss mit klarem Wasser; jetzt aber ist, was uns als Kirche erscheint, lauter Kot. Das Bett dieses schönen Stromes ist noch dasselbe, aber, aber es sind nicht mehr dieselben Wasser". — Gegen andere ließ er sich also vernehmen: „Das Konzil zu Trient war vor allem eine politische Versammlung", und: „Die ersten Scholastiker und St. Thomas selbst haben die größten Verheerungen angerichtet".

Dabei hüllte er sich gewönlich in das größte Mysterium ein und verschmähte politische Mittel nicht. Die Korrespondenz der beiden Freunde wurde immer mysteriöser und seit einem Besuche bei Jansen in Löwen im J. 1621 wird sie in einer Geheimsprache weiter gesponnen.

Vielleicht veranlasste ihn die angebotene Stelle eines Hofpredigers bei der Gemalin König Karls I. zum Versuche, die gallikanischen Grundsätze auch für die katholische Kirche Englands zu verfechten und nach den Anschauungen der Kirchenväter zu vergeistigen. Marc Anton de Dominis hatte unter Jakob I. schon ähnliches angestrebt.

Die Mönche, namentlich die Bettelorden, wozu sich auch die Jesuiten zälten, hatten seit Errichtung eines anglikanischen Episkopats das meiste für die katholische Kirche in England getan. Eben bei Gelegenheit der Verehelichung Karls I. mit Henriette von Frankreich hatte der Papst einen Engländer, Smith, mit dem Titel eines apostolischen Vikars und Bischofs von Chalcedon in partibus nach England geschickt, welcher die bischöflichen Rechte fest zu Handen nahm; er hob die zu weit ausgedehnten Privilegien der Mönche auf, namentlich die Vollmacht derselben, one Erlaubnis der bischöflichen Behörden die Sakramente zu erteilen. — Die dadurch am meisten betroffenen Jesuiten stellten nun Behauptungen auf, wodurch der Episkopat gegen die Mönche sehr heruntergesetzt erschien. Die Sorbonne, durch die bischöflich gesinnten Katholiken um Hilfe angerufen, verdammte solche Sätze der Jesuiten. In das tiefste Geheimnis der Anonymität gehüllt, schrieb St. Cyran 1632—33 ein lateinisches Werk (gedruckt war es wol erst 1635 vollständig), worin alle möglichen einschlagenden Fragen ebenso gelehrt als rhetorisch erörtert wurden. Wie sehr er dabei in Einheit des Planes mit Jansens dogmatischem Werke handelte, erhellt aus dem Titel; der große Kirchenlehrer der Gnadenlehre hieß Aurelius Augustinus. Wie Jansen den letzteren Namen seinem Werke gab, so nannte sich St. Cyran in seinem kirchenrechtlichen Hauptwerke Petrus Aurelius. Er sagt: „Es handelt sich um die bischöfliche Gewalt; kann one sie eine besondere Kirche bestehen? Ist man jeder besonderen Kirche nach göttlichem Rechte einen Bischof schuldig? Bedarf die Kirche eines Bischofs in der Verfolgung, auch wenn seinethalben eine stärkere Verfolgung zu fürchten wäre?" — Denn letzteres würde in England eintreten, behaupteten die Jesuiten, wenn man durch einen päpstlichen Bischof den anglikanischen Episkopat reize. Wie die Kirche nach dem Tode eines Papstes zeitenweise eines Papstes entbehren könne, so könne eine Provinz derselben auch unter besonderen Umständen eines Bischofs entraten. — Aurelius dagegen behauptet, damit würde von den Jesuiten, wie von den Protestanten, eine unsichtbare Kirche mit bloß unsichtbarem Haupte, Christo, zum besten ihres Ordens aufgerichtet werden, wärend Aurelius selbst das Recht der Jurisdiktion für den Bischof wesentlich an die Salbung des inneren Geistes bindet. Die Jesuiten aber werfen dem Gallikanismus vor, er mache aus dem Kirchenregiment eine Aristokratie, wolle sie mit parlamentarischen Konzilien und Majoritäten dem Zufall preisgeben, wärend Aurelius das Recht der Tradition ebendadurch vertreten sieht. Die Behauptung der Jesuiten, der Papst sei der allgemeine Bischof, von ihm emanire die Gewalt der Bischöfe, — sei eigennützige Schmeichelei, wodurch sie die geraubte bischöfliche Gewalt an sich zu bringen suchten. — Wärend die Jesuiten die großen Rechte der Äbte in England daher ableiten, dass das Christentum durch Mönche

daselbst eingefürt worden sei, beruft sich Aurelius auf die großen Verdienste der gallikanischen Kirche, namentlich auch um die englische, zumal zur Überwindung des Pelagianismus, den jetzt wie einst die Mönche wider einschmuggeln. — Da das Recht, die Firmung zu erteilen, den Bischöfen vorbehalten war, setzten die Jesuiten die Notwendigkeit der Firmung herab, sie sei neque necessitate medii neque necessitate praecepti zum Heil nötig, zumal wenn einer bei der Taufe das Chrisma empfangen. Darüber spann sich ein Streit zwischen Sirmond, dem berühmten Jesuiten, und Aurelius aus. Die ganze Stellung der Weltgeistlichkeit und Orden zu einander, welches der vorzüglichere Stand sei, kam zur Frage.— Nach Aurelius ist dasjenige häretisch, was einem klaren Ausspruch der hl. Schrift widerspricht, und gilt ihm dies auch für historische Tatsachen. — Die assemblée générale du clergé adoptirte das Buch mit großem Danke, sie ließ es 1641 und abermals 1646 auf ihre Kosten neu auflegen. Erst als der Streit über Jansens Augustin entbrannt war, verdammte sie es 1656. Wir benützten die Ausgabe: Petrii Aurelii theologi opera, jussu et impensis cleri gallicani denuo in lucem edita, Parisiis 1646, excudebat Ant. Vitré, regis, reginae regentis et cleri gallicani typographus.

Die beiden Freunde waren längst einverstanden, dass sie als Träger für ihre Reform-Ideeen einen Orden nötig hätten, da solche die einmal angenommenen Ansichten mit der größten Zähigkeit verteidigten. Sie hatten durch vielerlei Gefälligkeiten sich die Kongregation des Oratoriums gewinnen wollen, was teilweise gelang. Viel wichtiger aber war es, dass St. Cyran 1635 Gewissenslenker der Abtei Port-Royal wurde, mit deren Geschichte sein Leben von seinem 56. Lebensjare an zusammenfällt, daher das wesentliche davon unter Port-Royal. Er war Directeur, der geistige Vater der „Einsiedler" Le-Maitre, Sacy, welche sich nahe dem Kloster Port-Royal bei Paris seit 1636 sammelten, und die er durch seine Konferenzen über die hl. Schrift anspornte „wie ein Adler seine Jungen durch Flügelschläge".— Der Laxheit gegenüber, welche in der römischen Kirche herrschte, stellte er besonders das Sakrament des Priestertums in das schärfste Licht. „Die Privatpredigt im Beichtstul, wo die Seelen geheilt werden, die öffentliche Predigt — „ein schrecklicheres Mysterium als das Messopfer" —, worin die Seelen in Gott gezeugt werden, erfordern eine ganz besondere Gnade Gottes." In aller Strenge fasste er das Wort von Fr. v. Sales: „Unter 10,000, welche die Priesterweihe erhielten, ist kaum Einer, der jene Gnade besitzt". — Der Katholizismus der Jansenisten erprobt sich besonders auch dadurch, dass dieser namentlich die Übung der Sakramente an der strengen Gnadenlehre schärfte. Die „schreckliche Majestät Gottes" war St. Cyran stets gegenwärtig.

Der Neid anderer, laxerer Beichtväter wurde ihm erst durch das Misstrauen Richelieus fatal. Dieser fülte sich als Statsmann in seinen Planen, als Theologe in seinen Ansichten durch einen Mann geärgert, welcher für Schmeichelei und Versprechungen ebensowenig zugänglich war, wie für die Furcht. Diese beiden empfindlichen Seiten Richelieus stießen mit der Lehre St. Cyrans zusammen, dass zur Buße Liebe zu Gott gehöre. Er wurde am 14. Mai 1638 (acht Tage vorher war Jansen gestorben) in den Donjon von Vincennes abgefürt, wo er fünf Jare bleiben musste.

In diesem harten Gefängnisse aber „zeugte er noch mehrere Söne der Buße", namentlich den Dr. A. Arnauld; als 1640 Jansens Augustin erschien, rief er die Seinigen zum künften Kampfe für Gottes Gnade auf, und warf jede Rücksicht auf sein und ihr Schicksal weit hinter sich.

Endlich zwei Monate nach Richelieus Tod, 6. Febr. 1643, wurde er, aber körperlich gebrochen, in Freiheit gesetzt. Gemäß seinem stantem mori oportet fürte er sein Werk als Oberbeichtvater und in Schriften mit aller Künheit fort, „um vor Gott nicht zu scheitern". Er erlebte noch die durchschlagende Schrift Arnaulds vom häufigen Kommuniziren; am 11. Oktober starb er am Schlage. Ein Einsiedler von Port-Royal, der an Krücken gekommen war, kehrte, nachdem er seine Füße geküsst, one jene heim. Herz, Eingeweide, Hände behielt Port-Royal als Reliquien.

Wegen seiner weiteren Schriften, welche er als gereifter Mann schrieb, seiner Briefe, der Auszüge daraus und der Quellen über sein Leben verweise ich auf den zweiten Band meiner Geschichte von Port-Royal, Seite 636 und 637. — Ein treffliches Portrait dieses seines Urgroßheims besaß der als Redner in der französischen Deputirtenkammer bekannte, auch unermüdliche Prosper Duvergier de Hauranne. Es ist von dem Port-Royal befreundeten Ph. von Campagne gemalt.

Reuchlin.†

Dwight, s. Edwards und seine Schule.

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, aus einer schon unter Wilhelm I. nach England übergesiedelten Familie stammend, wurde am 2. Juli 1489 zu Aslacton in der Grafschaft Nottingham geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von einem unwissenden Lehrer und trieb zugleich nach damaliger Sitte leibliche Übungen, als Reiten, Jagen und Bogenschießen. Nach dem frühen Tod seines Vaters schickte ihn seine Mutter schon 1503 nach Cambridge, wo er den gewönlichen Studien, namentlich der scholastischen Philosophie oblag, und 1510—11 Fellow von Jesus College wurde. Als solcher las er eifrig die Schriften des Faber Stapulensis und Erasmus nebst guten lateinischen Schriftstellern, bis Luthers Auftreten seine Aufmerksamkeit auf die heilige Schrift lenkte, mit der er sich mehrere Jare beschäftigte. Über seine innere Entwickelung ist leider nichts bekannt. Nur wie er über das Cölibat dachte, erhellt aus seiner Verheiratung, welche in diese Zeit (etwa 1519) fällt. Er mußte zwar deshalb aus seinem College austreten, wurde aber dessenungeachtet als Lektor bei dem Buckingham-College angestellt, und nach dem baldigen Tod seiner Frau und seines Kindes wider in sein früheres College gewält, wo er 1523 den Grad eines Dr. Theol. erhielt. Sein Ruf als Theologe war schon so begründet, daß er im folgenden Jare nebst anderen der tüchtigsten Männer für Wolseys neues College in Oxford vorgeschlagen wurde. Er schlug das Anerbieten, so glänzend es war, aus, und wurde dafür zum Professor der Theologie, Universitätsprediger und Examinator für die in der Theologie Promovirenden erwält. Bei den Prüfungen legte er hauptsächlich die heilige Schrift zu Grunde, und wies viele darin unwissende Mönche zurück. Dies, wie der Spottname Skripturist, den ihm seine Predigten zuzogen, zeigt, wie er schon damals ein Hauptvertreter der evangelischen Richtung auf der Universität war.

Um diese Zeit war die Ehescheidung des Königs die Tagesfrage. Zur Erledigung derselben wurde eine theologische Kommission niedergesetzt und Cranmer dafür vorgeschlagen, aber wegen seiner Abwesenheit von Cambridge übergangen. Er hatte sich nämlich gesundheitshalber mit seinen zwei Neffen, deren Erziehung er übernommen, 1528 nach Waltham in Essex übergesiedelt. Als nun die Kommission die Ehe einstimmig für gültig erklärte, dachten Fox und Gardiner, die um den König waren, an Cranmer, und erforschten auf einem Besuche in Waltham dessen Ansicht. Diese gefiel dem Könige so wol, daß er ihn im August 1529 zu sich berief und aufforderte, sein Gutachten schriftlich zu geben. Zugleich wies er ihm das Haus des Sir Thomas Bolen, Grafen von Wiltshire, der als Gesandter in der Scheidungssache verwendet worden war, zum Aufenthalt an und machte ihn zu seinem Kaplan und Archidiakonus von Taunton. Als Cranmer seine Schrift vollendet, hatte er sie in Cambridge zu verteidigen und es gelang ihm bald, viele auf seine Seite zu ziehen. Heinrich sah wol, daß Cranmer der Mann sei, um seine Sache auch in Rom durchzufüren, und sandte ihn anfangs 1530 mit Bolen und andern dahin. Cranmers Schrift wurde dem Papste vorgelegt und von dem Verfasser kün verteidigt. Er blieb, als die anderen, an einem Erfolg verzweifelnd, Rom verließen, noch einige Monate dort, und kam erst gegen Ende des Jares zurück. Doch schon am 24. Januar 1531 betraute ihn der König mit einer Sendung an den deutschen Hof. Auch hier gelang es ihm, mehrere für seine Ansicht zu gewinnen, wie den kaiserlichen Rat Agrippa und A. Osiander in Nürnberg, mit welchem Cranmer eine innige Freundschaft schloß und durch Verheiratung

mit dessen Nichte, die ihm 1534 nach England folgte, befestigte. Osiander unterstützte Cranmers Ansicht durch seine Schrift de matrimoniis incestis. Auch mit anderen diplomatischen Geschäften, betreffend eine Handelsverbindung mit den Niederlanden u. a., sowie mit einer geheimen Sendung an die protestantischen Fürsten wurde Cranmer beauftragt, ein Beweis, wie hoch der König von seiner Umsicht und Gewandtheit dachte. Und obwol die Unterhandlungen fruchtlos blieben, wurde doch das Vertrauen seines Herrn nicht erschüttert, vielmehr dachte dieser daran, ihn auf einen Posten zu stellen, auf welchem er des Königs Pläne am kräftigsten würde durchfüren können.

Das Erzbistum Canterbury war eben durch Warhams Tod 23. Aug. 1532 erledigt, und der König übertrug es Cranmer. Dieser weigerte sich lange, ein Amt anzunehmen, das zu jener Zeit als das schwierigste und gefärlichste erscheinen musste. Teils seine natürliche Schüchternheit, teils die Unvereinbarkeit der damals schon von dem Klerus anerkannten königlichen Suprematie mit der päpstlichen Autorität erschwerte ihm die Entscheidung. Doch die Ratgeber des Königs fanden eine gute Auskunft in einem Proteste, den Cranmer bei seiner Weihe ablegen sollte. Letztere fand nach Einholung der päpstlichen Zustimmung am 30. März 1533 in der Westminsterabtei statt. Cranmer erklärte dabei feierlich, dass er sich durch den Eid, den er dem Papst leiste, in keinerlei Weise verpflichte, etwas, das dem göttlichen Gesetze oder den Vorrechten der Krone und Landesgesetzen zuwider wäre, zu tun, noch auch sich hindern lasse, in irgend einer Sache, die die Reformation und Verwaltung der englischen Kirche, die Rechte des Königs oder das Wol des States betreffe, offen zu reden und frei zu handeln. Mit diesem Vorbehalt legte er die üblichen Eide ab und wurde zum Erzbischof geweiht.

Cranmer hatte sogleich das Schwierige seiner Stellung zu fülen. Der König vollzog one sein Vorwissen und Beisein am 12. April öffentlich seine Vermälung mit Anna Bolen, und Cranmer musste entweder gleich anfangs mit dem König brechen, oder nachträglich die Scheidung desselben von Katharine aussprechen und die Heirat mit Anna bestätigen. Er tat das letztere und konnte es um so eher tun, da in seinen Augen die frühere Ehe an sich ungültig war. Am 23. Mai erklärte er die erste Ehe für aufgelöst, und acht Tage darauf bestätigte er die andere und krönte Anna am 1. Juni. Er ante wol, dass dieser Schritt zu einem Bruch mit Rom füren würde, und sandte deshalb an Bonner, den damaligen Gesandten zu Marseille, eine Appellation von dem Papst an das nächste allgemeine Konzil. Der Papst antwortete mit einer Bannbulle (23. März 1534), der König seinerseits hob nach Einholung des Gutachtens der Konvokation durch ein Edikt vom 9. Juni die päpstliche Gewalt über England auf, und stellte durch die Suprematsakte vom 3. November 1534 die Unabhängigkeit der englischen Kirche von Rom fest. Der Erzbischof vertauschte den Titel eines päpstlichen Legaten mit dem des Primas von ganz England. Er stand jetzt an der Spitze einer von Rom unabhängigen Kirche und hatte ein Werk vor sich, dessen Umfang und Tiefe er anfangs noch nicht überschauen konnte. Bisher hatte es sich nur um Lostrennung von Rom, um Rechtfertigung der Ehescheidung und Sicherstellung der Erbfolge gehandelt. Das konnte mit Hilfe des weltlichen Armes geschehen. Nun aber galt es, ein ganzes Volk an Haupt und Gliedern zu reformiren, die Warheit des Evangeliums einem auf sein theologisches Wissen eingebildeten, tyrannischen, grausamen König, der nunmehr das Oberhaupt der Kirche war, und einem für den Katholizismus eifernden Klerus gegenüber zur Geltung zu bringen. Wol war die Königin, die eine so unumschränkte Herrschaft über das Herz des Königs ausübte, als dieser über sein Volk, und Cromwel, der Generalvikar des König-Papstes, der Reformation günstig, aber ihnen gegenüber standen die mächtigen Häupter der katholischen Partei, der Herzog von Norfolk, die Bischöfe Gardiner, Stokesley, Bonner. Und die Männer, die die tüchtigsten Gehilfen für die Reformation gewesen wären, hatten längst aus ihrer Heimat fliehen müssen. Ein Mann, der unter solchen Umständen das Werk einer durchgreifenden Reformation vollfürte, musste von dem Geiste des Evangeliums aufs tiefste durchdrungen und erleuchtet sein, musste mit unerschrockenem Mute die größte Umsicht, mit unbeugsamer Entschiedenheit ge-

winnende Liebe, kurz so verschiedenartige Eigenschaften in sich vereinigen, wie sie sich nie in einem Menschen zusammenfinden. Und Cranmer fehlten gerade die wesentlichsten jener Eigenschaften. Er stand noch mit einem Fuße im Katholizismus, bei aller Umsicht war er furchtsam und nachgiebig, bei aller Gelehrsamkeit schwankend und unsicher in den wichtigsten Lehren. Aber soviel ist gewiss, dass Cranmer sich nicht durch diplomatische Gewandtheit und Nachgiebigkeit, wie sie Cromwell zeigte, vor dem Henkersbeil rettete, sondern durch die edleren Züge seines Charakters, die ihm die unerschütterliche Achtung und Liebe des Königs erwarben und sicherten. Ein anderer Charakter hätte vielleicht größeres versucht, aber unter einer Regierung, wie die Heinrichs war, noch weniger oder gar nichts erreicht. Cranmer suchte Schritt für Schritt und Stück für Stück zu reformiren.

Vor allem lag ihm daran, die königliche Suprematie, die ihm selbst Glaubensartikel war, und die neue Successionsakte zur Anerkennung zu bringen, grobe Missbräuche abzustellen und die Bibel dem Volke zu geben. Gegen Widerspenstige wurde streng verfaren, obwol Cranmer alles versuchte, um z. B. Fisher und More zu retten. Zur Durchfürung seiner Reformen und zur Belehrung des Volkes darüber nahm er die seit 100 Jaren außer Übung gekommenen Visitationen wider auf. Er selbst ging darin in seiner Diözese voran, bei welcher Gelegenheit er nur die guten Kanones und die Ceremonieen als zweckmäßige Gebräuche um der Ordnung und Erinnerung an manches gute willen beibehalten wissen wollte. Bei Besetzung vakanter Stellen sah er auf Männer der evangelischen Richtung. Trotz des heftigen Widerstandes der katholischen Partei schien die Reformation in gutem Gange zu sein, als ein gefardrohendes Ereignis eintrat. Heinrich, seiner neuen Gemalin überdrüssig, ergriff gerne die Gerüchte über ihre Untreue, um ihrer los zu werden. Cranmer, der seit seinem Aufenthalte in ihres Vaters Hause innig mit ihr befreundet war und sie als Beschützerin der Reformation hochschätzte, war von ihrer Unschuld überzeugt, und obwol man ihn absichtlich von der Kommission, die sie zu verhören hatte, ausschloss, wagte er doch und allein, sie in einem Briefe an den König zu verteidigen. Aber die Wärme, mit der er für sie spricht, ist mit Furcht vor seinem gestrengen Herrn gemischt, ja er sagt geradezu, der König würde one guten Grund nicht so weit gegangen sein, bemitleidet den König wegen der bitteren Erfarung und bittet ihn schließlich nur, dem Evangelium deshalb seine Gunst nicht zu entziehen. Und schon 14 Tage darauf gehorcht er dem Befehl des Königs, auch diese Heirat one triftigen Grund für ungültig und die Kinder für Bastarde zu erklären. Allerdings äußerte die Königin, ob freiwillig oder gezwungen, bleibt dahingestellt, dass ihrer Verheiratung etwas im Wege gestanden, was aber, wurde nicht gesagt. Am 19. Mai 1536 fiel sie unter dem Beil, und den Tag darauf vermälte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Glücklicherweise war die neue Königin der Reformation günstig, und wärend der nächsten 17 Monate bis zu ihrem Tode wurde ein bedeutender Schritt vorwärts getan. Die erste reformirte Synode, unter dem Vorsitz des Cromwel als Generalvikar für die geistlichen Angelegenheiten, wurde am 16. Juni 1536 eröffnet, und beriet die von Cranmer und anderen Theologen vorbereiteten zehn Religionsartikel, welche die dogmatische Grundlage für die englische Kirche bildeten. Die Bibel und die drei Glaubensbekenntnisse werden darin als Richtschnur des Glaubens anerkannt, drei Sakramente, Taufe, Abendmal und Buße, angenommen und die Transsubstantiationslehre beibehalten, dagegen von der Rechtfertigung gelehrt, dass sie durch Reue und Glauben mit Liebe verbunden erlangt, aber nicht verdient, sondern durch Gottes Gnade und Christi Verdienst gewirkt werde. Fast alle katholischen Ceremonieen, Heiligenverehrung und Fürbitte für die Toten wurden beibehalten und nur vor der falschen Ansicht, als ob dadurch die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte, gewarnt. Nur die Buße wollte Cranmer nicht als Sakrament mitgezält wissen, im übrigen mögen diese Artikel als Ausdruck seiner damaligen Ansicht genommen werden. Diese Artikel waren übrigens ein Kompromiss, das weder die Evangelischen noch die Katholischen befriedigte, daher sie Cranmer unter seiner Aufsicht revidiren ließ. Die Frucht dieser

Arbeit war „The Institution of a christian man“, auch „Bischofsbuch“ genannt, worin einiger Fortschritt in evangelischer Richtung nicht zu verkennen ist. Vielleicht wäre Cranmer darin weiter gegangen, hätte er nicht mit Männern wie Gardiner und Stokesley zu kämpfen gehabt. Das Buch erschien im Dezember 1537. Der König revidirte es und schickte seine Bemerkungen an Cranmer, der dieselben mit großer Freimütigkeit und Schärfe kritisirte. Das königliche Dekret, welches jene Artikel einfürte, enthält noch einige andere wichtige Verfügungen, die Einstellung der Feiertage, den Unterricht der Kinder im Glauben, Vater-Unser und den zehn Geboten, sowie die Aufstellung einer englischen Bibel in jeder Kirche und zwar in Coverdales Übersetzung (s. Engl. Bibelübersetzung), deren ungehemmten Verkauf Cranmer zugleich von dem Könige auswirkte. Damit war die Quelle der Warheit dem Volke geöffnet. Die Bibel wurde mit Begierde gelesen und viel darüber gesprochen und gestritten. Aber Cranmer selbst war noch nicht so vom Geiste des Evangeliums erleuchtet, dass er die daraus geschöpften, über seine Ansicht hinausgehenden Lehren für berechtigt angesehen hätte. In seinen Augen war die Verdammung des Lambert, der die Transsubstantiation verwarf, sowie zweier Widertäufer, nur eine gerechte Strafe der Ketzerei.

Es war ein großer Gewinn, dass Cranmer die Einfürung der Bibel noch vor dem Tode der Königin (24. Okt. 1537) durchgesetzt hatte. Denn nunmehr trat eine für die Reformation ungünstige Wendung ein. Der König wurde seit dem Tode der Königin mürrischer und launenhafter und des Reformirens überdrüssig. Diese Zeit benützte die katholische Partei, um sich bei ihm einzuschmeicheln und die Evangelischen zu verdrängen. Vergeblich suchte Cranmer die Aufhebung des Cölibats durchzusetzen. Der König verbot die Priesterehe (Nov. 1538), und jener fand es geraten, seine Frau nach Deutschland zurückzuschicken. Die Beratungen, die er in diesem Jare mit sächsischen Theologen in London hielt, mussten abgebrochen werden. Die Einsprache, die er wie Cromwell gegen die Verschleuderung der Kirchengüter tat, welche er zur Errichtung von Schulen und Hospitälern angewendet sehen wollte, reizte nur den König. Cranmer sah wol, dass die Gegner nicht ruhen würden, bis sie den Katholizismus wider ganz hergestellt hätten. Aber er war gefasst, dem Sturme zu trotzen. Als die berüchtigten sechs Artikel dem Parlament im Juli 1539 zur Annahme vorgelegt wurden, kämpfte er drei Tage lang auf's entschiedenste dagegen. Nie stand der sonst so schüchterne und nachgiebige Mann so fest und groß da. Cromwel gab nach, zwei Bischöfe auf seiner Seite legten ihr Amt nieder, aber Cranmer ließ sich diesmal selbst durch des Königs Bitten nicht bewegen, die Axt an den Baum zu legen, den er mit Mühe gepflanzt und bisher gegen die Stürme geschützt. Diese Haltung Cranmers machte auf den König einen solchen Eindruck, dass er gleich nach dem Schluss der Sitzung, in welcher die Artikel angenommen worden waren, eine Deputation der Großen an ihn sandte, um ihn zu beruhigen und des königlichen Wolwollens zu versichern. Cranmer antwortete, er hoffe zu Gott, dass seine Ansicht zur Ehre Gottes und zum besten des Reiches noch durchdringen werde. Inzwischen wolle er sich mit dem Beschlusse des Parlaments zufrieden geben.

Um der übermächtigen katholischen Partei kräftiger entgegentreten zu können, leitete Cromwell die Verheiratung des Königs mit Anna von Cleve ein. Heinrich konnte sie nicht rückgängig machen, dachte aber sogleich an Scheidung, und Cranmer ließ sich bewegen, dieselbe one allen triftigen Grund zu vollziehen. Cromwell sollte auf dem Schaffot büßen und sein bisheriger Freund wagte zwar eine Verteidigung des Verklagten, gab aber wie früher bald nach und stimmte für seine Hinrichtung. Es ist schwer, Cranmer von dem Vorwurf unmännlicher Nachgiebigkeit gegen des Königs Willen und feiger Verteidigung seiner Freunde zu reinigen. Und doch kann es nicht die Sorge um Selbsterhaltung gewesen zu sein, die ihn so nachgiebig machte, da er in Fällen, wo es sich um Erhaltung der Reformation handelte, keine Gefar scheute. Wie bei der Artikelakte, so ließ er sich auch weder durch Bitten noch Drohungen zum Nachgeben bringen, als die katholische Partei, durch Cromwells Sturz küner geworden, den König zur Niedersetzung einer Kommission veranlasste, welche eine Revision der Lehre im streng katholischen Sinne

vornahm. Man wettete schon darauf, dass dieser Widerstand Cranmer den Kopf kosten würde. Allein Cranmer wusste den König auf seine Seite zu bringen, und entwarf mit dessen Genehmigung eine andere Vorlage in 17 Fragen, die die Kommission beantwortete und er mit seinen Bemerkungen an den König sandte. Diese sind wichtig, sofern sie Cranmers damalige Ansichten zeigen. „Nur Taufe und Abendmal sind im engeren Sinne Sakramente. Die Fürsten haben die Fürsorge für ihr Volk in politischer wie geistlicher Hinsicht, und zur Ausübung derselben Beamte, z. B. Kanzler, Schatzmeister, Bischöfe, Pfarrer, die sie selbst erwälen und berufen. Die Einweihung der Geistlichen ist um der guten Ordnung und gebürenden Feierlichkeit willen zweckmäßig, aber es wird dadurch ebensowenig als bei Anstellung eines weltlichen Beamten eine besondere Gnadengabe mitgeteilt. Solange es noch keine christlichen Fürsten gab, wälten freilich die Apostel oder die Gemeinden. Aber nach der Schrift kann ein Fürst so gut wie ein Bischof jemand zum Priester machen, und nach derselben ist Konsekration nicht notwendig, sondern Wal und Anstellung genügt. Beichtzwang und letzte Ölung sind schriftwidrig." Ziemlich abweichend davon waren die Gutachten der anderen Bischöfe, und die weiteren Verhandlungen über jene Punkte scheinen abgebrochen worden zu sein. Doch war soviel gewonnen, dass die Anschläge der Katholiken vereitelt wurden. Und dies war um so wichtiger, da ihr Einfluss auf den König seit seiner Vermälung mit Katharina Howard (August 1540) wider stieg. Doch schon nach wenigen Monaten wurde diese Verbindung aufgelöst. Cranmer hatte die unwillkommene Aufgabe, den König von ihrem früheren unsittlichen Lebenswandel zu unterrichten, konnte aber diesmal mit voller Überzeugung die Ehe als ungültig auflösen. Ihr Sturz war ein Schlag für die katholische Partei und Cranmer benützte diese Zeit, um die Aufstellung der Bibel in allen Kirchen mittelst königlichen Befehles durchzufüren. Zugleich sorgte er für Verbesserung der Schulen, wobei er sich besonders der Armen eifrig annahm. Dadurch reizte er aber seine Gegner, und diese bewogen den König, die Erlaubnis zum Lesen der Bibel so zu beschränken, dass es fast einem Verbote gleichkam. Aber hiebei blieben sie nicht stehen. Als die Protestanten an Katharine Parr, der sechsten Gemalin des Königs (7. Juli 1543), eine neue Beschützerin gefunden, waren sie eifrig darauf bedacht, diese und vor allem Cranmer zu stürzen. Zuerst wurde seine Kathedralgeistlichkeit aufgestachelt, um verschiedene Klagen gegen ihn einzubringen, aber die Folge war nur, dass Gardiner in Ungnade fiel und die Urheber des Komplots eingesetzt wurden. Ebenso erfolglos war die Anklage des Gostwick im Parlament, der, durch des Königs Drohung eingeschüchtert, den Erzbischof um Verzeihung bitten musste. Auch der dritte Versuch, Cranmer zu stürzen, der von Mitgliedern des königlichen Rates ausging, scheiterte. Diese verlangten Cranmers Verhaftung wegen Einfürung der Ketzerei. Der König gab seine Zustimmung, ließ aber Cranmer sogleich noch um Mitternacht zu sich kommen und teilte ihm alles mit. Des andern Tages vor den Geheimen Rat geladen, appellirte er an den König, der die Ratsmitglieder mit lauten Worten empfängt und, die Hand auf der Brust, sagt: „So war ich an Gott glaube, halte ich diesen Mann, meinen Herrn von Canterbury, für meinen allertreuesten Untertanen". Und seine Kläger baten bestürzt und beschämt um Vergebung. So hoch aber Cranmer in der Gunst des Königs stand, so war doch die Gegenpartei zu mächtig, als dass Cranmer seine Ansicht immer zur Geltung hätte bringen können. Er beklagte es, dass in die 1543 erschienene und von dem König revidirte „Necessary doctrine for any christian man", das „Königsbuch" genannt, manches aufgenommen worden sei, was er nicht billige. Die Niedersetzung einer Kommission zur Revision des kanonischen Rechts hatte er zwar ausgewirkt, aber er sah sie nie in's Leben treten. Und wärend er auf der einen Seite in Abschaffung einzelner Missbräuche fortfur, wurde auf der andern das Bibelverbot (1546) verschärft. One Zweifel auf Cranmers Antrieb wurde ein Vertrag mit dem König von Frankreich zur Abschaffung der Messe eingeleitet, als Heinrich am 28. Jan. 1547 starb.

Blickt man auf den Erfolg von Cranmers bisherigen Leistungen, so ist dieser allerdings ein geringer. Viele gute Maßregeln waren im Keim erstickt oder

nur halb ausgefürt worden. Und das war kein Wunder. Cranmer hatte zwischen der Scylla und Charybdis des königlichen Eigensinns und des Reformationshasses der Katholischen hindurchzusteuern gehabt, und es schien ein großer Gewinn, das Schifflein der Reformation wenigstens gerettet zu haben. Er selbst hatte ein festes Ziel noch nicht vor Augen. Ein anderer Grund des geringen Erfolges ist in der ganzen Art dieser Reformation zu suchen. Sie begann mit der äußerlichen Lostrennung von Rom und wurde von oben herunter gemacht, wärend die deutsche Reformation mit der inneren Befreiung von römischer Irrlehre anfing und von unten herauf wuchs. Die bisherigen Verhältnisse änderten sich aber mit Edwards Thronbesteigung. Die Leitung seiner Erziehung war Cranmer übertragen worden. Der Lord-Protektor und Cecyl waren Freunde der Reformation, und wenn auch die katholische Partei noch gleich stark war, so hatten doch die Evangelischen nicht mehr zwischen zwei Feuern durchzugehen, sondern konnten den Gegnern mit vereinter Macht gegenübertreten und hatten den Rücken frei. Im Umgang mit entschieden evangelisch-gesinnten Männern, mit den flüchtigen Protestanten, denen die Rückkehr nun freistand, und den Ausländern, die Cranmer an sich zog, läuterte und sichtete dieser seine Ansichten und gewann Mut, die Reformation allseitig durchzufüren. Dabei zeigte er eine große Gabe, die besten Kräfte für sein Werk zu verwenden und weise zu leiten. In dem glücklichen Zeitraum der Regierung Edwards war Cranmer die Seele der Reformation.

Es war ganz gemäß dem Begriff, den Cranmer von der hohen Würde des Königtums hatte, dass er sich sein Amt auf's neue vom König übertragen ließ. Ihm war ja, wie er dies bei Edwards Krönung (20. Februar 1547) aussprach, der König Gottes Statthalter und Christi Stellvertreter innerhalb seines Reiches. Das Ideal eines Königs aber sah er in Josias. Die Kirche gleich diesem zu reformiren, hielt er Edward als seine Aufgabe vor, fügte aber zugleich bei, dass er, auch wenn der König seine Pflicht nicht erfüllte, das Recht nicht habe, ihn des Thrones für verlustig zu erklären. Bei dieser einseitigen Hervorhebung des Königtums übersah Cranmer offenbar nicht bloß die Bedeutung des davon unabhängigen Priestertums, sondern auch der Stellung der Propheten in der alten Theokratie. Ihm aber schien die Stärkung der königlichen Macht das beste Mittel, um die Macht des in der Geistlichkeit und im Volk noch überwiegenden Katholizismus zu brechen.

Cranmer ordnete zunächst Visitationen durch's ganze Land an, deren Verfaren durch 37 Visitationsartikel geregelt war, und es wurden zu diesem Zweck Kommissionen für die einzelnen Diözesen niedergesetzt. Seine Absicht dabei war, nicht bloß die Suprematie zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und Missbräuche abzustellen, sondern auch das Volk gründlich zu belehren. Er verfasste deshalb mit anderen Bischöfen, wie Ridley und Latimer, das erste „Book of Homilies“ (Juli 1547), in welchem die evangelischen Lehren viel entschiedener hervortraten, als bisher, und ließ die Paraphrasen des Erasmus ins Englische übersetzen, welche beide zum Vorlesen in den Kirchen bestimmt wurden. Im Parlament, das im November zusammentrat, setzte er zunächst die Zurücknahme der sechs Artikel durch, und beantragte eine Revision der Liturgie. Die Feier des Abendmals unter beiderlei Gestalt wurde sogleich angeordnet. Cranmer hatte nämlich seine Ansicht darüber, durch Ridley eines besseren belehrt, geändert. Darauf ließ er den Nürnberger Katechismus fast unverändert in's Englische übersetzen (1548). Der Entwurf einer neuen Liturgie wurde im November 1548 vollendet, im Januar 1549 von dem Parlament angenommen. Das konnte freilich nicht one heftige Kämpfe mit den Papisten geschehen und man fand es für nötig, den Hauptfürer derselben, Gardiner, ins Gefängnis zu werfen, dem später auch Bonner folgte. Ein Bollwerk des Katholizismus waren besonders noch die Universitäten, und diese zu reformiren, war Cranmers angelegentliche Sorge. Zur Erreichung dieses Zweckes, sowie zur Förderung der Reformation überhaupt leisteten ihm die ausländischen Gelehrten, die in seinem Palast die gastfreundlichste Aufnahme fanden, wesentliche Dienste. Cranmer war allezeit von äußeren Einflüssen abhängig, aber auch der Belehrung zugänglich gewesen, und es zeigt einen glücklichen Takt, dass er sich mit Männern von entschieden evangelischer Gesinnung und anerkann-

ter Gelehrsamkeit umgab. Peter Alexander v. Artois, Peter Martyr aus Florenz, Bernardin Ochino, Tremellius, Butzer, Fagius, Matth. Negelin, Justus Jonas, Joh. Laski, der Stifter der ersten deutschen Gemeinde in London, und der Schotte Alex. Alesius, bildeten den Kreis von ausländischen Gelehrten, die Cranmer um sich hatte. Peter Martyr erhielt eine Professur in Oxford, wo er nicht bloß Vorlesungen über das N. T. hielt, sondern auch mit den Papisten siegreich über das Abendmal disputirte. Dasselbe tat Butzer in Cambridge. Außer diesen erhielten Tremellius und der von Melanchthon empfohlene Dryander Anstellungen in Oxford, Fagius in Cambridge.

Außer der Reform der Universitäten lag Cranmer auch die Gründung guter Schulen am Herzen. Reiche Mittel dazu waren durch die Aufhebung der zahllosen Klöster und Stiftungen geboten, aber der habsüchtige Adel riss fast alles an sich und Cranmer konnte nur 13 Schulen gründen.

In dieser Zeit beschäftigte sich Cranmer noch mit einem anderen höchst wichtigen Plan. Die früheren 10 Artikel konnten als Glaubensbekenntnis nicht mehr genügen. Bei der Aufstellung eines neuen aber hegte Cranmer den großen Gedanken, durch ein gemeinsames Bekenntnis alle Protestanten zu vereinigen. Er wandte sich deshalb an Melanchthon, Calvin und Bullinger und schlug London als den geeignetsten Ort für Verhandlungen vor. Obwol aber Melanchthon und Calvin eine solche Vereinigung höchst wünschenswert fanden, so stellten sich ihr doch unüberwindliche Hindernisse entgegen, und Cranmer musste sich damit begnügen, ein Bekenntnis mit den Theologen seines Landes abzufassen. Er tat dies auf Grund der unter seinen Papieren aufgefundenen 13 Artikel, die eine Frucht der mit den deutschen Theologen 1538 gepflogenen Unterhandlungen waren (s. Angl. Kirche Bd. I, 410), und legte im Mai 1552 dem Geh. Rate ein Bekenntnis in 42 Artikeln vor, das später vom König, aber nicht vom Parlament, approbirt und im Mai 1553 publizirt wurde. Im gleichen Jare wurde die Liturgie von Cranmer mit Hilfe von Ridley, Coy, Peter Martyr, Butzer u. a. revidirt und die letzte Ölung, Ohrenbeichte und das Gebet für die Verstorbenen daraus weggelassen. Gleichzeitig unternahm Cranmer, von vielen Theologen und Juristen unterstützt, die Abfassung eines neuen Kirchengesetzbuches, „Reformatio legum Ecclesiasticarum“.

So war es Cranmer gelungen, den äußeren Bau der Reformation zu vollenden. Viel langsamer aber drang der Geist des Evangeliums durch. Auch unter Edward wurde noch zu harten Maßregeln gegriffen, wie unter der letzten Regierung. Die Schwärmerei einer Jane Bocher glaubte man nur durch Feuer und Schwert ausrotten zu können. Als das Urteil über sie gesprochen war, versuchten Cranmer und Ridley, die sie häufig besuchten, sie zum Widerruf zu bringen, und erst nach einem Jare wurde der Befehl zu ihrer Hinrichtung gegeben. Es ist jetzt erwiesen, dass Cranmer weder bei der Verurteilung zugegen war, noch des Königs Unterschrift dazu einholte.

Die katholische Partei hatte unermüdlich ihre Angriffe auf die Reformation fortgesetzt und namentlich Gardiner, obwol im Gefängnis, Cranmers Lehre vom Abendmal in einer Schrift angefochten, die Cranmer mit einer Gegenschrift erwiderte, in der er seine nunmehr calvinistische Ansicht auseinandersetzte. Es war jener Partei gelungen, Somerset zu stürzen und damit Cranmer einer wesentlichen Stütze zu berauben. Northumberland, der ihm folgte, suchte Edward dem Einfluss des Erzbischofs zu entziehen, und ihn zu einer Successionsakte zu gunsten seiner Schwiegertochter, Lady Jane Grey, zu überreden, was ihm auch gelang. Cranmer, der zuerst die Rechte Marias verteidigte, gab auf Edwards Bitten nach. Der junge König starb bald darauf (6. Juli 1553) und mit ihm sank die Hoffnung der Reformatoren, da nach einem vergeblichen Versuch, die Lady Jane Grey zur Königin zu machen, Maria den Thron bestieg.

Damit beginnt die letzte und kürzeste Periode in Cranmers Leben. Sein Wirken war zu Ende. Er sah einem nahen Märtyrertum entgegen, aber er war bereit, bei seiner Fane zu bleiben, und wies den Rat seiner Freunde, zu fliehen, mit Entschiedenheit zurück. Maria konnte es ihm nicht vergessen, dass er die Scheidung des Königs von ihrer Mutter betrieben und zur Erhebung der Lady Jane Grey

auf den Thron seine Zustimmung gegeben. Zudem hasste sie ihn als den Hauptbeförderer der Reformation. Er wurde deshalb vor den königlichen Rat und am 14. September vor die Sternkammer geladen und in den Tower gefürt. Sein Mut beim Anfang der Verfolgungen verdient alle Anerkennung. Wärend viele mit der neuen Regierung die Farbe wechselten, erklärte er sich bereit, die bisherige Reformation als mit der Schrift im Einklange stehend, zu verteidigen. Dazu wurde ihm aber keine Gelegenheit gegeben. Im November wurde er des Hochverrates für schuldig erklärt. Als Märtyrer für das Evangelium zu sterben, war er bereit, aber mit dem Namen eines Hochverräters gebrandmarkt zu sein, konnte er nicht ertragen. Er schrieb deshalb an die Königin, und wurde in der Folge von der Klage auf Hochverrat freigesprochen, dagegen der Ketzerei angeklagt. Der Tower war so überfüllt, dass er mit Ridley und Latimer in eine Kammer geworfen wurde. Es war für ihn ein großer Trost, mit diesen Männern durch Gebet und Lesen der Schrift sich stärken zu können. Bald wurde er vor die Konvokation gestellt und verhört. Er berief sich auf Gottes Wort, seine Gegner wiesen auf das Schwert als ihre Waffe. Das Verhör wurde in einer Weise gefürt, dass selbst viele seiner Gegner darüber empört waren und die weiteren Verhandlungen nach Oxford verlegt werden mussten. Dahin wurde er im März 1554 mit seinen Leidensgenossen gebracht, und das Verhör am 14. April wider aufgenommen. Die Sitzung wurde in der Marienkirche feierlich eröffnet. Cranmer stand in würdiger Haltung, den Stab in der Hand, vor seinen Richtern. Die Forderung, drei ganz katholische Artikel über das Abendmal zu unterschreiben, wies er ab und bat, sie schriftlich beantworten zu dürfen. Am folgenden Tag, Sonntag, sandte er seine Antwort ein und erschien am Montag, um sie zu verteidigen. Trotz der ungezügelten Unterbrechungen und des Hongelächters seiner Gegner blieb er ruhig und fest, und fürte seine sechsstündige Verteidigung, bald in lateinischer, bald in englischer Sprache mit einer Gelehrsamkeit, die seinen Gegnern Bewunderung abnötigte. Am Donnerstag wurde er wider vorgeladen, und selbst der Vorsitzende konnte nicht umhin, ihn wegen seiner wunderbaren Sanftmut und Bescheidenheit zu loben. Am Freitag wurde ihm, Ridley und Latimer abermals die Unterschrift jener Artikel abverlangt. Sie verweigerten sie einstimmig und wurden als Ketzer verdammt. Als das Urteil gefällt war, rief Cranmer: „von diesem eurem Gericht und Urteil appellire ich an das gerechte Urteil des Allmächtigen, in der festen Hoffnung, mit Dem im Himmel gegenwärtig zu sein, ob dessen Gegenwart im Sakrament ich von euch verdammt werde". Er beklagte sich über das ungerechte Verfaren in einem Briefe an die Königin, der aber schwerlich überbracht wurde. Die Verurteilten kamen nun in eine strengere Haft, in der sie 18 Monate lang blieben, wärend welcher Zeit Cranmer sich mit Abfassung einer zweiten Schrift gegen Gardiner beschäftigte. Warscheinlich fürchtete man sich, Männer, die in den Augen des Volkes so hoch standen, one die Zustimmung des Papstes hinzurichten. Eine neue Untersuchung wurde deshalb von päpstlichen und königlichen Kommissären im September 1555 angefangen und zuerst Latimer und Ridley, zuletzt Cranmer verhört. Dieser protestirte sowol gegen die Kommission, da er durch seinen Eid gebunden sei, die Autorität des Papstes zu verwerfen, als gegen die Zeugen, die den Suprematseid gebrochen.

Gleichwol wurden die letzteren vernommen, das Verhör geschlossen und darüber nach Rom berichtet. Abermals wandte sich Cranmer in einem Brief an die Königin, worin er erklärte, dass er des Papstes Autorität verwerfe, weil sie den Landesgesetzen zuwider sei, und weil der Papst sich selbst zum Gott mache und das Abendmal unter beiderlei Gestalten verbiete. Er protestire nicht aus persönlichem Interesse oder Furcht, sondern gewissenshalber, um der Unabhängigkeit des Landes und um der Ehre Gottes willen. Aber alles war umsonst. Der Papst exkommunizirte ihn und beauftragte Bonner und Bischof Thirlbey, einen früheren Freund des Cranmer, mit Vollziehung seines Befehles (14. Februar 1556). Als sie Cranmer die erzbischöflichen Insignien und Gewänder abnahmen, konnte sich Thirlbey der Tränen nicht enthalten, wärend Bonner seine Schadenfreude offen zeigte. Cranmer blieb gefasst und händigte nur am Ende Thirlbey eine Appella-

tion an das nächste allgemeine Konzil ein — ein letzter, obwol hoffnungsloser Versuch, das Recht im Ausland zu finden, das ihm in der Heimat verweigert wurde.

Cranmers Feinde begnügten sich aber nicht, ihn, den Hauptbeförderer der Reformation, gestürzt zu haben. Sie wollten einen glänzenden Triumph feiern und ihn durch Erzwingung eines Widerrufes aufs tiefste demütigen. Nach seiner Exkommunikation änderten sie ihr Benehmen, erwiesen ihm alle Aufmerksamkeit und bestürmten ihn mit Bitten und Versprechungen, bis er endlich einen Widerruf unterzeichnete, der alsbald gedruckt und verbreitet wurde. Kaum war dies erreicht, so wurde der Befehl zu seiner Hinrichtung gegeben, vor ihm aber geheim gehalten. Am 21. März wurde er in die Marienkirche gefürt. Auf einem erhöhten Platze, Allen sichtbar, kniete der Greis mit kalem Haupt und langem weißen Bart in tiefster Zerknirschung und bitterlich weinend — ein Anblick, der die Anwesenden auf's tiefte ergriff. Nach der Predigt, in welcher gezeigt wurde, warum ein solcher Ketzer trotz seines Widerrufes zum abschreckenden Beispiel für andere sterben müsse, sollte Cranmer seinen Widerruf öffentlich widerholen. „Das will ich von Herzen gern", erwiderte er, erhob sich und hielt eine Anrede an das Volk, sprach ein ergreifendes Gebet um Vergebung seiner Sünden, und dann — zum Staunen Aller — widerrief er alles, was er aus Todesfurcht gegen die Warheit gesagt und getan. Seine Hand, sagte er, die unterschrieben, solle zuerst brennen, den Papst erklärte er für den Antichrist und alle seine Lehre für Lüge, und bekannte sich zu seiner Ansicht über das Abendmal, wie er sie in seinem Buch gegen Winchester ausgesprochen. Hier wurde er unterbrochen und auf den Scheiterhaufen gefürt. Zwei Mönche suchten ihn vergeblich zum Widerruf des Gesagten zu bringen. Er blieb standhaft. Ruhig ließ er sich an den Pfal binden, und als die Flammen aufloderten, hielt er zuerst seine Hand hinein und widerholte die Worte: „diese Hand hat übel getan, diese böse rechte Hand". Kein Klagelaut wurde gehört. Er stand unbeweglich und die Augen gen Himmel gerichtet rief er: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf". Die Flammen verzehrten ihn schnell, sein Herz aber wurde unversehrt gefunden.

Cranmers Charakter war eine seltsame Mischung von hohen Vorzügen und großen Schwächen. Er war milde, friedliebend, ein Mann der Vermittelung. Von Natur schüchtern, unentschlossen und nachgiebig, war er doch in manchen Fällen voll Mutes, standhaft und unbeugsam. Seine Feinde wusste er durch Sanftmut und Liebe zu gewinnen, und es war sprichwörtlich geworden, dass man Cranmer beleidigen müsse, um eine Gunst von ihm zu erhalten. Seine Freunde wagte er nur schüchtern zu verteidigen. Durch Großmut, Freigebigkeit und Gastfreundschaft gewann er viele Herzen, durch sein Schwanken und Zaudern stieß er andere zurück. Er war gewissenhaft, und doch ließ er sein Gewissen so leicht beruhigen. Sein Charakter war zu biegsam, zu sehr durch äußere Eindrücke bestimmt. Ihm fehlte der feste, klare Mittelpunkt, den Luther in dem rechtfertigenden Glauben als Prinzip für Leben und Lehren gefunden hatte. Luther hatte sich selbst reformirt, ehe er die Kirche zu reformiren begann. Cranmer hatte nur eine dunkle Erkenntnis der Warheit, als er berufen ward, die Kirche auf Grund des Evangeliums neuzugestalten. Luther hatte an seinem Glauben genug, Cranmer bedurfte einer Stütze, und diese glaubte er in der königlichen Suprematie zu finden. Luther vertraute auf seinen Gott, Cranmer auf seinen König. Jener wich nur dem göttlichen Worte, dieser fast immer dem königlichen Willen. Und doch war seine Schmiegsamkeit und Bescheidenheit das einzige Mittel, um Einfluss auf einen Charakter, wie Heinrich war, zu gewinnen. Oft mochte er es für seine Pflicht halten, auch gegen seine Überzeugung nachzugeben, um das Ganze zu retten. Dies geht entschieden daraus hervor, dass er unbeugsam blieb, wo es sich um Leben oder Tod des Reformationswerkes handelte. Obwol er viele Niederlagen erlitt, gab er seinen Posten doch nicht auf und wartete nur auf günstigere Zeiten, um einen Schritt vorwärts zu tun. Wie im Handeln, so war Cranmer auch in wissenschaftlicher Hinsicht von anderen Männern abhängig. Seine Schriften, die sich alle nur auf die Tagesfragen der Reformation beziehen, zeigen große Belesenheit und

Gewandtheit in Verarbeitung des Materials, aber keine selbständige Forschung oder neue Fassung einer Lehre. Aber in Zusammenfassung des von anderen gefundenen, in Verwendung verschiedener Talente für seine Zwecke, in der Leitung und Durchfürung des großen Werkes der Reformation war er Meister. Cranmer hat sich nur allmählich zu dem entwickelt, was er unter Edward war. Noch mehr als mit äußeren Gegnern, hatte er dabei mit seiner natürlichen Schwachheit zu kämpfen. Oft unterlag er diesem Feinde, aber der tiefste Fall, den er am Ende seines Lebens tat, war nur der Übergang zu einem entschiedenen Sieg, der ihm eine Stelle neben den großen Männern der Reformation sichert.

Quellen: Foxes Martyrologium 1576; Strypes Memorials of Archbishop Cranmer 1693; Jenkyns Remains of Cranmer 1833; Todds Life of Cranmer 1831. **C. Schöll.**

Cunningham, William, Dr. und Professor der Theologie und Principal of the New College, Edinburg, war nächst Chalmers und Candlish einer der Hauptbegründer der schottischen Freikirche, auf deren Geschichte zu verweisen ist. Am 2. Oktober 1805 in Hamilton, Lanarkshire, geboren, kam er schon im fünfzehnten Lebensjare nach Edinburg, wo er seine klassische und theologische Bildung erhielt und mit kurzer Unterbrechung bis an sein Lebensende blieb.

Wärend die Vorlesungen der moderatistischen Theologen ihn wenig anregten, wurde er durch die Predigten des Edinburger Geistlichen, Dr. Gordon, mächtig angefasst und der evangelischen Partei zugefürt, welcher er fortan mit ganzer Seele angehörte. Mit Gleichgesinnten widmete er sich nicht nur eifrig dem Studium der Theologie, sondern wandte sich auch mit großem Interesse kirchenpolitischen Fragen zu. Er gründete mit jenen eine Church Law Society, deren Mitglieder Aufsätze über einschlägige Gegenstände zu liefern hatten, die dann besprochen wurden. Schon damals hatte er sich die Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Stat gebildet, die er nachher mit so großem Eifer und Erfolg verfocht. Gegen das Ende seiner Studienzeit kam Dr. Chalmers als Professor nach Edinburg, mit dem er in enge Beziehung trat. Bald nachher (1829) kam er als Hilfsprediger nach Greenock, wo er großen Beifall fand, sodass er nach wenigen Monaten einen Ruf als Prediger nach Glasgow erhielt, den er aber ausschlug. Nach wenigen Jaren aber (1834) wurde er als Prediger an die Trinity College Church in Edinburg berufen, in demselben Jare, wo der Ten Years Conflict ausbrach, in welchem er eine hervorragende Stellung einnahm. Bald nachher wurde er mit andern nach London abgeordnet, um vor einer Parlamentskommission die Forderungen der evangelischen Partei in betreff der Patronatsfrage darzulegen. In seinem Pfarramte war er sehr tätig. Er teilte seine Pfarrei behufs regelmäßiger Hausbesuche in Distrikte, gründete oder erweiterte Wochen- und Sonntagsschulen. Aber das Gebiet, auf dem er seine größte Tüchtigkeit entfaltete, war die Kirchenpolitik. 1835 publizirte er einen Vortrag über The Nature and Lawfulness of Union between Church and State, in welchem er die Grundsätze niederlegte, die bei der Lostrennung der Kirche vom Stat zur Ausfürung kamen. Er verwarf darin alle und jede Verbindung, die die Stellung Christi als Haupt der Gemeinde beeinträchtigen könnte. Das Ideal einer Kirche war ihm die schottische, wie sie zur Zeit ihrer Blüte vor dem Eindringen des lämenden Moderatismus gewesen. Um diese widerherzustellen, drang er auf der Synode von Lothian auf Widereinfürung der strengen presbyterialen Kirchenvisitation. 1837 wurde er in die General Assembly gewält, wo er durch eine gewaltige Rede über das Patronatsrecht, das er der Gemeinde vindizirte, Aufsehen machte. Es war damals der bekannte Auchterarder Fall noch vor Gericht. Nachdem in diesem und änlichen Fällen die gerichtliche Entscheidung gegen das Vetorecht der Gemeinden ausgefallen war und Lord Aberdeens vermittelnde Akte (1840) keine Befriedigung gegeben, beantragte Cunningham auf der General Assembly 1841: das Patronat schlechtweg für ein gravamen und als im Widerspruch mit den kirchlichen Interessen stehend zu erklären — ein Antrag, der jetzt noch verworfen, aber auf der nächsten Assembly 1842 mit 216 gegen 147 Stimmen angenommen wurde.

Damit war die Lostrennung der evangelischen Partei entschieden, die förm-

liche Trennung erfolgte im folgenden Jare (Mai 1843). Bei der Konstituirung der neuen Kirchengemeinschaft, wo alles im Kirchen- und Schulwesen neu zu gründen war, wurde alsbald auch an die Einrichtung eines theologischen Seminars gedacht. Das New College, mit Chalmers als Vorstand, erhielt vier Lehrstüle, deren einer, der für Kirchengeschichte, Cunningham übertragen wurde; und keiner war wol tüchtiger dafür als er, daher er auch nach Chalmers Tode 1847 zum Vorstand des College gewält wurde, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode am 14. Dez. 1861 verblieb. Dabei beteiligte er sich bei allen wichtigen Fragen mit Wort oder Schrift, ratend oder tätig eingreifend. Im J. 1859 wurde er zum Moderator der General Assembly gewält. Auch andere Beweise der Hochschätzung und Dankbarkeit für seine vielseitigen Verdienste wurden ihm zu teil. Nach seinem Tode wurde ihm ein Ehrendenkmal gesetzt durch die Gründung des „Cunningham Lectureship".

Cuningham war eine imponirende Erscheinung. Sein hoher, kräftiger Wuchs, die markirten ernsten Gesichtszüge, die kräftige Bildung des mit dichtgerolltem Har bedeckten Kopfes gaben ihm ein achtunggebietendes, alle Vertraulichkeit zurückweisendes Aussehen. Dem entsprach sein fester unbeugsamer Charakter. Was er als das rechte erkannt, focht er unerschrocken, schonungslos gegen Freund und Feind, scharf und derb durch. Karg in geselliger Unterhaltung, wurde er beredt, feurig und hinreißend, wo es einen ernsten, ihm am Herzen liegenden Gegenstand betraf. Er war fast das Gegenstück von dem persönlich so anziehenden Chalmers, der mit einem scharfen Verstand eine reiche Phantasie (die Cunningham ganz abging), mit religiöser Strenge warme Liebe, mit Hingabe an seine Lebensaufgabe eine Vielseitigkeit der Interessen und des Wissens vereinigte, der bei aller Entschiedenheit doch auch etwas entgegenkommendes, vermittelndes hatte. Aber neben einem solchen Charakter hatte in jener Zeit des Kampfes ein durchschlagender, unerbittlicher Mann, wie Cunningham, seine berechtigte, ja notwendige Stelle als Vorkämpfer und Fürer, der mit seiner scharfen Logik und klaren Konsequenz die Lehren seiner Kirche, der evangelischen Partei, zu verteidigen wuste, wie keiner, dem die Polemik sein Element war, wie sich dies in seinen Reden wie in seinen Schriften zeigte. Von den letzteren sind hauptsächlich 2 zu nennen: Historical Theology, a Review of the Principal Doctrinal Discussions in the Christian Church since the Apostolic Age, nach seinen Vorlesungen herausgegeben 1863, und The Reformers and the Theology of Reformation 1862.

Bei der Behandlung der Kirchengeschichte geht er von der Überzeugung aus, dass ihr vornehmster Nutzen der sei, zu erkennen, wie durch die Reibungen und Streitigkeiten über die Hauptlehren die Warheit vom Irrtum geschieden, die Lehren schärfer bestimmt und besser begründet werden. Zugleich sei die Dogmengeschichte die beste Schule und Rüstkammer für Polemik. Mit großer Gewandtheit weiß er die Hauptpunkte zu erfassen, das Unwesentliche auszuscheiden, das Einzelne unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen und die klargefasstesten Streitpunkte zu kritisiren. Nach Inhalt und Form schließt sich Cunningham ganz an Calvins Lehre an, und beurteilt von diesem Standpunkt alles. Doch ist er gegen abweichende Ansichten, wie seine Essays über die Reformatoren zeigen, viel gerechter als andere, sofern sie nur wolbegründet sind, wärend er mit verdienter Schärfe seichte, anmaßende Angriffe auf Schrift- oder Kirchenlehre lam legt. Er zeigt in diesen Schriften weitgehende Bekanntschaft mit der Kirchengeschichte. Neue Forschungen anzustellen, war nicht seine Aufgabe, aber das Material hat er für seine Zwecke gründlicher und zweckmäßiger verarbeitet, als seine Vorgänger. Auf die Jugend hat er ungemein anregend eingewirkt und sich einen großen Kreis dankbarer, ihn verehrender Schüler geschaffen. Seine Predigten, von denen 1872 ein Band erschien, sind mehr wolgerundete Vorlesungen als Kanzelreden. — Über sein Leben vgl. Rainy and Mackenzie, Life of Dr. Cunningham.

C. Schöll.

Verzeichnis

der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Bunsen, Christian Karl Josias	1
Bunyan, John	8
Burg, s. Latitudinarier	9
Burgunder	—
Buridan, Johannes	13
Burmann, Franz	16
Burnet, Gilbert	14
Bursfelder Kongregation, s. Busch	17
Busch, Johannes	—
Busenbaum, Hermann	20
Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher	—
Buße	23
Bußgrade, s. Bann, kirchlicher	30
Bußkampf, s. Buße	—
Bußpalmen	—
Bußtag	—
Buttlar, Eva von, und die buttlarische Rotte	32
Butzer, Martin	35
Burtorf, Johannes	46
Burtorf, Johannes, Sohn	48
Burtorf, Johann Jakob	50
Burtorf, Johann	51

C.

Cäcilia	51
Cäcilianus, s. Donatisten	52
Cädmon	—
Cälestius, s. Pelagianer	56
Cärularius, Michael	—
Cäsariner, s. Franziskaner	57
Cäsarius von Arles	—
Cäsarius von Heisterbach	59
Cajetan	62
Cajetaner, s. Theatiner	63
Cajus	—
Calasaurier, s. Piaristen	64
Calatrava, Ritterorden v.	—
Calixtus I.	—
Calixtus II.	65
Calixtus III.	67
Calixtus, Georg	68
Calixtiner, s. Hussiten	72
Callenberg, s. Missionen, protestant. unter den Juden	—
Calmet, Augustin	—
Calov	73
Calvarienberg, s. Golgatha	77
Calvaristen oder Priester des Calvarienberges	—
Calvin	—
Calvinismus, s. Calvin	106
Camaldulenser	—
Camera Romana, siehe Kurie	108
Camerarius, Joachim	—
Camero, Johann	110
Cameronianer	—
Camisarden	111
Campanus, Johannes	114
Campegius, Lor. Campeggi	115
Canaan	—
Candidus, Pantaleon, u. die Einführung der reformirt. Confession im Herzogtum Zweibrücken	126
Canisius, Peter	130
Canstein, K. Hildebrand Freiherr v.	131
Canterbury, s. anglikanische Kirche	134
Canus, Melchior	—
Canut der Große, s. Dänmark	135
Capistranus	—
Capitel, s. Kapitel	—
Capito, Wolfgang	—
Capitularien, s. Kapitularien	137
Caplan, s. Kaplan	—
Cappel, Louis I.	—
Cappel, Jacques	138
Cappel, Louis II.	—
Caputiati	142
Capuziner, s. Kapuziner	—
Caraccioli, Galeazzo	—
Cardinale, s. Kardinale	145
Carey, William, s. Missionen, protestantische	—
Carpzov	—
Carranza, Bartolomé de	150
Casas, Bartolomeo de las casas, s. Las casas	152
Caselius, Johann	—
Cassander, Georg	154
Casseler Religionsgespräch	155
Cassianus	156
Cassiodorius, Magn. Aurelius Senator	158
Castellio, Sebastian	160
Casualreden, s. Kasualreden	161
Casuistik, s. Kasuistik	—
Casula, Meßgewand, s. Kleider, geistliche	—
Casus reservati	—
Cataldus, der heilige	162
Catenen, s. ereget. Sammlungen	164
Cavalier, s. Camisarden	—
Cave, Wilhelm	—
Cazalla, Augustin	—
Cellarius, Martin	166
Celliten, s. Begharden	167
Celsus, s. Origenes	—
Censur der Bücher, siehe Büchercensur	—
Census, s. Schätzung	—
Centralamerika. Kirchliche Statistik	—
Centurien, Magdeburger, s. Flacius	168
Cerdo, s. Gnosis	—
Cerinth, s. Gnosis	—
Chalcedon, s. Eutychianismus	—
Chaldäa, Chaldäer, s. Babylonien	—
Chaldäische Christen, s. Nestorianer	—
Chalmers, Thomas	—
Cham, s. Noah u. Söne	174
Chamier, Daniel	—
Chamos, s. Kemosch	176
Champeaux, s. Abälard	—
Chandieu, Anton von la Roche	—
Channing, Will. Ellery	179
Chantal, s. Franz v. Sales	180
Charakter	—
Charisma, s. Geistesgaben	183
Charlier, s. Gerson	—
Charron	—
Chassidim, s. Israel	184
Chatel, s. französ.-katholische Kirche	—
Chazaren, s. Cyrillus u. Methodius	—
Chemnitz	—
Cherbury, s. Deismus	192
Cherubim, s. Engel	—
Chile. Kirchl. Statistik	193
Chiliasmus	194
China, s. Missionen, protestantische, katholische	206
Chiun, s. Saturn	—

Verzeichnis der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Chivviten, s. Canaan	206
Chlodwig, s. Franken	—
Chor, s. Baukunst, christl.	—
Choral, s. Kirchenmusik	—
Chorgerichte	—
Chorenten, s. Messalianer	210
Chrisma, s. Salböl	—
Christabend, s. Weihnacht	—
Christbaum	
Christentumsgesellschaft	—
Christologie	211
Christophorus, d. Heilige, Märtyrer	216
Christophorus, Papst	217
Christorden	—
Christo sacrum	218
Chrodegang	—
Chronik	219
Chrysologus	224
Chrysostomus, Johannes	225
Chyträus, David	231
Ciborium	232
Cilicium	—
Circumcellionen, s. Donatisten	—
Circumskriptionsbulle, s. Konkordate	—
Cisterzienser	—
Civilehe, s. Eherecht	236
Clara v. Assisi und die Clarissinen, s. Franz v. Assisi und die Franziskaner	—
Clarendinische Konstitutionen, s. Becket, Thomas	—
Clarke	—
Claude, Johann	239
Claudianus	240
Claudius, Apolinarius, s. Apolinarius, Claud.	241
Claudius (Matthias)	—
Claudius, röm. Kaiser	242
Claudius von Turin	243
Clémanges	245
Clemens von Rom	248
Clemens II.	257
Clemens III.	258
Clemens IV.	—
Clemens V.	260
Clemens VI.	261
Clemens VII., Gegenpapst Urbans VI., s. diesen	262
Clemens VII.	—
Clemens VIII.	263
Clemens IX.	264
Clemens X.	—
Clemens XI.	—
Clemens XII.	265
Clemens XIII.	266
Clemens XIV.	267
Clemens, Titus Flavius	269
Clementinen	277
Clericus, Johann	286
Cletus	287
Clinici	—
Clugny	—
Coadjutor, s. Koadjutor	291
Coccejus u. seine Schule	—
Cochläus, Johann	296
Cölestin I.	297
Cölestin II.	298
Cölestin III.	—
Cölestin IV.	299
Cölestin V.	—
Cölestinerorden	—
Cölestius, s. Pelagius	—
Cölibat	—
Cölicolä, s. Himmelsanbeter	303
Cölln, Daniel Gg. C. v.	—
Cönobiten, s. Mönchtum	305
Coleridge, Sam. Taylor	429
Coligny, Kaspar von	305
Collation, s. Benefizium	313
Collegia pietatis, s. Spener, Pietismus	—
Collegialkapitel, s. Kapitel	—
Collegialsystem, s. Kollegialsystem	—
Collegium germanicum, s. Collegia nationalia	—
Collegia nationalia	—
Collegianten, s. Kollegianten	319
Collision der Pflichten, s. Kollision	—
Collyridianer, s. Kollyridianer	—
Colombia, Ver. Staaten v.	—
Columba, s. Kelt. Kirche	320
Columba, der Jüngere	—
Comenius, Joh. Amos	323
Commende, s. Kommende	325
Commodianus	—
Commodus	326
Common prayer-book, s. anglikanische Kirche	—
Communicatio idiomatum	—
Compactaten, s. Hussiten	334
Competenten, s. Katechumenen	—
Complutensische Polyglotte, s. Polyglottenbibeln	—
Compostella	—
Conclave, s. Papstwal	—
Concomitanz, s. Transsubstantiation	—
Concordanz, s. Konkordanz	—
Concordate und Circumscriptionsbulle, s. u. K.	—
Concordienformel, s. u. K.	—
Concubinat, s. unter K.	—
Concursus divinus	—
Confessionen, s. d. betr. Artikel u. den Artikel symbolische Bücher	340
Confessionswechsel, s. u. K.	—
Confirmation, s. unter K.	—
Conformisten, s. Nonconformisten	—
Confutation d. augsburg. Confession, s. Augsburgische Konfession	340
Congregation, s. Mönchtum	—
Congregationen der Cardinäle, s. Kardinäle	—
Congregationalisten, s. Independenten	—
Cononiten, s. Johannes Philoponus	—
Conring, Hermann	341
Consalvi, Ercole Marchese C.	344
Consensus Dresdensis, s. Konkordienformel u.	
Philippisten	345
Consens. pastorum Genev., s. Calvin	—
Consensus Tigurinus, s. Bullinger, Calvin	—
Consilia evangelica	—
Consistentes, s. Bußgrade	348
Consistorialverfassung, s. unter K.	—
Consolamentum, s. Katharer	—
Constantin d. Große, s. unter K.	—
Constantin, Papst, s. unter K.	—
Constantinopel, s. unt. K.	—
Constanzer Konzil, s. unter K.	—
Constitutionen, apost., s. Apost. Konstitutionen	—
Constitutionen, s. Kanones	—
Consubstantiatio, s. Abendmal	—
Contarini, Kaspar	—
Contraremonstranten, s. Arminianer	351
Convokation, s. Anglikanische Kirche	—
Convulsionäre, s. Jansenismus	—
Cooperator, s. unter K.	—
Copiaten, s. unter K.	—
Corbinian	—
Cordova	352
Cordus, Euricius	354
Cornelius a Lapide	356
Cornelius, Papst	—
Corpus Catholicorum	—
Corpus doctrinae	358
Corpus Evangelicorum	363
Corpus juris canonici, s. kanon. Rechtsbuch	364
Correctionsanstalten, geistliche, s. Demeritenhäuser	—
Corrodi, Heinrich	—
Corvey	365
Corvinus, Antonius	370
Cotelerius, Joh. Baptist	372
Court, Anton	373
Covenant	379
Cramer, Joh. Andreas	381

	Seite
Cranmer, Erzbischof von Canterbury	792
Crato von Crafftheim	383
Creatianismus, s. Seele	385
Credner, Karl August	—
Crell, s. Krell	387
Crespin, Johann	—
Crocius, Johann	—
Crucifix, s. Kruzifix	389
Cruciger, Kaspar	—
Crusius, Chr. August	390
Cudberct od. Cuthberht	391
Cudworth	392
Culdeer, s. keltische Kirche	394
Cultus, der christliche, s. Gottesdienst	—
Cummean	—
Cunibert, Bischof v. Köln	395
Cunningham, William	801
Curatus	395
Cureus, Joachim	396
Curie, s. Kurie	—
Curio, Coel. Secundus	—
Curtius, Valentin	400
Cusanus	402
Cyclus, s. Zeitrechnung, christliche	406
Cynewulf	—
Cyprian, Ernst Salomon	407
Cyprianus, Th. Cäcilius	409
Cyran, St., s. Jansenismus	415
Cyriacus	—
Cyrillus von Jerusalem	416
Cyrillus von Alexandrien	418
Cyrillus und Methodius	419
Cyrillus Lucaris, s. Lucaris	424
Cyrus	—
Czengerische Confession, s. ungar. Konfessionen	429

D.

	Seite
Dach, Simon, und die Königsb. Dichterschule	432
D'Achery	439
Da Costa	—
Dämonische	440
Dänemark	455
Dagon	460
Dalberg, Karl Theodor	463
Dallaeus	464
Dalmatica, s. Kleider, geistliche	465
Damasus, Päpste dieses Namens	—
Damianistinnen, s. Franz v. Assisi	—
Damianus	—
Dan, s. Israel	468
Danaeus, Lambert	—
Daniel	469
Dann, Christian Adam	479
Dannhauer, Konrad	481
Danovius, Ernst Jakob	483
Dante Alighieri	485
Danz, Johann Andreas	495
Danz, Joh. Tr. Leberecht	497
Darius	499
Datarius, s. Kurie, röm.	501
Daub, Karl	—
Daut, Joh. Maximilian	512
David	—
David von Dinant	523
Debora	525
Decius	527
Decius, Nikolaus	528
Decretalen u. Decretalensammlungen, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen	—
Decretum Gratiani, s. Kanonen- und Dekretalensammlungen	—
Dedan, s. Arabien I, 598	—
Defensor matrimonii	—
Definitoren geistl. Orden	529
Degradation, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	—
Dei gratia	—
Deismus	—
Dekalog	535
Dekan	537
Delegirte Gerichtsbarkeit, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	538
Demeritenhäuser	—
Demetrius, Bischof von Alexandrien, s. Origenes	—
Demut	—
Denck, Hans, d. Widertäufer	540
Denunciatio evangelica, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	542
Deputaten	543
Dereser, Thadd. Anton	—
Desservant od. Succursalpfarrer, s. Kaplan	—
Deusdedit	—
Deuterokanonisch, s. Kanon, biblischer	—
Deuteronomium, s. Pentateuch	—
Deutsche Bibelübersetzungen	—
Deutsche Konkordate, s. Konkordate	561
Deutschkatholizismus	562
Deutschmann, Joh.	566
Deutschorden	—
Dévay, Matthias Biró	572
Devolutionsrecht	576
De Wette, s. Wette, de	578
Diaconicum	—
Diakon	—
Diakonen- und Diakonissenhäuser	581
Diakonissa	589
Diaspora	590
Diatessaron, s. Tatian	—
Didymus	—
Didymus, Gabriel	591
Diebstahl, b. d. Hebräern	—
Diepenbrock	593
Dies irae, s. Thomas v. Celano	596
Dietrich von Apolda	—
Dietrich von Niem	—
Dietrich, Veit	597
Dieu, de, Louis	600
Dignität	—
Diller, Joh. Michael	601
Dimissorialien	603
Dimoeriten	—
Dinge, die letzten, s. Eschatologie	—
Dinter, Gustav Friedrich	—
Diözese, s. Bistum	605
Diocletianus	—
Diodorus	608
Diognet	611
Dionysius v. Alexandrien	615
Dionysius Areopagita	616
Dionysius, d. Karthäuser	626
Dioskur, s. Eutychianismus	627
Dionysius, der Kleine	—
Dionysius von Korinth	—
Dionysius, Bisch. v. Rom	—
Dippel	628
Diptychen	630
Disibod, s. Hildegard	631
Disciplina Arcani, s. Arkan-Disziplin	—
Diskretionsjar	—
Dispensation	—
Doctor theologiae, s. Grade, theologische	634
Doktrinarier	—
Dodanim	—
Doddridge, Philipp	—
Dodwell, Heinrich	636
Döderlein	638
Doeg	639
Dogmatik	640
Dogmengeschichte	656
Doketen, s. Gnosis	665
Dolcino	—
Domicellaren, s. Kanoniker	666
Dominica, s. Sonntag	—
Dominicum	—
Dominicus Loricatus, s. Damiani, Peter	—
Dominikus und die Dominikaner	—
Domitian	673
Domprobst, s. Kapitel	—
Donati, s. Mönchtum	—
Donatisten	—
Donnerlegion, s. M. Aurel	678
Donnerstag, grüner, s. Woche, große	—
Donus I.	—
Donus II.	—

Verzeichnis der im dritten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite
Dorothea, die Kalenderheilige	678
Dortrecht, Synode	679
Dositheus	683
Dotalgut der Kirche, s. Kirchengut	—
Dorologie	—
Drabricius, Nicol.	685
Drache zu Babel	686
Drachme, s. Geld	687
Draconites, Johannes	688
Dräseke, Joh. Heinrich Bernhard	689
Drei-Kapitelstreit	694
Dreieinigkeit, s. Trinität	696
Dreieinigkeitsfest, s. Trinitatisfest	—
Dreikönigsfest, s. Epiphaniasfest	696
Dresdener Konvent, s. Philippisten	—
Droste zu Vischering	—
Drusen	709
Drusius, Johannes	720
Druthmar, Christian	722
Dubosc, Peter	723
Ducange, s. Dufresne	—
Dubourg, Anna	—
Duchoborzen, s. griechisch-russische Kirche	726
Dudith, Andreas	—
Du Fresne	727
Duguet, Jakob Joseph	728
Duldung, s. Toleranz	729
Du Moulin, Peter	729
Dungal	733
Dunin, Martin von	—
Duns, Johannes Scotus	735
Dunstan, Erzbischof von Canterbury	754
Duperron, Jacques Davy	758
Du Pin, Louis Ellies	759
Du Plessis-Mornay	—
Duräus, Johann	774
Durand v. St. Pourçain	778
Dutoit, Jean Philippe	784
Du Vergier, Johann de Hauranne	789
Dwight, s. Edwards und seine Schule	792

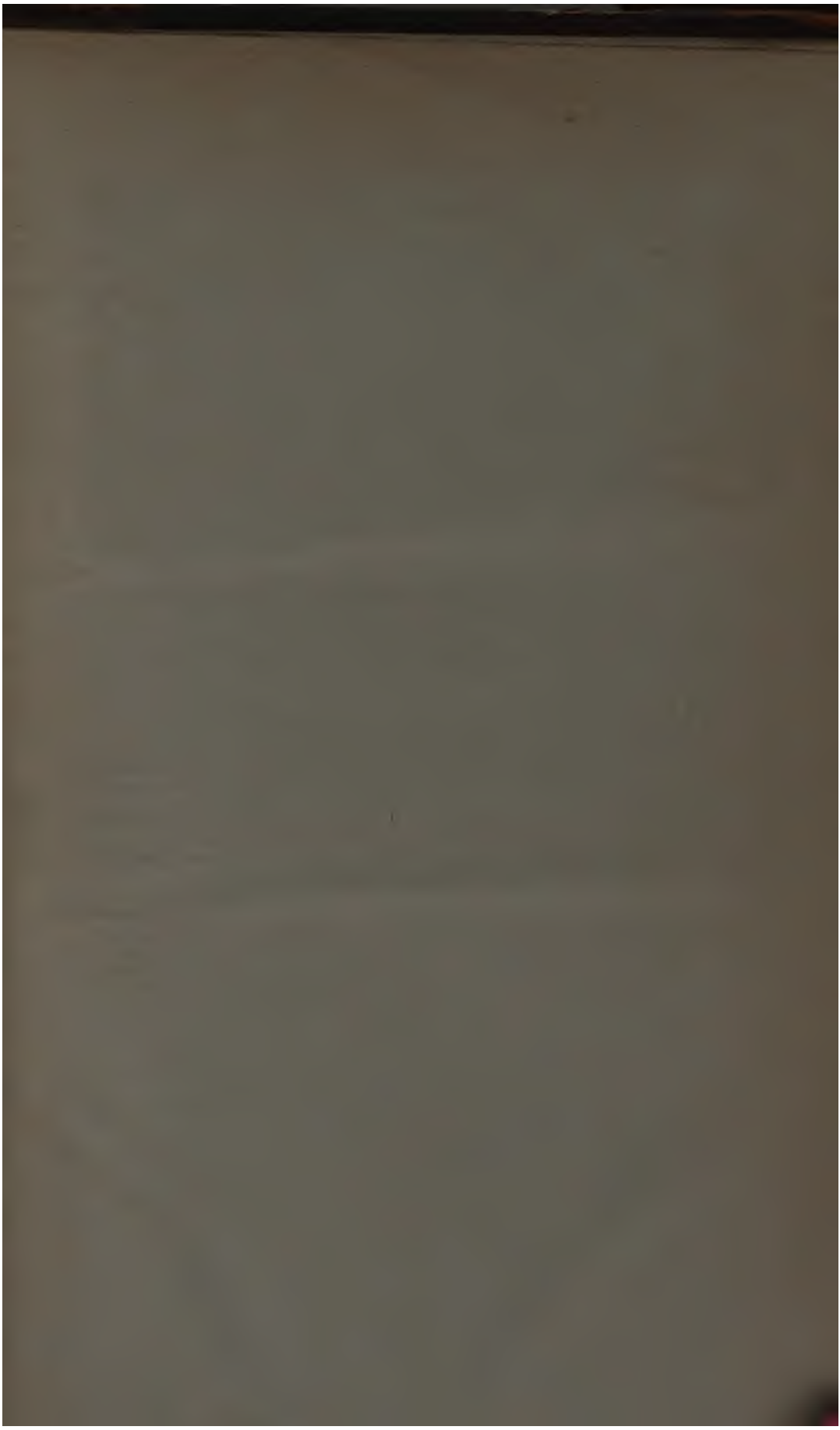
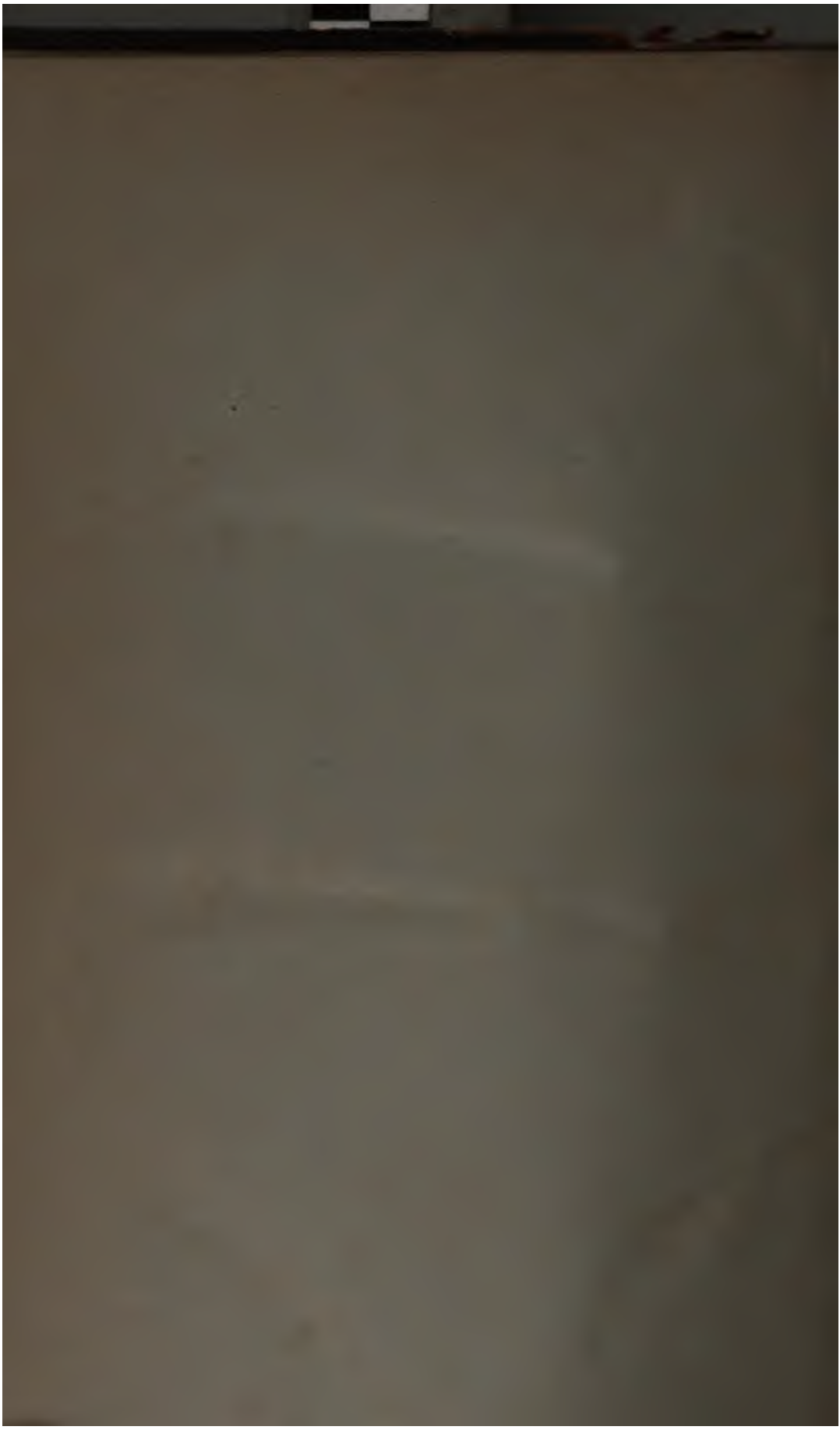
Zusätze und Berichtigungen.

Band I.

Seite 722 Zeile 3 von unten lies: מלך statt מלך.
Seite 723 Zeile 2 von unten lies: 27, 9 statt 29, 9.

Band II.

Seite 30 Zeile 8 von oben lies: 1868 statt 1869.
Seite 31 Zeile 1 von unten lies: karthagischer statt karthagischen.
Seite 37 Zeile 13 von unten lies: Winer statt Wiener.
Seite 38 Zeile 4 von oben lies: 1868 statt 1869.
Seite 66. Am Schlusse des Artikels Bahrdt ist beizufügen: Leyser, K. Fr. Bahrdt, der Zeitgenosse Pestalozzis, sein Verhältnis zum Philanthropinismus und zur neueren Pädagogik. 2. Aufl. Neustadt a. d. H. 1870.
Seite 117 zu Zeile 8 v. u. vgl. Weingarten in Briegers Ztschrft. f. Kirchengeschichte I, 563.
Seite 490 Zeile 7 von oben lies: Mamertus statt Mamercus.
Zum Artikel Bittgänge vgl. Dr. H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus. Hannover 1878.

Band III.

Seite 231 Nachtrag zum Artikel Chyträus: Ch. ward im Oktober 1544 zu Wittenberg immatrikulirt (Alb. Acad. Witteb. p. 216: Dauid Cochhaff Brettensis, Magister Tubingensis). Zum Doktor der Theologie ward er am 29. April 1561 in Rostock kreirt. Nach Oesterreich ward er im Spätherst 1568, nach Steiermark 1573 berufen. An den Vorarbeiten für die Konkordienformel war er seit 1574 betheiligt.
Seite 242 Zeile 12 von unten lies: 1871 statt 1819.